

Le concept de relation chez Hegel et en regard de sa postérité

Guillaume Lejeune (éd.)

Introduction : Rapports et relations chez Hegel

Guillaume Lejeune
(Université de Liège/FNRS)

Bernard Mabille voyait dans la relation le principe organisant le système hégélien¹. Sans être vraiment conceptualisée de façon technique, il faut reconnaître que la *Beziehung* joue une fonction structurante dans la pensée de Hegel et ce, dès les prémisses de son système². Reste que si Hegel attache une importance capitale à la relation, c'est dans le cadre d'une pensée de l'absolu et non dans celui d'une pensée du relatif. Dans ce cadre absolu, la relation est en fin de compte rapport d'un terme à lui-même. Elle a une signification précise, elle n'est pas le lien entre deux termes extérieurs, mais la médiation dans le devenir constitutif d'un sens se comprenant dans et par son autre.

On notera par ailleurs qu'un approfondissement du concept de relation chez Hegel peut nous aider d'un point de vue herméneutique à nous comprendre par rapport à lui. Afin d'éviter la fusion ou la dissociation radicale, il importe de spécifier notre relation à son système. C'est là un thème sur lequel Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk ont

¹ B. Mabille, « Philosopher sans fondement », in G. Marmasse, A. Schnell (éds.), *Comment fonder la philosophie ? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, Paris, Cnrs-éditions, 2014. La relation serait un thème lié à l'idée de système que Hegel aurait hérité du néoplatonisme. Voir B. Mabille, « La vie logique », in J-L. Vieillard-Baron (éd.), *Hegel et le problème de la vie*, Paris, Vrin, 2004.

² « Si je devais m'exprimer ainsi, je dirais que la vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*) » (Hegel, *Theologischen Jugendschriften*, (Hg. Nohl), p. 348. « Quand la puissance de réunion disparaît de la vie des hommes, et que les contraires ont perdu leur relation vivante (*lebendige Beziehung*) et leur action réciproque (*Wechselwirkung*), et subsistent par eux-mêmes, survient le besoin de la philosophie. » Hegel, *Differenzschrift*, GW 4, 14.

justement insisté³. Il reste que c'est là probablement un autre sens du mot relation qui joue.

Parler de relation, chez Hegel, on l'aura compris, nous place au centre de ce qui charpente sa pensée et notre rapport à elle. Mais cela peut se révéler tout à fait égarant dans la mesure où le terme de relation reste une notion qui peut être diversement comprise. Il importe donc de commencer notre introduction par une clarification terminologique.

En ce qui concerne la sémantique du mot, l'allemand dispose de plusieurs termes pour renvoyer à la relation. Si on laisse de côté les termes peu techniques de *Zusammenhang*, de *Verknüpfung*, de *Verbindung* ou de *Band*, on peut à tout le moins toucher un mot et s'efforcer de distinguer les concepts de *Beziehung*, de *Verhältnis* et de *Relation*. Comme l'indique Michael Inwood, dans son *Hegel Dictionary*, « *Beziehung* est le mot le plus général pour la relation »⁴. Tout *Verhältnis* est une *Beziehung*, mais toute *Beziehung* n'est pas un *Verhältnis*⁵. Contrairement au *Verhältnis* que l'on pourrait traduire à la suite d'Inwood par le terme de corrélation, la *Beziehung* ne requiert pas deux termes distincts. On peut ainsi parler d'une *Beziehung auf sich*.

Labarrière et Jarczyk traduisent *Beziehung* par « rapport » et *Verhältnis* par « relation »⁶, Bernard Bourgeois fait exactement l'inverse. En fait, il n'y a pas de solution définitive. Mais il faut toutefois ici avancer qu'étant donné que le *Verhältnis* est plus extérieur et peut être considéré comme un type particulier de *Beziehung*, on est plutôt conduit à traduire *Verhältnis* par « rapport » et *Beziehung* par « relation ». Il faut toutefois reconnaître que le terme de *Verhältnis*, malgré sa spécification technique, reste un terme générique qui est en fin de compte diversement connoté par Hegel. Dans la doctrine de l'être, Hegel parle ainsi de « *quantitative Verhältnissen* » et de « *Maassverhältniss* »⁷, la traduction de *Verhältnis* par « rapport » s'impose ici avec évidence. L'on traduit d'ailleurs traditionnellement chez Marx les *produktive Verhältnissen* par « rapports de

³ « Entre le monisme réducteur, à tendance fusionnelle, et le dualisme dont le résultat serait un blocage de toute pensée, se dessine une voie, celle qui s'engage sur une intelligence de la *primarité radicale et fondatrice de la relation*. Une lecture de Hegel qui se veut anamnèse et non simple « retour » s'achève d'elle-même et par nécessité dans cette quête d'une intelligence novatrice, pour notre temps, d'une autre figure tant de l'altérité que du discours. Une quête qui nous mènerait de la différence excluante à l'altérité relationnelle. » G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986, p. 31.

⁴ M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 251.

⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁶ Notons quand même l'exception suivante. Curieusement, Jarczyk et Labarrière traduisent « *Substanzverhältnis* » par rapport de substance.

⁷ Hegel utilise une fois le terme de « *Maassbeziehung* » dans un sens analogue. La différence entre *Beziehung* et *Verhältnis* n'est pas toujours très marquée. Il faut ici parler de tendance.

production ». Mais le terme de *Verhältnis* renvoie également à d'autres types de lien. Dans la doctrine de l'essence, Hegel reprend les différentes catégories de la relation (*Relation*) – thématiques par Kant – sous la dénomination de « *absolute Verhältnis* » que l'on semble devoir traduire cette fois par « relation absolue ». Les traducteurs réfèrent, en effet, en général, aux concepts de substantialité, de causalité et d'action réciproque chez Kant, par le terme de « relation ».

A la lumière de Hegel, on peut se demander si cette façon traditionnelle de traduire (induite par l'utilisation occasionnelle du terme de *Relation* par Kant) se justifie pleinement. On notera d'ailleurs que le terme de *Relation* n'a pas les mêmes connotations pour un germanophone que celui de *relation* pour un francophone aujourd'hui. Le recours à un terme d'origine latine indique un usage technique et relativement abstrait. Aussi surprenant que cela puisse paraître, il ne serait pas insensé de traduire *Relation* par *rapport* dans un tel contexte. C'est d'ailleurs ce que fait Kant à sa façon qui utilise *Verhältnis* (et non *Beziehung*) comme un synonyme de *Relation*. Si l'on creuse d'ailleurs, les sous-catégorie du rapport chez Kant, on remarquera qu'on dit préférentiellement en français un rapport de causalité et on parlera plus facilement de rapports réciproques que de relations réciproques.

Le champ du *Verhältnis* s'échelonne ainsi des rapports mathématiques aux concepts purs du rapport, si l'on me permet cette façon novatrice de traduire Kant. Mais la catégorie de *Verhältnis* qui s'accomplit dans la réciprocité (*Wechselwirkung*) reste encore, malgré son large éventail d'usage, incapable, de par son dualisme, à rendre compte de la singularité. La *Beziehung*, que l'on traduira par relation (même si le terme allemand est plus plastique que le français, dont l'usage n'admet guère la relation à soi), concept encore plus large que le *Verhältnis* prend alors la relève du rapport et tend à exprimer le mouvement (le suffixe « *ung* » insiste sur la processualité du mouvement) de se lier à soi en intégrant la totalité de ses rapports avec l'extérieur, la totalité de ses *Verhältnissen*.

Ceci dit, à l'époque de Hegel, ainsi qu'on peut le voir dans le dictionnaire de Krug, la *Beziehung* n'est pas toujours nettement distinguée du *Verhältnis* ou de la *Relation*. En français, il y a aussi, en dépit des tendances que nous venons d'indiquer, un certain flou qui expliquerait le fait qu'il soit possible d'opter pour l'un ou l'autre terme dans le choix de la traduction. Dans une remarque du dictionnaire Lalande⁸, la question de la différence entre rapport et relation est posée. Les membres de la société

⁸ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 1999 (1926), tome 2, p. 911.

française de philosophie (Delbos, Meyerson, Winter et Brunshvicg) ont alors émis l'avis selon lequel des distinctions consacrées par l'usage existaient seulement dans les applications spéciales de ces mots, mais qu'au sens général les deux termes pouvaient être tenus pour synonymes⁹.

Ce flou relatif peut expliquer certaines formules assez égarantes (Hegel parle ainsi de *Verhältnisbeziehung* au paragraphe 165 de *l'Encyclopédie*), mais cela ne doit pas pour autant remettre en cause les tendances générales que nous avons indiquées. On va d'ailleurs montrer que la distinction entre *Verhältnis* et *Beziehung* contribue à structurer la logique du système.

Commençons par le terme le moins utilisé par Hegel, le terme de *Relation*. Le terme de *Relation* est un terme traditionnel qui traduit le latin *relatio* et semble reconduire par delà la scolastique à Aristote. Chez Aristote, c'est toutefois le relatif (*pros ti*) qui constitue une catégorie et non la relation. Le relatif est une catégorie qui chez Aristote traduit le fait pour un objet intelligible de dépendre d'un autre objet ou de plusieurs autres objet qui lui sont corrélatif (*Catégories*, 7).

Comme on le sait Kant, en essayant de penser une raison qui soit sa propre législation, va substituer une nouvelle table de catégorie aux catégories aristotéliennes. Les catégories prennent alors place intégrante dans une recherche sur les conditions de possibilité de l'expérience. Dans cette recherche, la physique moderne – la science newtonienne – prend nettement le pas, sur la métaphysique d'Aristote. C'est particulièrement clair pour ce qui est de la catégorie kantienne de *Relation*. La substance, la causalité et, surtout, l'action réciproque semblent traduire les termes de la dynamique newtonienne¹⁰ et non la catégorie aristotélienne du relatif.

Entre Aristote et Kant, on a moins affaire à une nouvelle façon d'appréhender les mêmes catégories qu'à un changement complet du champ catégoriel. Ainsi la substance n'est plus une catégorie au même titre que le relatif, elle est bien plutôt une sous-catégorie de celui-ci. Hegel attentif à ces deux grands auteurs veillera à reprendre tant la catégorie aristotélienne du relatif dans les rapports quantitatifs et les rapports de mesure (plus grand, moitié, double) que le troisième type de catégorie kantienne auquel il attache une importance décisive.

⁹ Si l'on analyse le langage courant, on ne peut toutefois nier que certaines tendances existent. On remarquera que le rapport semble être un type de liaison plus extérieur, tandis que la relation a quelque chose de plus profond et de plus durable. Ainsi avoir des rapports et entretenir une relation, ce n'est pas la même chose, puisque la relation implique ici quelque de suivi et de plus profond. De même, si l'on compare l'action de rapporter des faits et celle de relater des événements, il nous faut admettre qu'il y a quelque chose de plus articulé dans le second cas.

¹⁰ J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.

Hegel reprend ainsi, dans sa Science de la Logique », les concepts purs du rapport et les subsume sous la catégorie d'« *absolute Verhältnis* ». Un certain flottement caractérise toutefois les premiers traitements hégéliens de ces notions. A Iéna, l'influence kantienne est indéniable et transparait quand il appelle la *Wechselwirkung* une « *Synthese Relation* »¹¹. Mais si, entre 1800 et 1801, Hegel utilise encore le terme de *Relation*¹², il ne tardera pas à l'abandonner fidèle à son prescrit d'abandonner les terminologies latines pour faire parler la philosophie en allemand¹³. Il utilise alors préférentiellement le terme de *Verhältnis* et de *Beziehung*. Une importance capitale est alors donnée à ces termes. Dans son écrit sur le rapport du scepticisme à la philosophie. Hegel dit à deux reprises que « le rationnel est la relation même »¹⁴, utilisant tantôt le terme de *Verhältnis*, tantôt celui de *Beziehung*. Afin de structurer le système du rationnel qu'est sa logique, les différents sens de la relation se précisent alors rapidement. Dans sa version de 1804-1805¹⁵, le système logique hégélien qui se divise ainsi en trois : *einfache Beziehung, das Verhältniß, Proportion*. Le moment du *Verhältnis* se divise alors en deux : le *Verhältniß des Seyns* (rapport de substance,

¹¹ Hegel, GW 23, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik* (Hg. A. Sell), Hamburg, Meiner, 2013, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 7

¹³ « *Luther hat die Bibel, Sie den Homer deutsch reden gemacht, — das größte Geschenk, das einem Volke gemacht werden kann; denn ein Volk ist so lange barbarisch und sieht das Vortreffliche, das es kennt, so lange nicht als sein wahres Eigentum an, als es [es] nicht in seiner Sprache kennen [lernt]; — wenn Sie diese beiden Beispiele vergessen wollen, so will ich von meinem Bestreben sagen, daß ich die Philosophie versuchen will, deutsch sprechen zu lehren.* » (Brief an Voss (1805)). Hegel, *Briefe*, vol I, p. 99, (trad. Carrère, p. 96). « *In seiner Sprache reden, ist eines der höchsten Bildungsmomente. Ein Volk gehört sich. Die Fremdartigkeit, bis auf die lateinischen Lettern, hinaus!* » Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, GW5, p. 500 On retrouve également ce type de réflexion dans les leçons de Berlin. «*In der Sprache ist der Mensch in der Konzeption produzierend: es ist die erste Äußerlichkeit, die der Mensch sich gibt durch die Sprache; es ist die erste, einfachste Form der Produktion, des Daseins, zu der er kommt im Bewußtsein; was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch im Inneren vor als ein Gesprochenes ; es ist die erste, einfachste Form der Produktion, des Daseins, wodurch das, was in ihm ist, zu Bewußtsein kommt. Diese erste Form ist so ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt. Dieser Bruch mit dem ersten Heraustreten des Menschen aus sich in das Bewußtsein ist durch jenes Prinzip aufgehoben. Hier bei sich selbst, in seinem Eigentum zu sein, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, vorzustellen, gehört ebenso zur Form der Befreiung. Dies ist von höchster Wichtigkeit. Luther hätte nicht seine Reformation vollendet ohne die Bibelübersetzung in die deutsche Sprache. Ohne diese wäre die Reformation nicht allgemein geworden; ohne diese Form, in eigener Sprache zu denken, wäre die subjektive Freiheit befördert worden.* » Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Vorl. 9, p. 64.

¹⁴ G.W.F. Hegel, « *Verhältnis der Skeptizismus mit der Philosophie* », GW 4, p. 220.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *GW 7, Jenaer Systementwürfe II* (hg. Horstmann, Trede), Hamburg, Meiner, 1971.

causalité, *Wechselwirkung*) et le *Verhältniß des Denkens* (*Begriff, Urtheil, Schluss*).

Le terme de *Verhältnis* va ensuite se spécifier plus précisément et Hegel va le définir dans ses écrits propédeutiques à Nuremberg. « *Das Verhältniß ist eine Beziehung von zwey Seiten aufeinander, die theils ein gleichgültiges Bestehen haben, theils aber jede nur durch die andere, und in dieser Einheit die Bestimmtheits ist. Verhältniß ist Erscheinung* »¹⁶. Le *Verhältnis* renvoie alors à ce que Hegel appellera, dans sa *Science de la Logique*, « *wesentliche Verhältniß* » et apparaît comme une spécification de la *Beziehung*.

Ce que l'on constate dès lors, c'est que si la thématization de la relation (et du rapport) est là dès les premières réflexions logiques de Hegel, elle se précise petit à petit et acquiert, après plusieurs hésitations, une teneur de plus en plus spécifique et originale. Ainsi, dans la *Science de la Logique*, le terme de *Verhältnis* (de l'allemand *verhalten*, se comporter, se rapporter, contenir) traduit la catégorie kantienne du rapport, mais lui donne une extension plus large, puisqu'à côté du rapport absolu, Hegel utilise de façon technique le même terme pour renvoyer à des types de liaison beaucoup plus extérieurs, comme les rapports quantitatifs, les rapport de mesures quantitatifs et les rapports essentiels.

Les rapports quantitatifs et les rapports de mesure quantitative, que Hegel thématise dans la doctrine de l'être relèvent du domaine mathématique et ouvrent celui-ci au registre de l'essence. Dans la doctrine de l'essence, le rapport essentiel traduit le mouvement par lequel l'essence se fait phénomène – mouvement qui s'énonce d'abord dans la rapport du tout et des parties, ensuite dans le rapport de forces et enfin dans le rapport entre l'intérieur et l'extérieur. Enfin, le rapport absolu reprend les catégories kantienne du rapport, mais à l'inverse de celles-ci, leur compréhension implique une juste vision des catégories de modalité. On notera par ailleurs que si l'on traduisait le « rapport absolu » qu'est l' « *absolute Verhältnis* » par « relation absolue », on aurait a quelque chose d'oxymorique (l'adjectif relatif contraste généralement avec celui d'absolu). Dans le rapport absolu, le rapport s'absout *in fine*.

On voit ainsi par rapport à Kant, qu'il y a une démultiplication de la notion de rapport qui va de pair avec une relativisation de sa fonction. Chez Kant, la relation entendue comme siège de rapports substantiels, de rapports causals et d'actions réciproques avait une importance capitale dans la mesure où il considérait que dans le monde phénoménal un objet ne pouvait

¹⁶ G.W.F. Hegel, GW 10, 1, *Gymnasialkurse, Gymnasialreden (1808-1816)* (hg. Grotzsch), Hamburg, Meiner, 2006, p. 165, p. 232.

être connu que « selon ses rapports » (*nach seinen Verhältnissen*)¹⁷. Pour Kant, en conséquence, étant donné les limites de notre entendement, notre raison ne contenait rien que des rapports¹⁸.

Pour Hegel, le rapport qui transparait sous diverses formes au sein de la logique objective se réalise en se dissolvant pourrait-on dire. La raison, se libérant du dualisme de l'essence, dans lequel Kant reste engoncé accède à un niveau qui excède le rapport entendu comme corrélation. On peut ainsi se demander si, chez Hegel, le rapport (*Verhältnis*) n'exprime pas un manque, la nécessité d'une transition à la logique du concept. Mais cette transition ne s'opère pas sous le registre extérieur du passage, mais comme un développement (*Entwicklung*). L'action réciproque qui clôtura la doctrine de l'essence continue à œuvrer dans la logique du concept, mais de façon générale le terme de *Verhältnis* fait place au terme plus large de *Beziehung*. L'enjeu est de développer le rapport absolu dans le concept d'un absolu qui se rapporte à soi, le rapport à soi (la relation à soi, faudrait-il dire, mais le français n'a pas la même plasticité que l'allemand, langue agglutinante) constituant un aspect essentiel de la liberté de l'esprit¹⁹. A ce développement est intimement lié un approfondissement conceptuel qui consiste à pallier la dualité de l'essence, de l'universel et du particulier, par le recours au concept de singularité qu'Aristote négligeait dans sa logique.

Le raisonnement que ce soit celui des jugements ou des syllogismes en est complexifié de façon à conduire la relation absolue à cet absolu-relation, à ce « se rapporter à soi-même », à cet « ab-se-luo », qu'est l'universel concret exprimant le système hégélien. Le couple de rapport et relation contribuent ainsi à réarticuler sous un sens nouveau la subjectivité et l'objectivité d'un être compris en sa liberté²⁰.

La relation simple à soi (*einfache Beziehung auf sich*) ne suffit toutefois pas à qualifier l'idée absolue. Elle est moins principe que résultat²¹. En fait, tant l'être que l'essence sont des catégories qui peuvent être qualifiées de relation à soi-même (*Beziehung auf sich selbst*). L'être est une

¹⁷ Kant, AA 17, *Reflexionen zur Metaphysik*, p. 646

¹⁸ « *Unsere Vernunft enthält nichts als relationes* ». *Ibid.*, p. 369, N. 3969.

¹⁹ « ... in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist. » Hegel, *Encyclopädie*, GW 20, § 248.

²⁰ Sur ce sujet, voir G. Jarczyk, *La liberté ou l'être en négation. Rapport et unité relationnelle dans la logique de Hegel*, Paris, Kimé, 2010.

²¹ « Le troisième terme est l'immédiat, mais [il ne l'est que] *par sursumption de la médiation*, [il est] le simple par le *sursumer de la différence*, le positif par sursumer du négatif, le concept qui se réalise par l'être autre, et, par sursumer de cette réalité, a coïncidé avec soi et a établi sa réalité absolue, sa relation (*Beziehung*) simple à soi. Ce résultat est par conséquent la *vérité*. » Hegel, *Science de la Logique* (trad. Jarczyk, Labarrière), tome III, Paris, Aubier, 1981, p. 384.

relation immédiate et abstraite à soi-même²² dont la relation (*Verhältnis*) aux autres signifie son passage (*Übergang*) en une autre détermination²³. L'enjeu est dès lors, comme on le voit, dans *le rapport quantitatif*, de développer l'être comme relation abstraite à soi-même, l'être en tant que Un, en « médiation de soi avec soi-même dans son autre », en « être-en-rapport à soi-même affirmatif ».²⁴ Il s'agit de penser « l'unification absolue de la relation à un autre et de la relation à soi », cette question prend d'abord le sens de l'un et du multiple²⁵, elle est ensuite réfléchie et intériorisée dans l'essence comme celui du problème du tout et des parties. L'essence est ainsi la relation à soi²⁶, en tant qu'elle est médiatisée par la différence ou rapport (*Verhältnis*)²⁷. Dans l'essence, le rapport à soi apparaît comme un rapport à un autre ou plutôt comme le rapport à son altérité, rapport qui se résout dans l'identité de « l'action réciproque ». Le concept, lui, retrouve le rapport à soi typique de l'être dans le rapport à l'autre. Il y présuppose le rapport à soi et, ce faisant, se libère, dans son autre. L'identité de la « relation simple à soi-même » n'est plus la « nécessité interne » de la substance originant l'action réciproque, mais la clarté de la liberté se sachant comme singularité²⁸.

Comme on le voit, la méthode de la logique hégélienne ne concerne pas seulement des déterminations de pensées, mais également les relations (*Beziehungen*) entre ces déterminations qu'elle pose comme des déterminations.²⁹ Cette méthode exprime la subjectivité de la métaphysique hégélienne, c'est-à-dire le fait que celle-ci ne considère pas seulement extérieurement les catégories, mais tente de les organiser comme un mouvement qui n'est autre que celui du « concept pur se comprenant »³⁰.

²² « L'être est justement cette relation (*Beziehung*) abstraite à soi-même ». *Ibid.*, p. 373.

²³ « L'immédiat est là immédiatement en relation à son autre, et par conséquent, *passé* ou plutôt est passé dans ce même autre. » Hegel, *Science de la Logique*, tome III, p. 382.

²⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), GW 21, 317, trad. p. 363

²⁵ *Ibid.*, GW 21, 151, trad. 161. Déjà, dans sa logique de Jéna, Hegel essayait de montrer dans l'infinité (*Unendlichkeit*) l'unité de la relation à soi (*Beziehung auf sich*) et de la relation à l'autre (*Beziehung auf anderes*), le fini dans sa relation à l'autre apparaissant comme un infini. Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, GW 7, p. 29ss.

²⁶ Hegel, *Encyclopädie*, GW 20, § 115.

²⁷ Hegel, *Science de la Logique*, tome III, p. 381.

²⁸ *Ibidem*, pp. 42-43.

²⁹ « Ce qui constitue la méthode, ces ont les déterminations du concept lui-même et leur relations (*Beziehungen*), qui sont maintenant à considérer dans la signification comme des déterminations de la méthode ». *Ibid.*, p. 372.

³⁰ *Ibid.*, 393.

Pour Henrich, cette subjectivité qui relève d'une théorie de la signification se double paradoxalement d'une ontologie³¹. A vouloir considérer ces deux versants comme un seul programme, Henrich se demande s'il n'y a pas une projection du sujet sur la substance ?

Une telle projection ne serait toutefois problématique à notre sens que s'il s'agissait de plaquer indûment la logique d'un sujet fini sur l'étude de l'être. Mais cette subjectivité de la substance auquel aboutit la logique est moins, du point de vue de la conscience, l'avènement de la subjectivité finie qu'une phénoménologie de l'esprit. C'est en tant que le sujet prend la mesure de son monde pris en sa globalité qu'il peut identifier la subjectivité de sa logique à la substance et que celle-ci peut apparaître comme organisée subjectivement. Le couplage de la subjectivité et de la logique prend ainsi son sens au niveau du système global. A ce niveau, la nature en tant qu'idée dans son extériorité va apparaître comme la relation à quelque chose d'autre ; l'esprit, quant à lui, va apparaître comme libération de la nature, transformation d'un rapport à l'extériorité en relation à soi³².

« Le sommet auquel atteint la nature en son être-là, c'est la vie, mais celle-ci, en tant qu'idée seulement naturelle, est abandonnée à la déraison de l'extériorité, et la vitalité individuelle est à chaque moment de son existence, prise dans une implication avec une singularité qui lui est autre ; alors que, par contre, dans toute extériorité spirituelle, est contenu le moment d'une libre relation universelle à soi-même. »³³

Le développement de l'esprit est ainsi tout d'abord d'être sous la forme de la relation à lui-même³⁴. Cette relation à soi a quelque chose d'immédiat. De même que la vie comme relation à soi est l'idée dans son immédiateté³⁵, la personne, en incarnant une relation à soi n'est encore que l'objectivation de l'esprit sous son aspect formel³⁶. Il reste que la relation à soi (*Beziehung auf sich*) n'est pas seulement cette relation exclusive à soi-même, elle est aussi relation intégrative à soi. Hegel critique ainsi l'art en

³¹ Voir D. Henrich, « Hegel et la logique de la réflexion », *Philosophie*, 2006, 91, p. 36.

³² « Wir wissen daß der Mensch als Geist frei ist, seine Freiheit besteht darin bei sich selbst zu seyn, sich auf sich zu beziehn – die Unfreiheit ist, in einer beziehung auf ein Andres zu stehen. (...) Ich bin von der Natur unterschieden, aber durch die Erkenntnis der Natur hebe ich diesen Unterschied auf ». Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Natur*, GW 24,2, pp. 960-961.

³³ Hegel, *Encyclopädie*, GW 20, § 248, trad. Bourgeois, p. 188.

³⁴ Hegel, GW 20, § 385.

³⁵ « Leben nennen wir den absoluten Geist nach seiner Idee oder Beziehung auf sich selbst. » Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, GW7, p. 180.

³⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW 14,1, § 35.

disant qu'il n'est pas encore relation de l'esprit à lui-même³⁷. En disant cela, il indique qu'il reste entaché par une part de nature qui n'est pas reprise par l'esprit. La relation immédiate à soi doit ainsi se réaliser dans et par son autre. C'est en ce sens que l'absolue négativité qui donne à la dialectique hégélienne un sens positif n'est pas seulement rapport à l'autre, mais négation de la négation, relation à soi-même³⁸. C'est également en ce sens que Hegel voit l'essence de l'homme dans la relation (*Beziehung*) au divin³⁹, lequel est compris comme la négation de sa toute puissance immédiate (le Père) dans son autre (le Christ et sa mort) et comme retour à soi (Esprit saint).

La subjectivité de la substance, l'organisation de l'être comme rapport à soi-même, est donc moins le principe qui arraisonne la réalité que le résultat de l'élargissement de son soi à celui d'une communauté humaine formant un monde.

La critique de Henrich, qui rejoint la difficulté heideggerienne de lier subjectivité et ontologie, n'est toutefois pas la seule. La relation chez Hegel a été critiquée par la tradition analytique. Russell voit ainsi en Hegel un des pères fondateur du dogme des relations internes. Hegel critique certes les rapports extérieurs⁴⁰ et parle de l'essence comme d'une relation intérieure (*innere Beziehung*) pas encore posée comme tel⁴¹. Faut-il alors comprendre la doctrine du concept comme celle d'une relation interne posée comme telle ? La façon dont Hegel parle un peu plus loin d'une relation interne comme constituant cette identité concrète qu'est l'âme de la chose⁴² est pour le moins troublante.

Il s'agit toutefois de distinguer entre la relation interne que défend Hegel et les relations internes qu'on lui impute. En anglais, on ne dispose que d'un terme pour *Verhältnis* et *Beziehung*, celui de *relation*, si bien qu'on ne sait pas à quoi il faut rapporter l'idée de relation interne. S'il s'agit du fait que l'ensemble des relations existent par essence, sens qui est celui défendu par Russell, alors, il nous faut dire que l'idée de rapport intérieur (*das innere Verhältnis*) est un hapax dans la *Science de la logique*⁴³, dont l'importance ne doit pas être surestimée. Aux rapports intérieurs, il faut

³⁷ Hegel, *Encyclopädie*, GW 20, § 557.

³⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 11, p. 77.

³⁹ Hegel, *Encyclopädie*, GW 20, § 482, Anm.

⁴⁰ Voir Hegel, *Science de la logique*, trad. Jarczyk et Labarrière, Paris, Aubier, 1981, vol 1, p. 23, p. 102, p. 180, p. 329, p. 333, vol. 2, p. 222, vol. 3, 96, 351, 379.

⁴¹ Hegel, *Science de la logique*, trad. Jarczyk et Labarrière, vol. 3, p. 137.

⁴² *Ibid.*, p. 149.

⁴³ Hegel, *Science de la logique*, op. cit., p. 197 ; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 21, p. 203, trad. 223.

d'ailleurs opposer les rapports extérieurs sans lesquels l'intériorité des premiers ne se laisse comprendre.

Ce que Hegel défend, c'est l'idée d'une relation intérieure qui n'émane pas objectivement des choses, mais les articule subjectivement. Avec la *Beziehung auf sich*, il s'agit de reconstruire les concepts de façon à les inscrire dans un mouvement de se rapporter à soi et non de défendre l'idée que tout serait en relation, de sorte que l'on ne pourrait comprendre une chose que si on les comprend toutes. La *Beziehung* a ainsi, dans la multiplicité de sa sémantique, un côté subjectif que ne prend en compte la philosophie analytique qui par son parti quasi positiviste échoue à rendre compte des relations humaines autrement qu'en les réduisant à des rapports entre entités distinctes. L'autoréférentialité, comme le notait Apel, dans *Le logos propre au langage humain* est alors ce qui échappe au traitement analytique de la relation tel que le propose Russell⁴⁴.

L'opposition de Russell à Hegel part donc d'un malentendu. Russell fait comme si Hegel considérait la relation indépendamment du sujet pensant. On peut alors se dire que si Russell manque sa cible en affublant Hegel d'une conception naïve de la relation, c'est parce qu'il lit Hegel à travers l'idéalisme anglais et, en particulier, Bradley.

La connaissance de Hegel par Russell est certes lacunaire. Il connaît mieux Bradley qu'il considère péremptoirement comme un néohégélien. Ainsi ne voit-il, dans le concept de relation tel qu'il est développé dans l'idéalisme anglais, rien d'autre que l'expression de l'hégélianisme⁴⁵. Mais, là encore, il n'y a rien pour justifier l'attitude de Russell. D'une part, Bradley ne se fait nullement l'apologue de la relation interne, il est plutôt le pourfendeur de l'idée de relation quelle qu'elle soit⁴⁶. D'autre part, Bradley,

⁴⁴ K. O. Apel, *Le Logos propre au langage humain ou la portée philosophique de la théorie des actes de langage*, Paris, L'Éclat, 1994.

⁴⁵ Cf. B. Russell, *My Philosophical Development*, Londres, Allen & Unwin, 1959.

⁴⁶ C'est Russell qui forge l'image d'Épinal d'un Bradley défenseur des relations internes. Dès 1901, Bradley écrivait pourtant à Russell de façon univoque à ce sujet : « I don't hold that any relational system can be consistent, but contrariwise ». (F.H. Bradley, *Collected works of F. H. Bradley. Vol. 4. Selected Correspondence (1872-1904)*, Bristol, Thoemmes Press, 1999, p. 193). Il s'efforcera par la suite de souligner cette insuffisance de toute relation. « To take reality as a relational scheme, no matter whether the relations are 'external' or 'internal', seems therefore impossible and perhaps even ridiculous. » (F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon, 1914, p. 190). Comme Bradley semble l'indiquer dans son ultime article « Relations » auquel il travaillait avant que la mort ne le surprenne, la relation doit être à la fois interne et externe. « Every relation (unless our previous inquiries have led to error) has a connexion with its terms which not simply internal or external, must in principle be both at once » (F.H. Bradley, *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1935, p. 641). « An actual relation, we may remind ourselves, must possess at once both the character of a 'together' and a 'between', and, failing either of these, is a relation no longer. » (*Ibid.*, p. 644). « And a hard division, made anywhere between what is internal merely and what is external only, together with the

pour ce qui est de sa pensée de la relation, ne se réclame nullement de Hegel, qu'il admet ne pas maîtriser entièrement⁴⁷. A tout prendre en faisant de la relation une catégorie d'entendement propre à la pensée finie, il est plus proche de Kant que de Hegel.

Là où Hegel et Bradley se rejoignent, c'est dans l'idée que l'on ne peut commencer avec des termes indépendants qu'il s'agirait ensuite de lier. Les termes indépendants n'émanent que sur fond d'une réalité globale, ou tout est lié, mais rien n'est encore délié⁴⁸. Cet universel déparcellarisé ne signifie pas pour autant qu'on a affaire à un monisme⁴⁹. L'unité hégélienne qui constitue son point de départ ne se maintient pas en tant que telle, elle n'est pas exclusive, elle ne se réalise pas au détriment des différences, elle est plutôt conclusive. L'unité ne se maintient que dans un mouvement de reconstruction qui consiste à surmonter la différence. L'unité est ainsi une tâche qui n'est pas toujours relevée. Hegel remarque ainsi l'impuissance de la nature à tenir ferme les déterminations du concept, impuissance qui la pousse à donner lieu à une diversité sans fin⁵⁰.

Il reste que la lecture popularisée par Russell d'un Hegel défenseur de la relation interne qui aurait disséminé les traits jugés délétères de son supposé monisme dans l'idéalisme anglais a encore une influence. Afin de clarifier tout cela, il importait de revenir sur la question de la relation chez Hegel et de la mettre en perspective. Les différentes contributions de ce dossier sont issues d'une journée d'études organisée à l'Université Libre de Bruxelles le 16 mai 2014⁵¹. Elles entendent à la fois restituer la notion de la relation chez Hegel et en tirer les enjeux.

distinction anywhere drawn between (on the one hand) essence and (on the other hand) mere circumstance or mere matter of fact, cannot in the end be accepted. It may be justified in practice, I agree ; but it cannot, I must insist, be offered as anything which possesses ultimate truth and reality ». (*Ibid.*, pp. 646-647).

⁴⁷ « I fear that, to avoid worse misunderstandings, I must say something as to what is called "Hegelianism." For Hegel himself, assuredly I think him a great philosopher ; but I never could have called myself an Hegelian, partly because I can not say that I have mastered his system, and partly because I could not accept what seems his main principle, or at least part of that principle. I have no wish to conceal how much I owe to his writings ; but I will leave it to those who can judge better than myself, to fix the limits within which I have followed him. » (F.H. Bradley, *Principles of Logic*, London, Oxford University Press, 1883, p. IV.

⁴⁸ P-J. Labarrière, « La dialectique hégélienne », in : Jarczyk, Labarrière, *Hegeliانا*, Paris, Puf, 1986, pp. 92-93.

⁴⁹ Sur la question du monisme chez Hegel, voir G. Jarczyk, « Monisme Oui, monisme non », in P-J. Labarrière, G. Jarczyk, *Hegeliانا*, op. cit., pp. 347-361 ; voir également G. Lejeune, « Holismus und Atomismus. Die analytische Tradition im Lichte der Hegelschen Philosophie », *Hegel-Jahrbuch*, Berlin, De Gruyter, 2013.

⁵⁰ Hegel, *Encyclopädie*, GW 20, § 250

⁵¹ Aux différentes interventions de cette journée, j'ai joint un texte qu'Olivier Tinland a bien voulu rédiger pour l'occasion et deux traductions de Bernard Bosanquet, cet idéaliste anglais contemporain de Bradley et Russell.

L'excellente contribution de **Lu De Vos** reconstruit de façon exhaustive la place du rapport (*Verhältnis*) dans toute la *Science de la logique*. Il constate qu'il joue un rôle marqué dans la doctrine de l'être et dans celle de l'essence, mais qu'il disparaît, du moins en tant que titre de chapitre dans la doctrine du concept. Il se demande alors s'il n'y a pas une insuffisance du rapport et s'efforce de montrer comment le rapport est reconstruit, au sein de la doctrine du concept, dans un champ d'intelligibilité plus large. Il montre alors comment le rapport absolu est formellement reconstruit dans la subjectivité et matériellement reconstruit dans l'objectivité. Il montre ensuite, comment dans l'idée, la singularité signe l'insuffisance de tout rapport (*Verhältnis*) qui fait place à un mouvement de se rapporter (*sich beziehen*) dont l'ultime tonalité peut se traduire comme celle d'une relation (*Beziehung*) personnelle au divin.

On notera que si Lu De Vos montre comment, au terme d'une généalogie conceptuelle de la notion de *Verhältnis*, la *Beziehung* prend le relais, il ne montre pas que la notion de *Beziehung* est d'emblée présente dès l'être et apparaît d'emblée comme quelque chose de complémentaire à la *Verhältnis*. Par ailleurs, on notera que la *Beziehung* au divin ouvre l'espace d'une relation comprise comme religion (*religare*), religion pouvant d'ailleurs être entendu en un sens profane chez Hegel. Il y a ainsi non seulement une philosophie de la religion, mais aussi une religion de la philosophie chez Hegel. Pensons à certaines métaphores : « les rapports avec la philosophie sont comme les dimanches de la vie »⁵² ou encore « la lecture du journal est comme la prière du matin réaliste de l'homme moderne »⁵³. Il s'agit de recueillir le cours du monde dans l'intériorité d'un rapport à soi.

Dans ce recueillement, les rapports sont essentiels, ils apparaissent tout d'abord comme réciproques, mais cela échoue à rendre compte de la singularité de l'ensemble relationnel. Dire par exemple que « ce qui est rationnel est effectif (*wirklich*) ; et [que] ce qui est effectif est rationnel (*vernünftig*) »⁵⁴ ne permet pas encore de saisir la rationalité du réel ou la réalité du rationnel. La singularité nous échappe. C'est pourquoi, Hegel fait appel à un concept de *Beziehung* et plus spécifiquement de *Beziehung auf sich*. Il s'agit de redévelopper le réel sous la forme d'une relation à soi.

L'esprit est « un je qui est un nous et un nous qui est un je »⁵⁵ est un exemple de *Selbstbeziehung*. On remonte du « Je » au « Nous » qui le fonde

⁵² « Verkehr mit der Philosophie ist als der Sonntag des Lebens anzusehen. » (Hegel, *Vorlesungsmanuskript II (1816-1831)*, GW 18, p. 26)

⁵³ Hegel, *Schriften und Entwürfe*, GW 5, *Aphorismen der Jenenser Zeit*, n° 31.

⁵⁴ Hegel, *Principe de la Philosophie du droit* (trad. Kervégan), Paris, PUF, 2003, p. 104.

⁵⁵ « Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist » Hegel, *Phänomenologie*, GW9, p. 108.

et, à partir de celui-ci, on repense le « Je » dans sa complexité. La relation à un soi élevé à la puissance d'un « Nous » intègre alors le rapport à l'autre dans un processus dialogique autoréférentiel⁵⁶. La relation à soi, en tant qu'elle présuppose une insuffisance du soi originaire, l'élargissement à un « Nous » intégrant la perspective de l'autre, est logiquement opposée au monisme. Certes, la *Selbstbeziehung* concourt à penser l'unité de l'expérience, elle appartient à un cadre hénologique, mais elle n'est en aucun cas monisme. La tâche hénologique telle que Hegel l'entend est moins de tout réduire à un principe que de penser l'unité de l'expérience du sens, c'est-à-dire d'articuler la totalité sous le geste d'une relation à soi.

On notera que cette relation à soi n'exclut pas le *Verhältnis*. Hegel écrit ainsi dans ses leçons sur la philosophie de la religion que la relation sans rapport (*verhältnislose Beziehung*) n'est pas le tout⁵⁷, indiquant que le mouvement théorique de se rapporter à soi doit passer par la relation duale du rapport de mon moi à l'objectivité du monde. En bref, la relation à soi ne se trouverait que dans le recueillement du monde et ses rapports.

S'il est insuffisant, le rapport comme *Verhältnis* n'en joue pas moins un rôle majeur, notamment dans la transition de la logique objective à la logique subjective. C'est à celle-ci que s'intéresse **Gilbert Gérard**, qui fournit une analyse minutieuse du rapport absolu. En amont, le rapport essentiel est central dans la compréhension du phénomène. **André Stanguennec** en décrit le processus en montrant comment il s'inscrit dans le contexte de l'époque. Il montre notamment, à partir d'une comparaison avec Fichte, le potentiel intersubjectif que recèle l'analyse hégélienne.

Par là, l'on voit aussi que le concept hégélien de *Verhältnis* n'est pas sans pertinence pour penser la sphère de la vie éthique. **Louis Carré**, fidèle au mot de Hegel selon lequel il y aurait un « esprit logique » dans sa philosophie du droit, s'attache à retracer le rôle que joue le rapport dans l'éthicité. Sans chercher une correspondance terme à terme avec le traitement de la relation dans la logique hégélienne, il s'inspire toutefois du passage de la causalité à la réciprocité pour penser la relation des droits aux obligations qui constitueraient, selon lui, le fondement relationnel de la vie éthique chez Hegel.

Plus généralement, on notera, que la relation (au sens de *Verhältnis* ou de *Beziehung*) peut se laisser approcher par des concepts apparentés. Ainsi, l'idée d'organisme, qui, chez Hegel, décrit l'idée d'un tout organisé où les

⁵⁶ Voir, à ce propos, G. Lejeune, *Sens et Usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014.

⁵⁷ Hegel, *Vorlesungen über Religionsphilosophie* (Hg. Jaeschke), Hamburg, Meiner, 1983, Band 3, p. 226.

parties sont comme des membres peut nous donner une idée de ce que peut être l'absolu-relation au niveau de la sphère éthique. Comme le montre **Bernard Bosanquet**, dans son article sur la théorie hégélienne de l'organisme politique, Hegel dans sa pensée du tout social s'oppose clairement à l'idée de ce tout délié que serait l'agrégat ou encore à celle d'un Etat-Machine ne composant que sur la base de relations extérieures. Il y a ainsi dans l'idée d'organisme étatique, de vie éthique, l'idée majeure d'une *Beziehung auf sich selbst*.

Une autre théorie, traditionnellement liée à l'idée de relation est celle du cohérentisme. Elle est particulièrement importante au sein de l'idéalisme anglais, comme le montre le second article de Bosanquet qui est traduit dans ce dossier, et peut aussi, comme je le montre dans mon article, servir d'angle d'attaque pour clarifier quelques malentendus sur la sémantique relationnelle hégélienne.

Le fait de se tourner vers des problèmes aux résonances plus contemporaines peut parfois prendre des détours inattendus. C'est ce que fait apparaître, de façon de maître, **Olivier Tinland** qui nous montre comment en situant Hegel au sophiste, Protagoras, on dégage le terrain d'un dialogue renouvelé au penseur allemand. Il s'attaque à la question centrale du relativisme et se demande comment concilier l'absolutisme hégélien à une pensée de la relation ? Pour éviter le portrait bifrons d'un Hegel à la fois relativiste et absolutiste que l'on retrouve chez des auteurs comme Popper, il se propose d'éclairer la façon dont Hegel se positionne par rapport au principe *bien connu* selon lequel l'homme serait la mesure de toute chose. Sans prétendre clore le débat son article qui s'attaque aux trois dogmes du relativisme (réduction de l'intellectuel au sensible, réduction de l'être à l'apparaître et de celui-ci à l'apparaître pour une conscience) montre avec *brio* qu'en quelque sorte le sens de l'absolutisme hégélien, loin d'absolutiser dogmatiquement le relatif consiste à relativiser les prétendus absolus que forment les déterminations non-réfléchies. L'absolu, loin d'exclure le relatif, contiendrait comme son négatif la relativisation du relatif.⁵⁸

⁵⁸ Outre les différents intervenants qui ont participé au colloque dont voici les actes, il me faut ici remercier Jean-François Kervégan, Jean-Michel Pouzin, Emmanuel Renault, Jean-Renaud Seba et Pirmin Stekeler pour les échanges fructueux que nous avons eus sur la question.

**Le phénomène comme « relation essentielle »
dans la *Science de la Logique***

*Sa fécondité interprétative pour quelques autres textes de Hegel et de la
pensée allemande avant et après lui*

André Stanguennec
(Université de Nantes)

Dans la *doctrine de l'essence*⁵⁹, « la relation essentielle » (*die wesentliche Verhältnis*) assure la transition du concept de « phénomène »⁶⁰ à la catégorie de « l'effectivité » (*die Wirklichkeit*)⁶¹.

Tout d'abord, la transition du phénomène à la relation essentielle elle-même s'effectue par la considération du dualisme non dissipé qu'est le rapport de la loi au phénomène. Hegel fait valoir⁶² que le phénomène a, pour soi, deux côtés : l'un est celui de l'immédiateté extérieure ou du « non subsister » des éléments divers et multiples, le phénomène inessentiel ; l'autre côté est celui du phénomène comme demeurer, ou du « subsister », ce qui transparaît de façon permanente dans le phénomène, le subsister d'un rapport constant, d'un rapport qui est la loi ou « le phénomène essentiel ». Mais la relation entre les deux n'est pas elle-même vraiment « essentielle » puisqu'il semble que la relation fondatrice ou essentielle est celle qui fait dépendre le phénomène, en soi inessentiel, de la loi comme de son essence, tandis que la loi elle-même est apparemment indépendante de cette relation en sa réflexion en soi. Toutefois, cette dualité et cette unilatéralité contiennent une imperfection qui va être dépassée, de sorte que le résultat de ce dépassement sera la « dissolution du phénomène »⁶³. En effet, l'opposition extérieure d'un monde de l'existence réfléchi (celui de la loi) et d'un monde de l'existence immédiate (celui de l'apparition disparaissante

⁵⁹ Nous renvoyons à la *Science de la Logique, II*, en abrégé, WL, *La doctrine de l'essence*, édition de 1812, traduction par G.Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier-Montaigne, 1976. Nos citations des termes allemands renvoient au texte de la *Wissenschaft der Logik*, 1813, Zweiter Teil, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1963.

⁶⁰ Deuxième section de la doctrine de l'Essence : L'existence. Le phénomène. La relation essentielle.

⁶¹ Troisième et dernière section de la doctrine de l'Essence : L'absolu. L'effectivité. La relation absolue.

⁶² WL, II, p.182-183.

⁶³ *Ibidem*, p. 195-198.

du divers empirique) se résout en une identité parfaitement symétrique de leurs déterminations. En effet, d'une part, le monde des lois, précisément par ce qu'échappant au devenir, a aussi la forme d'une existence immédiate, étant fait d'une *pluralité* de lois qui restent extérieures et contingentes dans leur rapport entre elles⁶⁴, monde dont la seule raison d'être est dès lors sa relation à son autre, perdant par là son apparente essentialité et son autonomie. D'autre part, réciproquement, le monde phénoménal est lui-même constitué d'éléments qui se réfléchissent en soi par la médiation de tous les autres, ce qui constitue au fond une loi que se donne en lui-même ce monde supposé « disparaissant ». Il a donc au fond lui aussi son autonomie indépendante de celui des multiples lois. Dès lors, les deux mondes ont chacun pour soi exactement la même structure et sont, chacun pour soi-même, la réflexion en soi d'une autonomie médiatisée par la réflexion dans l'autre. Chacun des deux mondes est très exactement indépendant en soi dans sa dépendance à l'autre monde. Ce qui est donc maintenant présent, c'est une seule et même totalité structurale qui « se repousse de soi » en deux totalités, l'une, totalité réfléchie et l'autre, totalité immédiate, mais chacune est à vrai dire ce qu'elle est par la réflexion de son autre en soi, chacune est réfléchie *et* immédiate. On est donc passé, écrit Hegel, de deux « mondes », c'est-à-dire de deux tous dont le contenu de chacun était constitué d'éléments divers sans unité interne ni unité relationnelle essentielle avec l'autre monde, à deux « univers », c'est-à-dire à deux totalités parfaitement symétriques et co-ordonnées ayant une même structure et dont la relation, étant à la fois de correspondance externe et d'identité intérieure de leurs structures, est devenue l'essence elle-même. L'essence est ici relation en soi par la médiation de sa relation à l'autre et en conséquence cette relation est bien essentielle. Hegel distingue donc le concept de « monde » (*Welt*) à teneur encore métaphysique et dualiste (c'était le propre du phénomène) et celui d'« univers » (*Universum*), totalité rationnelle et relationnelle dont chaque moment est *uni* par un mouvement qui la tourne *vers* son autre en soi et hors de soi : uni-vers, *unus-versus*.

Toutefois, cette « relation essentielle » va être exposée dans le mouvement progressif de sa réflexion constituante, allant d'une réflexion à nouveau immédiate (la relation du tout et des parties), à une relation entièrement médiatisée (la relation de l'intérieur et de l'extérieur), en

⁶⁴ *Ibidem*, p. 196. L'Idée d'un système unifiant les lois d'entendement relève non de « l'unité d'entendement » mais de « l'unité de raison » (Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, B.383). Chez Hegel cette unité de la raison relève de la Logique *du concept*, celle des déterminations de l'universel, de la particularité et de la singularité et de « sa systématisation » spéculative (WL, III, p. 293), bien au-delà de la *Logique de l'essence* et même de « l'usage systématique de l'entendement » au sens de Kant (WL, III, p. 52).

passant par la relation médiatisante qu'est la relation de la force à son extériorisation. En fait, il s'agit là, pourrait-on dire, de trois « prises de vue » encore imparfaitement spéculatives qui demeurent celles de l'entendement dont on va montrer la nécessité et l'échec à se dialectiser : d'abord l'analyse de la matière en parties et sa recombinaison en un tout que l'on pourrait considérer comme le point de vue de la simple « description » (*Beschreibung*) ; ensuite, d'un point de vue non plus, dirait-on, « descriptif » mais plutôt « explicatif », la tentative d'expliquer les phénomènes par le recours à des forces qui nous remet dans une attitude semblable à celle de « l'explication » (*die Aufklärung*) que nous avons rencontrée plus haut sur un mode plus élémentaire, tautologique et circulaire, dans l'explication formelle à partir du « fondement »⁶⁵ ; enfin, la référence à une dualité de type métaphysique qui se fera véritablement très progressivement « compréhensive », celle de l'intérieur de l'essence et de l'extériorité de l'être, dualité dont on finira par convenir qu'elle se contredit à nouveau en une identité essentielle, non plus la différence de l'identité essentielle et de la différence ontique, mais l'identité de l'identité de l'essence et de la différence de l'être que réalisera « l'effectivité » (*die Wirklichkeit*), puis l'effectuation de la « la *relation absolue*, ou plutôt l'absolu comme relation à soi-même, *substance* »⁶⁶. On peut estimer que ces trois modes de dualités réflexives non résorbées correspondent à trois aspects de la réflexion éminemment présents dans la philosophie kantienne, comme nous le verrons plus nettement plus bas. En d'autres termes, comme l'écrit Hegel, « ce n'est pas encore l'unité réfléchie de cette identité et des existences autonomes qui est présente, pas encore la *substance* »⁶⁷. Cette unité, écrira-t-il, un peu plus loin, n'est encore qu'anticipée au terme de la dialectique de la relation essentielle, car la relation essentielle est « l'unification encore imparfaite de la réflexion dans l'être autre et de la réflexion dans soi » alors que « la compénétration parfaite des deux est l'effectivité »⁶⁸.

Les dialectiques de la description partitive du tout et de l'explication en termes de forces interactives, ne sont donc pas encore, comme l'écrit Hegel plus bas à propos de la contradiction entre l'extériorité monadologique et l'intériorité monadique, « élevées à des concepts spéculatifs »⁶⁹. Ces dialectiques mèneront pourtant à la compréhension effectivement spéculative de l'unité absolue de l'intérieur et de l'extérieur,

⁶⁵ Cf. WL, II, Remarque (La chose en soi de l'idéalisme transcendantal), pp. 111-116

⁶⁶ WL, II, p. 228.

⁶⁷ WL, II, p. 201.

⁶⁸ WL, II, p. 147.

⁶⁹ WL, II, p. 245.

c'est-à-dire à la catégorie de l'effectivité⁷⁰.

I.

On peut d'abord estimer que la relation du tout et des parties est une forme de la relation essentielle qui va se substituer avantageusement à la relation de la loi et des phénomènes. En effet, le tout est la raison qui fonde l'être des parties, mais, réciproquement, les parties sont ce sans quoi le tout ne serait pas ce qu'il est, relation essentielle apparemment satisfaisante d'un point de vue logique, de telle sorte, écrit Hegel que « chacune a en elle l'autre qui paraît » (*in ihr scheinen hat*)⁷¹. Pourtant, le logicien spéculatif n'a pas de mal à montrer l'insuffisance rationnelle et relationnelle de cette « relation » tout-parties. En effet, la totalisation des parties en un tout renvoie ici à une diversité inerte dont la composition relève d'un autre, d'une règle de composition émanant d'un tiers ou troisième terme. L'immanence du tout aux parties comme parties ne se donne donc pas à penser vraiment : « ce rapport [de totalisation] est seulement un moment extérieur au regard duquel elles sont en et pour soi indifférentes »⁷². C'est ici la reprise de la seconde antinomie cosmologique kantienne dans le contexte de l'essence qui illustre au mieux l'aporie de cette relation⁷³. Inversement, penser les parties comme divisions du tout en partant de lui, mène à la divisibilité à l'infini. Mais il n'y a plus alors de parties, puisque plus de parties simples comme le faisait remarquer Kant dans l'exposé de cette antinomie mathématique. Hegel exprimera cela en disant que la partie acquiert ainsi une autonomie puisqu'elle est elle-même un tout divisible : « la partie étant ainsi pour soi n'est plus partie, mais le tout »⁷⁴. En conséquence, si nous composons le tout en partant d'éléments absolument simples, ceux-ci ne sont pas en soi parties, puisqu'ils ne le sont que dans la composition, c'est-à-dire dans la totalité qui les constitue comme tels. La contradiction apparue dans le rapport du tout et des parties est que le tout ne l'est ni immédiatement ni par lui-même, mais par un tiers, ou une médiation extérieure tant aux parties qu'à ce qu'il sera comme résultat : la médiation

⁷⁰ Nous avons donné un résumé des grandes lignes dialectiques de la « relation essentielle » dans notre ouvrage, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997, p. 139-140.

⁷¹ WL II, p. 202.

⁷² *Ibidem*, p. 204.

⁷³ Cf. la *Remarque* sur cette antinomie, pp. 207-209 et déjà WL, I, Remarque 2 (Antinomie kantienne du caractère-limité ou -illimité du monde dans le temps et l'espace), p. 226-231. Sur les critiques hégéliennes des antinomies mathématiques, nous renvoyons à notre ouvrage, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985, p. 154-160.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 209.

n'est pas interne à la relation qui n'est donc pas vraiment essentielle ; réciproquement, la partie n'est partie ni immédiatement ni en elle-même, son unité totalisante étant seulement « un rapport posé, une *composition* extérieure qui ne concerne en rien ce qui existe de façon autonome »⁷⁵. En bref, la médiation unifiante ou la relation qui devait être interne, puisque supposée essentielle, s'avère extérieure aussi bien en partant du tout qu'en partant des parties. Il nous semblait que le tout avait en lui-même sa relation impliquée aux parties et réciproquement que les parties étaient par définition parties d'un tout, mais ce n'est nullement le cas. La médiation n'est pas un mouvement immanent et nécessaire allant d'un opposé à l'autre pour les unifier, de sorte que, écrit durement Hegel : « le tout et les parties est la relation dépourvue-de-pensée, à laquelle se laisse prendre d'abord la représentation »⁷⁶, ce pourquoi nous avons proposé de la nommer une « description » dans une approche en termes d'entendement perceptif, en vérité extérieure à la chose même : dans cette pensée représentative, le tout n'est pas essentiel, c'est un « agrégat mort et mécanique »⁷⁷.

Mais de cet effondrement du premier aspect de la relation essentielle, on peut tirer un enseignement fort fécond. Que manque-t-il et que faut-il en effet à cette relation pour devenir vraiment « essentielle », c'est-à-dire nécessaire et immanente en s'imposant d'emblée aux termes ? Il faut que le mouvement de l'extériorisation naisse à l'intérieur du tout et que réciproquement les éléments extérieurs aient aussi cette « force » de revenir s'intérioriser dans leur tout unifiant. Chaque terme doit avoir la « force » (*die Kraft*) de ce mouvement vers l'autre. Telle est l'avantage de la relation de « la force et de son extériorisation » qui semble résoudre l'aporie de la relation du tout et des parties : « *la force* passe dans *son extériorisation* et l'extérieur est quelque chose de disparaissant qui revient dans la force comme dans son fondement et qui n'est que comme porté et posé par elle »⁷⁸.

II.

On en vient donc à la seconde dialectique de la relation essentielle. C'est à présent la force, détermination dynamique, qui est la vérité exigée, dépassant provisoirement la contradiction essentielle du tout et des parties. La condition d'existence de la force est premièrement la matière ou la chose

⁷⁵ *Ibidem*, p. 208.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 209.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 210.

à laquelle elle est inhérente mais cet « être en elle », quoique nécessaire, est insuffisant, car la force est, deuxièmement et surtout, active. La pensée d'entendement tend ici à séparer le concept de matière et celui de force, comme s'il pouvait y avoir une matière sans force interne et une force intérieure, séparée et par là non matérielle, non immanente par essence à une extériorité. Leur co-appartenance ne serait alors pas nécessaire et la relation d'essentielle deviendrait à nouveau contradictoirement inessentielle. Pour éviter cette séparation de deux réalités extérieures l'une à l'autre dont la rencontre serait contingente et factuelle pour un entendement abstrait, il est nécessaire de penser autrement cette relation. Dans la *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie*⁷⁹ Hegel critique la mauvaise chosification ou réification du concept de « la détermination réflexive de force », « posée comme quelque chose qui est pour elle *étranger et contingent*, introduit en elle du dehors », introduit de l'extérieur dans la matière. Pour les forces spirituelles, il a fait, dans *La philosophie de l'esprit*⁸⁰, la critique de la théorie de l'analyse de l'esprit en facultés séparées entre elles et séparées des contenus supposés les mettre en activité dans une rencontre extérieure. A cette distinction des « facultés » (*die Vermögen*) mortes et vides, ne s'actualisant qu'en une réflexion extérieure et contingente, Hegel oppose la théorie aristotélicienne des puissances actives qui passent d'elles-mêmes à l'entéléchie en se rapportant organiquement les unes aux autres et à leur contenu. Or, de manière générale, c'est parce que la force est *active* qu'il faut rétablir l'unité nécessaire de la force et de sa matière ou de son contenu. En d'autres termes, la force est action de quelque chose dont elle est nécessairement la force active et de quelque chose sur quoi elle s'exerce nécessairement. Leur relation est alors rétablie comme « essentielle ».

Mais, du coup, cette autre chose n'est point dénuée de force, car en tant que réflexion de soi à partir d'un autre, la force est *sollicitée* à agir à partir d'une autre force, et celle-ci fait évidemment de même de son côté, elle est action de « solliciter » (*sollizitieren*)⁸¹. Logiquement entendue, l'interaction des forces est donc une « pré-supposition réciproque »⁸² dont le

⁷⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, titre abrégé en E, II, Philosophie de la nature, § 261, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 203.

⁸⁰ Hegel, E, III, Philosophie de l'esprit. L'esprit subjectif. L'esprit théorique, E, § 369, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, pp. 131-132

⁸¹ Kant affirmait déjà que « l'effet d'une force motrice en un instant sur le corps en est la *sollicitation...* », mais sans entrer plus avant dans la thèse d'une sollicitation réciproque des forces en relation. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. Remarque générale sur la mécanique, trad. J. Gibelin, Vrin, 1952, p. 142.

⁸² Hegel, WL, II, p. 213. Dans la *Philosophie de la nature*, E, II, § 264., Hegel rappellera que l'inertie physique est elle-même une tendance impliquant une « force » du corps «

dualisme est dépassé par la « sollicitation » réciproque⁸³. Les contenus des forces ne peuvent que s'échanger dans le jeu de cette sollicitation et les forces ne sont à la réflexion plus alors que des modalités d'une seule et même force puisqu'une circularité interactive les fait se communiquer. Ce n'est que dans leur existence posée que les forces apparaissent comme multiples, mais en réalité, cette existence est la réflexion d'une seule et même essence, de la force comme relation essentielle à soi médiatisée par son autre, cette fameuse relation essentielle que nous cherchons ici à déterminer plus précisément. Au sein de cette extra-position et multi-polarisation, c'est elle-même qui fait retour circulairement à soi dans sa présupposition réfléchie. La sollicitation n'est pas un agir de l'autre qui pénétrerait dans l'autre force en la détruisant ou ne ferait *seulement* que la refouler, mais ce qui la sollicite à être ce qu'elle est. Comme la force sollicitante est aussi bien sollicitée que sollicitante, elle est sollicitée à être sollicitante, et il y a cercle. De même qu'on ne pouvait pas penser la relation de la force à sa matière comme la rencontre contingente entre deux réalités extérieures, de même ici la rencontre entre les deux forces n'a rien de contingent.

Cette indissociabilité est particulièrement bien exprimée dans le passage correspondant de la *Phénoménologie de l'esprit*, celui de l'expérience de la figure « force et entendement » : « ce qui entre en scène en tant qu'Autre et qui la sollicite aussi bien à l'extériorisation qu'au retour en soi-même est, ainsi que cela se dégage immédiatement, *soi-même force* »⁸⁴ et plus bas, au sujet de la relation de sollicitation réciproque des forces, Hegel écrit : « elles ne sont pas en tant que des extrêmes qui retiendraient en eux, pris pour eux-mêmes, quelque chose de fixe, et qui n'ouvriraient qu'une propriété extérieure à la rencontre l'un de l'autre, en leur point médian et à l'endroit de leur contact »⁸⁵. La force est plutôt comme essence effective seulement dans son extériorisation interactive. Toutefois, dans le contexte phénoménologique, Hegel montre que la conscience va reformer et réformer sa projection d'un objet en soi distinct de la phénoménalité de la relation de la force devenue immanente aux phénomènes. La conscience d'objet en soi va être obstinément reformée par la conscience, en posant cet objet en soi, non plus comme force distincte de l'extérieur, mais comme un universel qui n'est pas celui du jeu des forces, puisqu'il est visé comme

inerte », celle de sa « gravité » centrée, « cette tendance qui constitue la nature du corps », p. 133.

⁸³ *Ibidem*, p. 214 et suivantes.

⁸⁴ *Phénoménologie de l'esprit*, parfois abrégé par nous en PHG, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 166.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 168.

« l'intérieur pur ou intérieur purement intelligible de toutes choses »⁸⁶, en d'autres termes en transposant la dualité des forces en un dualisme métaphysique généralisé. On pense évidemment ici à une certaine interprétation dualiste de la différence « chose en soi-phénomène » chez Kant, différence relative à deux points de vues distincts et complémentaires de la réflexion extérieure sur toute chose, tant dans le domaine théorique que dans le domaine pratique. On passe alors de la dialectique de la force et de l'entendement, qui est relative à une conscience encore physicienne en quelque sorte⁸⁷, à une dialectique du phénomène et du monde supra-sensible qui est une dialectique de la conscience purement réfléchissante ou métaphysique⁸⁸.

Avant de reprendre la dialectique purement logique de cette relation d'intériorité à extériorité, mentionnons une autre illustration possible de cette relation. C'est celle de l'énergie spirituelle qui se déploie dans l'interaction des consciences au sein de l'expérience de l'éducation. On pourrait partir de l'expression éducative de Rousseau dans l'*Émile* : « rentrons en nous-mêmes, ô mon jeune ami ! »⁸⁹. Il y a là une force d'expansion extérieure d'abord aliénée du jeune éduqué qui est, semble-t-il, refoulée par l'éducateur, mais ce n'est que pour mieux faire se révéler dans la conscience éduquée une relation essentielle à une nouvelle extériorité, toute intérieure cette fois, celle de l'instinct moral comme instinct divin : « conscience ! conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix »⁹⁰. Cet instinct ou sens moral est ce qui, de l'intérieur, élève l'homme au-dessus et à l'extérieur des choses et des bêtes, à l'image de Dieu, dont l'intériorité première est extérieure à celle de la nature. Et l'on pourrait dire que chez Rousseau, comme dans la relation de la force à son extériorité, c'est une seule et même force divine qui se déploie dans l'interaction morale entre l'éducateur et son éduqué Émile, déployant entre eux le sens intérieur de l'instinct divin. Et de Rousseau l'on passerait aisément – par Kant – à Fichte. Kant d'abord reprend de Rousseau la métaphore de la « voix céleste »⁹¹, mais l'écoute de celle-ci ne présuppose pas une intériorisation éducative, car elle est une donnée immédiate et un fait de la raison pratique, puisque c'est « la voix de la raison, si claire relativement à la volonté »⁹². Par ailleurs, le sentiment n'est pas un sens moral intuitif ou « instinctif »,

⁸⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁷ Dialectique qui a été développée pp. 160-169.

⁸⁸ Dialectique développée pp. 169-190.

⁸⁹ J.-J. Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, Livre IV.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Analytique des principes de la raison pratique, Scolie II du Théorème IV, § 8, trad. Fr. Picavet, Paris, PUF, 1943, p. 35.

⁹² *Ibidem*.

mais le respect pour la loi de la raison. C'est celle-ci qui parle intérieurement et dont les devoirs peuvent, seulement après réflexion, être considérés comme des ordres divins. Les relations de l'immédiateté et de la médiation s'inversent donc de Rousseau à Kant, puisque l'entente de la voix est médiatisée de façon éducative chez Rousseau, tandis que la présence de Dieu y est immédiate, alors qu'inversement, chez Kant, l'entente de la voix, étant celle de la raison *a priori*, est immédiate, tandis que c'est son origine divine qui est médiatisée après réflexion comme un postulat de la réflexion.

Chez Fichte, ensuite, notamment dans sa théorie de la sollicitation à l'agir dans la rencontre pratique des deux Moi, se constitue la sollicitation éducative. C'est par l'appel à la liberté d'autrui que l'éducateur sollicite l'éduqué, ce dernier réagissant à cet appel en développant, dans la réflexion commune avec son éducateur, une liberté qui s'autonomise rationnellement comme une raison concrète ou « communautaire ». En deçà même de ce processus éducatif théorique ou pratique de la raison, et plus originairement encore, c'est la constitution de la relation intersubjective en général qui s'effectue comme sollicitation réciproque des libertés entendues comme forces agissantes.

Un sujet libre ne peut se trouver contraint à agir en tant que libre par le choc d'une simple chose, car alors sa réaction serait celle d'une chose, ou de ce qu'il est en tant que non-Moi (son corps, sa sensibilité physique). Il ne peut être déterminé à agir comme force libre, que par un « choc » ou une « impulsion » qui doit lui laisser indubitablement son entière liberté de réaction. Ici la réceptivité (passivité) et la spontanéité (activité) sont unies, la réceptivité est celle de la spontanéité même de l'esprit. Fichte en tire la conclusion que ce « choc » ne peut venir d'une chose mais seulement d'un être également libre qui se trouve dans la même situation que le premier. Il faut donc, dans les termes de Fichte, que « l'action libre ne se laisse aucunement penser abstraction faite de la réaction à une action libre »⁹³. Dans cette relation, la tendance à l'agir libre est à la fois limitée (ainsi que dira Hegel « comme force en partie refoulée ») et, en même temps, « sollicitée » ou, dans les termes de Fichte cette fois, « appelée ». C'est donc la même liberté, universelle en moi et en autrui qui s'effectue dans l'interaction de l'auto-division et de l'auto-partition conceptuelle. Le concept d'humanité n'est donc nullement celui d'un individu ou d'une pluralité d'individus extérieurs, c'est celui d'un « genre » qui s'engendre dans l'interaction nécessaire des forces libres.

⁹³ J-G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, 1796, trad. A. Renaut, Paris PUF, p. 50.

De même, il n'y a, à vrai dire selon Hegel, qu'un seul contenu qui se développe dans l'interaction des centres de forces qui l'expriment sous des formes diverses. La « céleste voix » de Rousseau et Kant, est devenue chez Fichte la voix de l'appel et de la demande intersubjective humaine : « un appel adressé au sujet pour qu'il agisse selon une causalité libre »⁹⁴, ou encore : « l'appel à la libre spontanéité est ce que l'on nomme éducation »⁹⁵. Chez Fichte, la libre action réciproque à l'aide de concepts, en formant des connaissances communes, théoriques et pratiques, est le caractère propre de l'humanité comme « relation » à soi dans l'autre et relation à l'autre en soi-même. Cette structure relationnelle nous semble correspondre à celle qu'établit ici Hegel. De ce point de vue, et dans le prolongement de cette thématique éducative, l'éducation à la raison, comme développement de l'intersubjectivité libre et autonome, n'est rien d'autre que la « force » d'une seule et même liberté de la raison se développant dans l'éducateur déjà éduqué. Au contact de celui qu'il éduque, il réfléchit et explicite extérieurement le contenu rationnel et le réintériorise en soi. Ainsi, l'éducateur est aussi bien éduqué par celui qu'il éduque. L'identité de structure entre cette relation éducative et la logique de la sollicitation mutuelle chez Hegel nous semble patente. Pourtant, ni dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie* sur Fichte ni dans ses propres *Écrits pédagogiques*, Hegel ne mentionne ce rapprochement⁹⁶.

Si nous reprenons le cours logique de la dialectique hégélienne, il apparaît qu'à travers l'interaction des forces, c'est une seule et même essence qui, d'intérieure à soi, s'extériorise en multiplicité de forces interactives et se réintériorise. La force, par ce dédoublement, fait sans cesse retour à soi, enrichie, pourrait-on dire, de son extériorité dédoublée. C'est en ce sens qu'est posée « l'infinité de la force »⁹⁷. Elle n'est rien d'autre que cette négation de la négation des moments finis de son extériorité. La vérité de cette dialectique étant l'infinité d'une seule et même essence extériorisée et réintériorisée sans résidu d'altérité, c'est cette adéquation de l'intérieur et de l'extérieur qui doit être alors pensée.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁹⁶ Dans la *Differenzschrift* de 1801, la réciprocité des libertés était mentionnée, mais c'était pour mieux faire valoir la limitation des libertés sous une loi qui ne les développe pas mais les contraint à se limiter et donc à se supprimer en partie de l'extérieur pour pouvoir coexister: « la liberté doit se supprimer elle-même pour être liberté » (Lasson, p.65, trad. Méry, Vrin, p. 130). Voir aussi la critique de la définition kantienne du droit dans les *Principes de la philosophie du droit* § 29, Remarque, qui est pour l'essentiel la même.

⁹⁷ Hegel, WL, II, p. 216-217.

Chez Hegel, la figure conscientielle qui correspond à cette interactivité des forces se retrouve évidemment dans cette relation essentielle qu'est la relation de reconnaissance réciproque des consciences de soi. Or, à la différence de ce qu'elle était chez Fichte, cette relation n'est pas immédiatement celle de l'éducation réciproque des consciences par la médiation du langage de l'appel sollicitant, mais la relation de reconnaissance tentée *d'abord* dans la lutte à mort des consciences pour se prouver à elles-mêmes la vérité de leur certitude de la liberté, ou de la *force* de leur élévation au-dessus de la vie, force spirituelle qui cherche à s'extérioriser dans le milieu de la vie, en tant qu'énergie du penser ou du pur Moi. Certes, ce devenir extérieur de l'intériorité subjective et ce devenir intérieur de l'extériorité objective n'adviennent, comme chez Fichte, que dans la rencontre de deux sujets ou de deux moi. Mais c'est d'abord le risque de perdre la vie pris par chacun, en sollicitant agressivement le même risque chez l'autre, qui est d'abord la mise à l'épreuve de cette certitude dans un combat. On sait que cette première forme de l'interaction, médiatisée par la lutte à mort, échoue. Ou bien les deux adversaires vont jusqu'au bout et la mort empêche la reconnaissance ; ou bien l'un renonce à la lutte, ce qui signifie que la peur de la mort et le désir de vivre l'emportent chez lui sur le désir de se montrer libre, et sa conscience devient esclave de la conscience du maître qui ne la reconnaît pas à égalité.

C'est pourtant dans le contexte de la servitude que va se développer la *seconde* médiation, réussie, de la reconnaissance interactive et éducative : la « culture » (*Bildung*) dans les termes hégéliens. Les consciences serviles s'éduquent et se transmettent les concepts rendant possible la transformation du monde par le travail imposé par le maître, et l'éducation à la raison concrète ou communautaire se fait par eux. Pour le dire dans les termes de la *Logique* des forces s'extériorisant et se réintériorisant, le travail, par la médiation de l'interdit de consommer l'objet, refoule la force expansive du désir et ce refoulement est la condition d'une intériorisation de la force de la pensée, puis de son extériorisation dans la forme conceptuelle de l'objet travaillé où elle se réfléchit de manière essentielle : « le travail, en revanche, écrit Hegel, par opposition à la lutte ou à la consommation de l'objet, est un désir réfréné, un disparaître arrêté, ou encore il forme et cultive »⁹⁸. On retrouve bien le thème fichtéen de la raison communautaire s'effectuant à travers l'interaction des forces spirituelles mettant à leur service les forces corporelles pour une fin qui les dépasse. On peut dire que l'esprit est déjà présent, « un je qui est un nous et un nous qui est un je » (*Ich, das Wir, und*

⁹⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, éd.cit., p. 209.

Wir, das Ich ist).⁹⁹. Mais la dialectique hégélienne n'est pas celle de Fichte : elle passe par l'auto-négation ou l'échec de l'identité de l'entendement dans son opposition seulement extérieure des deux forces ou des deux consciences dans la lutte et, saisissant sa contradiction, elle est négation de sa propre négativité, bonne négation seconde d'une mauvaise négation première, bonne infinité d'une mauvaise infinité retombant dans la finitude ou la borne des provocations guerrières à l'infini.

Dans le contexte logique hégélien initial que nous retrouvons, a été néanmoins mise en place l'exigence d'une unité de la force et de son extériorisation dédoublée en un troisième terme, et cela, même si cette unité n'est encore que présomptive ou provisoire, à titre d'exigence de la réflexion.

III.

En réalité, avec cette troisième dialectique, celle de la relation essentielle de l'intérieur et de l'extérieur, nous nous acheminons vers « l'effectivité » (*die Wirklichkeit*) en tant qu'anticipation lointaine de « la substance » et Hegel expose à présent l'unité de l'intérieur (la réflexion dans soi) et de l'extérieur (la réflexion en un autre) comme des moments ou formes de « la Chose absolue » (*die absolute Sache*)¹⁰⁰. L'unité dégagée au terme de la dialectique des forces se généralise en une détermination universelle de l'essence. C'est bien la reconnaissance d'une seule et unique force se déployant dans la réciprocité de ses extériorisations et faisant retour à soi, enrichie de son déploiement, qui nous a mis sur la voie de cette unité de l'intérieur et de l'extérieur, de façon plus générale et plus compréhensive. Bien que non nommés, il s'agit pourtant, ici encore, du moins au début de cette troisième dialectique, de deux « points de vue » abstraits et complémentaires sur une même réalité, d'une vue « prise et tenue » et « cet acte de tenir fermement la forme, écrit Hegel, est en général le contenu de la détermination »¹⁰¹. C'est en une référence quasi-explicite à ces abstractions unilatérales de la réflexion extérieure d'entendement que Hegel peut dire que ce qui est considéré comme *seulement* un intérieur est par cela même extérieur à l'extériorité de la chose en et pour soi et qu'inversement, quelque chose qui est posé comme étant *seulement* extérieur n'est posé ainsi que *de l'intérieur* d'une pensée formelle abstraite, en une intériorité par là extérieure à l'extériorité objective de la chose.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 199.

¹⁰⁰ WL, II, p. 218.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 220.

Il est vrai que la critique dialectique d'un intérieur posé séparément de son extérieur et se renversant contradictoirement lui-même en extérieur, est bien différente selon que l'on a affaire au contexte d'une expérience de la conscience phénoménologique ou à un déploiement purement conceptuel, sans mention d'une expérience de la conscience d'objet. Dans ce cas, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut par anticipation, il s'agit du passage de la conscience, opposant le monde intérieur supra-sensible au monde extérieur des phénomènes, passage qui assure la transition, à partir de la dialectique des forces, à la conscience de soi. La conscience finit par reconnaître que l'intériorité vide et séparée de la chose intelligible n'est rien d'autre que la projection de sa propre intériorité vide elle-même, qui ne s'apercevait pas d'abord dans cette même intériorité qu'elle posait comme extérieure à elle. C'est ce que finit par comprendre la conscience qui s'aperçoit comme se projetant illusoirement dans un intérieur intelligible extérieur à son intelligence, alors que c'est seulement elle qui, par ses concepts d'entendement, constitue l'intelligibilité totale du phénomène, et devenant conscience de soi dans l'autre, c'est-à-dire en lui : « or les deux extrêmes, écrit Hegel dans *La Phénoménologie*, l'un étant celui de l'intérieur pur, l'autre étant celui de l'intérieur regardant dans cet intérieur, sont venus à coïncider, et, de même qu'eux en tant qu'extrêmes, de même le moyen terme lui aussi, en tant que quelque chose d'autre qu'eux a disparu »¹⁰². Ce moyen terme, relais extérieur entre l'intériorité de l'intérieur purement intelligible et l'intériorité subjective de la conscience, n'était autre que le phénomène lui-même en son extériorité fondée. Son essence ou son fondement est à présent reconnu comme l'intelligible que l'entendement lui-même y développe par ses concepts en une réflexion de soi dans son autre. On est alors passé de la conscience d'objet (prétendument certaine sans conscience de soi) à la conscience de soi, comme vérité de cette conscience d'objet.

De même, dans le contexte de la *Logique de l'Encyclopédie*¹⁰³, Hegel critique l'idée que dans l'intérieur de la nature on ne pénètre pas et que nous ne connaissons que son écorce extérieure, comme il est dit dans un célèbre poème d'Albrecht von Haller¹⁰⁴ qu'admirait d'ailleurs Kant¹⁰⁵ : « Dans

¹⁰² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, éd. cit., pp. 189-190.

¹⁰³ Hegel, E, I, § 89, éd. de 1817, Remarque, éd. cit., p. 229.

¹⁰⁴ Albrecht von Haller (1708-1777), physiologue, naturaliste et poète suisse, écrit cela dans son *Essai de poèmes suisses* ; il s'agit du poème *La fausseté de vertus humaines*.

¹⁰⁵ Kant cite élogieusement son *Ode sur l'éternité* (1763) dans la première *Critique* à propos de l'impossibilité de la preuve cosmologique. De même qu'il admirait dans le même esprit la profondeur de l'inscription du temple d'Isis, la divine Mère Nature, inscription rappelée par le mathématicien Segner : « je suis tout ce qui est, était et sera, et aucun mortel

l'intérieur de la nature ne pénètre aucun esprit créé, trop heureux s'il a saisi seulement son écorce extérieure ». À cette distinction elle-même extérieure de l'intérieur et de l'extérieur de la nature, il faut opposer, écrit Hegel dans sa *Philosophie de la nature* cette fois¹⁰⁶, l'intériorité vraie ou infinie de la nature qui est un intérieur s'extériorisant à même ses particularités et se réintériorisant à partir d'elles. L'intérieur de la nature n'est pas une surnature transcendante mais le fait de surmonter pour soi son extériorité par soi. Au mot dualiste et poétique de von Haller, Goethe a répondu dans un poème cité et admiré par Hegel dans l'Addition au § 246 : « Ô philistin ! Puissiez-vous ne pas rappeler un tel mot », s'exclame Goethe, et il ajoute : « en tout lieu nous sommes dans l'intérieur, la nature n'a ni noyau ni écorce, elle est tout d'un seul coup »¹⁰⁷. Toutefois, au-delà de leur commune critique du dualisme (de von Haller et de Kant), l'unité et l'identité totales de l'intérieur et de l'extérieur de la nature, n'a pas exactement le même sens pour Goethe et pour Hegel. Pour Goethe, ici disciple de Spinoza, l'unité de la nature est absolument substantielle et auto-suffisante, et l'esprit n'est qu'une excroissance de la nature elle-même. Le poser comme une négation autonome de la nature est une illusion malsaine, à l'instar de cet esprit de Méphisto : « je suis l'esprit qui toujours nie (*Ich bin der Geist der stets verneint*) »¹⁰⁸. N'oublions pas son mot à Eckermann : « je suis bien sûr que plus d'un esprit atteint de dialectique pourrait trouver sa bienfaitante guérison dans l'étude de la nature »¹⁰⁹. Quant à Hegel, c'est bien pour lui l'esprit qui est la vérité de l'intériorité extériorisée de la nature, car, mise à part la nature organique et vivante constituant l'ultime effort de la nature pour s'intérioriser dans son extériorité de façon adéquate, seul l'esprit achève le mouvement intériorisant du concept que la nature présente de façon encore aliénée, sans pouvoir surmonter totalement la contradiction de son intérieur et de son extérieur, de sa nécessité et de sa contingence¹¹⁰.

Revenons donc du contexte de la nature à notre contexte logique. Dans le contexte purement logique, la différence spirituelle, constitutive de la conscience caractéristique de la *Phénoménologie* ayant été dépassée dans la présentation du processus purement catégorial, tout se joue au plan de

n'a levé mon voile », *Critique de la faculté de Juger*, § 49, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p.146, note 1.

¹⁰⁶ E, II, § 246, Addition.

¹⁰⁷ Goethe, *Poème*, inséré dans le Livre I, Cahier 3, de sa *Contribution à la morphologie*, publié en 1820.

¹⁰⁸ Goethe, *Faust I*, I trad. fr. H. Lichtenberg, Paris, Aubier, 1932, p.44.

¹⁰⁹ Goethe, *Conversations avec Eckermann*, trad. fr. J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p.547.

¹¹⁰ Sur cette divergence irréductible entre Goethe et Hegel, cf. notre *Philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 2011, p. 71-72.

l'objectivité conceptuelle, sans plus de référence aux positions de la conscience. Il s'agit seulement des supposées nécessités de la logique d'entendement d'un côté et de la logique spéculative qui en montre les contradictions internes, et en prend heureusement le relais. Dire que l'intérieur n'est pas l'extérieur et que l'extérieur n'est pas l'intérieur mène à des contradictions, dans l'exacte mesure où ces positions prétendues purement logiques mais néanmoins unilatérales se renversent en leurs contraires. Mais cette identité de renversement, n'est pas encore l'identité spéculative d'un développement de l'un en l'autre et de l'un par l'autre. L'identité de renversement ou de « passage » (*Übergang*) est une identité dialectique inférieure, eu égard à l'identité spéculative de « développement » (*Entwicklung*) du concept qui n'est plus simple passage dans l'autre, ni même simple réflexion essentielle, mais différenciation de l'universel dans ses divisions reprises en soi. Or, l'unité de l'intérieur et de l'extérieur en vertu de laquelle l'intérieur est l'intérieur *de* cet extérieur et l'extérieur l'extériorité *de* cet intérieur, cette unité, dont la formulation est certes vraie, est encore ici visée formellement comme « une unité négative qui les noue en un point simple mais encore dépourvu de contenu¹¹¹ ». Elle confine à la tautologie. Cette unité n'a encore ici aucun contenu subsistant, car aucun moyen terme substantiel ne médiatise les deux extrêmes. Le soi du Concept, dont on peut penser qu'il est dans l'ordre de la *Logique* l'équivalent du soi de la conscience de soi médiatisant l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, se fait ici encore attendre, ou bien, dans les termes de Hegel, il n'est ici qu'anticipé.

Dans la *Remarque*¹¹², Hegel anticipe en effet explicitement la nature du contenu qui fera l'unité des deux comme « la Chose même » ou « la base ». Celle-ci sera bien le concept comme universalité concrète, mais « elle n'est pas encore présente (*vorhanden*) » écrit-il¹¹³. La relation essentielle sera dépassée comme relation de réflexion et sera devenue relation comme « l'activité de développement » (*Entwicklung*)¹¹⁴. Celui-ci est un mouvement d'auto-division, d'auto-partition de l'universel dans sa particularité, et d'auto-réunion à soi du Concept universel en acte. Les déterminations de l'universel, du particulier et du singulier seront alors agissantes et constituantes. Hegel rappelle que tout développement conceptuel qu'il soit naturel, spirituel ou scientifique, commence par une unité virtuelle (Aristote disait « en puissance »), non actuelle, état dans

¹¹¹ WL, II, p. 221.

¹¹² *Ibidem*, p. 221-222.

¹¹³ *Ibidem*, p. 221.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 222.

lequel la Chose est seulement « dans son concept », mais n'est pas encore pour soi ou n'est pas son concept comme concept « effectif »¹¹⁵. Effectif, il l'est seulement dans l'acte de conception où concevoir, c'est engendrer du dedans ses déterminations. De la sorte, penser l'intérieur immédiat comme puissance, et le fixer en une abstraction réifiée, c'est penser une relation où la chose est encore extérieure à elle-même, n'étant pas revenue en soi à partir de son propre développement. Ainsi l'enfant, comme l'homme en puissance ou l'homme seulement intérieur, est encore extérieur à l'humanité vraiment accomplie. Cette remarque¹¹⁶ de la *Logique* est un écho du passage correspondant de la Préface à *La phénoménologie* : « si l'embryon est bien *en soi* un homme, il ne l'est toutefois pas *pour soi* ; pour soi, l'homme ne l'est que comme raison cultivée qui a *fait* d'elle ce qu'elle *en soi*. *C'est seulement cela qui est l'effectivité* de cette raison »¹¹⁷. On notera la référence au concept d'effectivité comme vérité de l'intériorité abstraitement extérieure de l'en soi.

Nous en sommes venus en effet au seuil de l'effectivité, puisqu'à l'exigence seulement formelle et vide de l'unité identique de l'intérieur et de l'extérieur se substitue (en une reprise du dynamisme de la force, d'ailleurs) l'activité même de l'essence qui, de puissance, va se produire en acte et engendrer par elle-même l'unité des deux. Cet « en puissance » (cf. *l'en dunamei* d'Aristote) n'est pas en effet seulement une possibilité abstraite pour une pensée extérieure ; cette possibilité abstraite sera exposée plus bas dans la constitution de l'effectivité comme son premier moment modal où elle est « seulement possibilité » (*nur Möglichkeit*)¹¹⁸ et dans sa *pauvreté indigente eu égard à sa dimension de puissance active*. Or nous nous trouvons ici dans la sphère de l'Essence comme totalité en cours d'effectuation d'elle-même. Autrement dit, en termes aristotéliens, cette puissance est la puissance active, dynamisant sa propre *énergeia*. C'est pourquoi, dans la Préface à la *Phénoménologie*, immédiatement à la suite du passage sur l'embryon et l'enfant, Hegel mentionne la conception de la finalité interne chez Aristote : « Aristote détermine la nature comme le faire conforme à un but ; le but est ce qui est immédiat, *en repos*, mais ce qui, non mû, est soi-même moteur, ainsi est-ce un sujet »¹¹⁹. Certes, l'intérieur en soi est « en repos » mais il ne s'agit pas de l'immobilité vide et morte de la simple « possibilité » comme « modalité » selon un entendement abstrait, il

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 223

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Hegel, PHG, éd. cit., p.71.

¹¹⁸ Hegel, WL, II, Contingence ou Effectivité, possibilité et nécessité formelles, p.248-255.

¹¹⁹ Hegel, PHG, p. 71.

s'agit d'une tendance au développement de soi de la Chose même, ou encore de la pulsion, du *Trieb* conceptuel.

Après celui de l'enfant, un autre exemple est donné dans la *Remarque* : Dieu, en tant que puissance seulement intérieure, n'est pas Dieu en vérité, mais Dieu est seulement alors comme une Nature, non réfléchi en soi, un esprit seulement en sommeil. Car Dieu en vérité est une essence infinie posant son immédiateté naturelle, posant donc lui-même sa présupposition, et retournant de celle-ci à lui-même « comme esprit »¹²⁰. Cet exemple est aussi un écho de la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, dans laquelle Hegel écrit que le besoin de représenter l'absolu comme sujet le fait d'abord exprimer comme un sujet infiniment parfait qui est à l'intérieur de soi et immédiatement comme « l'Éternel ou l'ordre moral du monde »¹²¹. Mais dans ces formules, note Hegel, n'est pas exprimé, «le mouvement consistant à se réfléchir en soi-même »¹²². Ainsi, concernant la spiritualité de Dieu comme sujet, « c'est là en même temps ce qui n'est ici qu'anticipé »¹²³.

Hegel avait souligné, à propos de « l'infinité de la force » que la réflexion essentielle « est essentiellement (activité) réagissante, *contre soi* »¹²⁴. Et en effet, toute vraie effectuation de soi ou effectivité active est d'abord une négation de soi, une lutte combative et critique contre sa propre intériorité inerte ou contre sa première et mauvaise négation. L'essence se réalise dans l'existence, étymologiquement pourrait-on dire dans « l'ek-sistance », d'une tenue ou « stance hors de soi » par soi-même, sans laquelle la puissance resterait envisagée comme une simple possibilité. L'existence effectue l'essence et réciproquement l'existence n'est effective que parce qu'en elle c'est l'essence qui transparait ou mieux qui se révèle à même elle. Un tel « se révéler » (*sich offenbaren*), après le « paraître » (*scheinen*) de l'essence comme réflexion purement intérieure, puis « l'apparaître (*erscheinen*) dialectique du phénomène, advient à présent comme le « se manifester » ou « se révéler » (*sich offenbaren*), ce qui sera la dialectique de l'effectivité. *Chacun des deux moments est la totalité des deux*, l'identité immédiate se médiatise avec soi par la détermination de sa différence extérieure, mais réciproquement cette forme se médiatise avec soi par la médiation de son identité simple avec l'essence, puisque c'est l'identité de l'essence active qui est le fondement de la relation entre les divers moments de l'extériorité ou de l'existence. La relation essentielle, devenue pleine réciprocité, est, par là, devenue l'effectuation en acte de

¹²⁰ WL II, p. 223.

¹²¹ PHG, éd. cit., p. 71.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*, p. 72.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 216.

l'essence, c'est-à-dire l'effectivité vraie, « *l'unité de l'essence et de l'existence* »¹²⁵.

¹²⁵ WL, II, p. 227.

De l'absolu au concept
L'absolu comme « rapport absolu »
dans la *Science de la logique* de Hegel

Gilbert Gérard
(Université Catholique de Louvain)

A la mémoire de Bernard Mabille

La dialectique de ce que Hegel caractérise comme « rapport absolu » (*absolute Verhältnis*)¹²⁶ constitue un moment clé dans sa logique, celui où celle-ci opère le passage de la logique objective, comprenant logiques de l'être et de l'essence, à la logique subjective ou logique du concept¹²⁷. Il convient de commencer par préciser cette localisation du rapport absolu dans l'architecture globale de la logique hégélienne.

Comme Hegel l'indique dans l'Introduction de la *Science de la logique*, celle-ci se déploie tout entière dans *l'élément du concept*, elle est de part en part « science du penser pur »¹²⁸ tel que spéculativement ressaisi dans son *unité* foncière avec l'être, il constitue la vérité même, « *la vérité, telle qu'elle est sans voile en et pour soi-même* »¹²⁹. Ceci ne signifie toutefois pas que cette unité conceptuelle soit dès lors purement indifférenciée ; il ne s'agit pas d'une unité abstraite, « morte [et] non-motrice »¹³⁰, mais bien d'une unité « vivante » et « concrète », qui se meut et se développe, et qui, comme telle, inclut simultanément en elle la *différence*

¹²⁶ *Verhältnis* peut se traduire aussi bien par relation que par rapport. Nous retenons, à la suite de Bernard Bourgeois, la traduction par « rapport », réservant relation pour rendre l'allemand *Beziehung*.

¹²⁷ Comme on le sait, une double division structure la logique hégélienne telle qu'elle s'expose dans la *Science de la logique*, dite Grande Logique : une division *binnaire* en logique objective et logique subjective et une division *ternaire* en logiques de l'être, de l'essence et du concept. Ces deux divisions se recoupent dans la mesure où la logique objective comprend les logiques de l'être et de l'essence, tandis que la logique subjective correspond à la logique du concept.

¹²⁸ *W 5*, p. 57 ; *SL I*, p. 40. On trouvera en fin d'article la liste des œuvres de Hegel que nous citons, ainsi que les traductions françaises consultées, avec la liste des abréviations utilisées. Signalons une fois pour toutes que nous nous sommes systématiquement référé au texte allemand et que nous avons modifié la traduction existante là où cela nous paraissait nécessaire.

¹²⁹ *W 5*, p. 44 ; *SL I*, p. 27.

¹³⁰ *W 5*, p. 57 ; *SL I*, p. 40.

des moments qu'elle unifie, pensée et être, concept et réalité ou encore sujet et objet. Il convient toutefois alors de bien comprendre à son tour le sens de cette différence : elle ne saurait plus être conçue comme celle de deux entités étant chacune pour soi et subsistant séparément, à la façon dont elle figurait au sein de la conscience encore en défaut de la vérité – soit cette conscience commune dont la *Phénoménologie de l'esprit* a réfléchi le laborieux cheminement vers la vérité -, mais bien comme *interne à l'unité du concept*, c'est-à-dire comme ce que celle-ci, portant en elle-même sa propre division ou son propre « jugement » (*Urteil*)¹³¹, pose à partir d'elle-même et en quoi, comme unité vivante, elle se développe en se différenciant, de sorte qu'être et pensée ne sont ici, en leur différence, rien d'autre que les « formes »¹³² de ce développement foncièrement un du concept qui va, tour à tour, se poser, en tant que « concept total »¹³³, dans la forme de l'être, puis dans celle de la pensée : là, enseigne Hegel, donc dans la forme de l'être, il se pose et se développe comme « concept étant » qui est seulement « en soi » et forme comme tel l'objet de la logique objective, tandis qu'ici, dans la forme de la pensée, il se pose comme « concept étant pour soi », c'est-à-dire comme concept proprement dit, et forme alors l'objet de la logique subjective.

Nous pouvons, à la lumière de ces indications concernant la structure générale de la logique hégélienne, préciser la localisation du rapport absolu et mettre en relief la position clé qu'il y occupe : ce qui se joue en lui, c'est la transition du concept encore implicite et latent, tel qu'il se produit dans la forme de l'être (et sous laquelle tombe également l'essence, pour autant qu'il s'agit en elle de « l'être passant à l'être-dans-soi du concept »¹³⁴), au concept en tant que tel, c'est-à-dire, comme le précisera Hegel au début de la logique subjective, à « la vérité elle-même »¹³⁵, telle qu'elle y sera advenue. Mais ceci ne suffit pas encore, car le rapport absolu, en tant qu'il accomplit cette transition décisive, s'intègre lui-même dans une catégorie

¹³¹ W 5, p. 56 ; SL I, p. 39. Hegel entend ici *Urteil*, dont la traduction courante est « jugement », à partir de son étymologie, selon laquelle il signifie *partage* ou *division originaires* : il est ce dans quoi, originellement, c'est-à-dire *de lui-même*, le concept se partage.

¹³² W 5, p. 58 ; SL I, p. 40.

¹³³ W 5, p. 58 ; SL I, p. 41.

¹³⁴ W 5, p. 58 ; SL I, p. 41. La position de l'essence au sein de la logique est à vrai dire ambiguë : elle relève encore, comme on vient de le voir, de la logique objective, mais forme en même temps « une sphère de la médiation » entre l'être et le concept comme tel. Autrement dit, la définition de sa position varie selon que l'on se réfère à la structure binaire ou ternaire de la logique hégélienne.

¹³⁵ W 6, p. 244 ; SL III, p. 32. Certes, la logique tout entière est, comme science du concept, la présentation de la vérité. Mais il appartient à cette vérité de tout d'abord se déployer sous la forme de l'être et donc comme vérité encore implicite ou en soi, avant de pouvoir se poser en tant que telle dans sa forme appropriée.

plus englobante qui est celle d'*effectivité* (*Wirklichkeit*), dont il constitue le troisième et dernier moment. Poursuivant notre travail de repérage, il convient de brièvement caractériser cette dernière.

L'*effectivité* est une des catégories de la logique hégélienne qui a été le plus maltraité et qui est cependant l'une des plus importantes. Elle a été régulièrement prise – et cela dès le vivant de Hegel – pour un simple équivalent de « réalité », au sens de la réalité commune telle qu'elle forme le corrélat immédiat de l'expérience, ce qui a induit les pires malentendus quant à la signification de la philosophie hégélienne dans son ensemble et de sa philosophie politique en particulier. Hegel s'en est lui-même ému à propos de l'interprétation qui a pu être donnée de la fameuse formule de la Préface des *Principes de la philosophie du droit* : « *Was vernünftig ist, das ist wirklich ; und was wirklich ist, das ist vernünftig* » (« Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel »)¹³⁶, faisant valoir, dans le paragraphe 6 des éditions de 1827 et 1830 de l'*Encyclopédie*, qu'il importe de différencier « ce qui du vaste empire de l'être-là extérieur et intérieur n'est qu'*apparition* (*Erscheinung*), passager et insignifiant, et ce qui mérite en soi véritablement le nom d'*effectivité* »¹³⁷, et renvoyant sur ce point à sa Logique où, écrit-il, « j'ai traité aussi de l'*effectivité* et l'ai différenciée exactement non seulement aussitôt du contingent, qui a bien aussi une existence, mais, pour plus de précision, de l'être-là, de l'existence et d'autres déterminations »¹³⁸. De fait, si suivant l'indication de Hegel, on se tourne vers les pages que sa Logique consacre à l'*effectivité*, on observe que s'il s'agit bien en elle d'être ou de réalité, c'est cependant un être tout à fait spécifique et d'un niveau ontologique bien supérieur à celui de la simple réalité commune. Avec l'*effectivité*, nous avons en effet affaire à l'être tel qu'il se trouve totalement pénétré et investi par l'essence, se définissant dès lors par « l'*unité de l'essence et de l'existence* »¹³⁹, entendons, comme le précise Hegel, par leur « compénétration parfaite »¹⁴⁰. Or un tel niveau d'être, loin de pouvoir être le fait d'une simple réalité quelconque, est et est uniquement celui de l'*être par soi* tel qu'il constitue la caractérisation traditionnelle de l'*absolu* : Dieu seul est « véritablement effectif », déclare en ce sens le paragraphe 6 de l'*Encyclopédie* auquel nous nous référons¹⁴¹.

¹³⁶ W 7, p. 24 ; PPD, p. 129. Les traductions françaises de cette formule n'ont rien arrangé, dans la mesure où elles traduisaient régulièrement *wirklich* (effectif) par « réel ». Il a fallu attendre la traduction de Jean-François Kervégan des *Principes de la philosophie du droit* (PUF, 2013, 3^{ème} édition) pour obtenir une traduction enfin correcte.

¹³⁷ W 8, p. 47 ; E I, p. 168.

¹³⁸ W 8, p. 48 ; E I, p. 169.

¹³⁹ W 6, p. 186 ; SL II, p. 199.

¹⁴⁰ W 6, p. 125 ; SL II, p. 130.

¹⁴¹ W 8, p. 47 ; E I, p. 169.

Bref, l'effectivité nous met en présence du mode d'être propre de l'absolu, soit un être dont l'essence même est l'être et qui est en vertu de sa propre essence dans la plus stricte indistinction ou indifférenciation des deux. Aussi bien l'absolu constitue-t-il le premier moment de l'absolu dans la *Science de la logique*¹⁴². Mais si Hegel reprend ainsi sous l'appellation d'effectivité la notion traditionnelle de l'absolu, c'est pour aussitôt la *problématiser* en la *dialectisant*, car, ainsi qu'on va le voir, son effectivité, c'est en fait ce qui, réfléchi jusqu'au bout, va entraîner l'absolu au-delà de sa notion traditionnelle et le faire ainsi seulement parvenir à ce qu'il est en vérité.

Le premier pas de cette problématisation consiste à faire ressortir le caractère *déterminé* de l'absolu tel qu'en son effectivité essentielle il vient d'être ressaisi comme compénétration parfaite de l'essence et de l'existence. De prime abord, pareille compénétration, dans laquelle toute différence entre essence et existence est abolie, voue l'absolu à la plus stricte indétermination, le rendant rebelle à toute espèce d'*exposition réfléchissante* qui ne peut que lui demeurer entièrement extérieure. Tel est le constat devant lequel s'arrête le concept traditionnel d'absolu qui le ramène à une « identité massive simple »¹⁴³. Mais en réalité, à bien examiner la situation, pareil absolu est au contraire foncièrement déterminé, car du simple fait d'être *posé* comme identité strictement indéterminée, c'est-à-dire d'être *qualifié* comme tel, il est en vérité déterminé : « L'absolu [étant] seulement en tant qu'identité absolue, il est *déterminé*, à savoir comme [quelque chose d'] *identique* »¹⁴⁴ ; et par conséquent, il se trouve *d'emblée* inscrit dans le mouvement de son exposition réfléchissante, dont le processus d'extériorisation et de manifestation, loin de lui être extérieur, est au contraire « son faire *propre* »¹⁴⁵. Tel est le retournement décisif que Hegel induit à même la catégorie d'absolu : à l'inverse de l'identité compacte, sur laquelle glisse et où s'annule toute espèce de détermination – soit, selon l'expression fameuse de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, « la

¹⁴² Comme cela a été noté de multiples parts, la version abrégée de la logique dans les différentes éditions de l'*Encyclopédie* omet ce premier moment. Sans doute cela tient-il en partie à la nécessité de condenser. On remarquera toutefois, plus fondamentalement, qu'avec l'absolu tel qu'exposé dans le premier moment de la *Science de la logique*, on n'a pas encore affaire à « l'effectivité proprement dite » (W 6, p. 186 ; SL II, p. 200), laquelle n'intervient qu'avec son deuxième moment, d'ailleurs intitulé : « L'effectivité », mais seulement à son concept encore abstrait. Il va sans dire que cela ne signifie en aucune façon que l'*Encyclopédie* renoncerait à voir dans l'effectivité le mode d'être de l'absolu, mais bien qu'elle le ressaisit directement dans son effectivité concrète ou « proprement dite ».

¹⁴³ W 6, p. 187 ; SL II, p. 201.

¹⁴⁴ W 6, p. 190 ; SL II, p. 204.

¹⁴⁵ En d'autres termes, il n'est d'absolu que dit, posé et réfléchi *comme* absolu, fût-ce pour le poser et le réfléchir comme indicible et inconnaissable. C'est le propre de la naïveté de tout dogmatisme d'ignorer ce fait à tous égards premier.

nuit dans laquelle, comme l'on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires »¹⁴⁶ -, il est en vérité un absolu qui, *directement*, s'expose et se manifeste, un absolu qui, à vrai dire, n'est rien d'autre que manifestation de soi, c'est-à-dire l'*acte* de sa propre extériorisation, et comme tel seulement véritablement effectif. C'est ce caractère intrinsèquement déterminé de l'absolu que Hegel va alors s'employer à développer à travers un examen serré des notions d'*attribut absolu* et de *mode de l'absolu*, au cours duquel il entre en débat avec Spinoza qui constitue l'un de ses principaux interlocuteurs dans son étude de l'effectivité. De ce débat, que nous ne pouvons détailler ici, retenons simplement qu'à l'inverse de Spinoza, Hegel privilégie le *mode* et situe en lui le véritable terrain de l'effectivité de l'absolu, car c'est seulement avec la *finitude* avérée du mode que l'absolu assume véritablement sa détermination, que par conséquent il s'extirpe proprement de son identité à soi indifférenciée de départ, conquiert une extériorité réellement consistante et se fait authentiquement effectif. Avec le mode, on est passé sur le terrain de l'effectivité « proprement dite » de l'absolu, alors que jusqu'ici on n'avait affaire qu'à son concept abstrait¹⁴⁷.

Mais si l'absolu, en se faisant mode, c'est-à-dire en *se niant* dans la finitude propre à celui-ci, a bien conquis l'élément de sa véritable effectivité, il reste à examiner comment pareille effectivité est à même de témoigner de l'absolu et de l'incarner, en d'autres mots, de constituer proprement *son* effectivité. Tel est ce qui forme l'enjeu du deuxième moment de la dialectique de l'effectivité : après celui qui nous a fait assister au passage de l'absolu dans l'effectivité du mode, celui qui va nous mettre en présence du *retour de l'absolu* au sein de cette effectivité et de sa *réappropriation* de celle-ci. Examinons rapidement cette deuxième phase de la dialectique de l'effectivité.

En se réalisant au sein du mode, l'effectivité de l'absolu s'est extériorisée dans l'*être*, elle est devenue *un effectif existant* et se trouve comme telle « dans la détermination de l'*immédiateté* »¹⁴⁸. Prenons-y toutefois garde, il ne s'agit nullement d'y voir un simple *être-là* ou une simple *existence*, qui correspondent à des niveaux d'être ici dépassés et traités antérieurement dans le développement de la Logique¹⁴⁹, ce qui nous

¹⁴⁶ W 3, p. 22 ; *PhE*, p. 68.

¹⁴⁷ Cf. ci-dessus note 17.

¹⁴⁸ W 6, p. 202 ; *SL II*, p. 218.

¹⁴⁹ L'*être-là* (*Dasein*) a été traité dans la logique de l'être, premier livre de la *Science de la logique*, où il formait le deuxième moment de la *qualité* : il correspondait à ce titre à l'un des degrés les plus pauvres, les plus immédiats du développement logique. Quant à l'*existence* (*Existenz*), elle relevait pour sa part de la logique de l'essence, où elle formait déjà une première unification de l'essence et de l'être, mais sans parvenir à la pleine et parfaite compénétration qui caractérise l'effectivité.

entraînerait dans la confusion ruineuse que nous avons vu Hegel dénoncer dans le paragraphe 6 de l'*Encyclopédie*. Nous sommes en effet en présence d'un *effectif*, c'est-à-dire d'une existence qui est en elle-même porteuse de l'essence, en stricte unité avec celle-ci, et qui, à ce titre, manifeste l'absolu : le mode est « la *manifestation propre* » de l'absolu, souligne Hegel¹⁵⁰. En même temps toutefois, pour autant qu'elle a la forme d'un existant immédiat, pareille manifestation ne saurait être directement adéquate ; elle *se présente*, dans l'immédiateté étante qui la caractérise, comme ce qui a son essence *en dehors d'elle* (ce qui revient à dire qu'elle l'a, implicite, au-dedans d'elle-même), se trouvant dès lors en déficit par rapport à son effectivité essentielle, qu'elle contient assurément en elle, mais sans pouvoir l'exprimer pleinement. Formulée dans l'élément du mode, c'est-à-dire en termes de *modalités*, dont Hegel entreprend ici l'examen spéculatif, la situation est telle qu'on a un *effectif* qui, tout en étant en lui-même sa *possibilité*, a cependant cette possibilité sienne comme quelque chose qui lui est extérieur, la *relation* essentielle qui soude l'une à l'autre effectivité et possibilité résidant dans la *nécessité*, laquelle constitue donc le registre dans lequel apparaît et s'exprime ici l'absolu. Nous pouvons, sur cette base, préciser ce qui va former l'enjeu de la dialectique qui va se développer : progressivement réintégrer la possibilité au sein de l'effectivité, de telle manière que l'effectif existant de départ finisse par se rendre égal à son effectivité essentielle. Cette dialectique va donner lieu à la production de trois formes de nécessité : formelle, réelle et absolue, correspondant aux différentes étapes du retour de l'absolu au sein du mode et de sa manifestation en lui.

Il ne saurait être question d'entrer ici, si peu que ce soit, dans le détail infiniment complexe de cette reprise hégélienne de la problématique des modalités, où s'amorce, en lien étroit avec le développement de la nécessité sous ses différentes formes, la question du statut logique de la *contingence*. Loin d'y voir en effet ce qui est exclu par la nécessité, Hegel l'envisage au contraire comme part intégrante de celle-ci, comme telle indissociable de son développement, et ce jusque dans la *nécessité absolue* elle-même, sur laquelle nous allons quelque peu nous attarder, car elle constitue la transition au *rapport absolu*, troisième et dernier moment de la dialectique de l'effectivité, qui forme l'objet de notre étude.

La nécessité, en tant qu'elle est ce qui scelle l'unité de l'effectivité et de la possibilité, constitue donc la dimension à même laquelle l'absolu s'effectue au sein du mode. Tout d'abord cependant, la nécessité ainsi caractérisée se présente, ainsi qu'on vient de le voir, comme extérieure au

¹⁵⁰ W 6, p. 201 ; SL II, p. 217.

mode considéré dans son effectivité purement étante, plus exactement comme son intériorité ou son en-soi non réfléchi, qui dès lors se présente comme extérieur à lui¹⁵¹. A partir de là, la dialectique de la nécessité consiste à montrer comment, pas à pas, cette nécessité tout d'abord extérieure et qui, comme telle, ne fait que s'appliquer formellement à l'effectivité immédiate du mode en induisant en lui l'alternance indéfinie de l'effectif et du possible, c'est-à-dire la contingence¹⁵², finit par investir intégralement son contenu déterminé en se posant effectivement en lui. La nécessité, telle qu'ainsi elle se pose et se rend effective à même l'effectivité déterminée du mode, constitue ce que Hegel appelle la *nécessité absolue*. En elle, en effet, l'effectivité est pleinement unifiée avec sa possibilité, en stricte coïncidence avec elle, et d'une telle effectivité absolument nécessaire, on dira par conséquent qu'*elle est parce qu'elle est*¹⁵³, voulant par là signifier qu'elle a en elle-même, dans son être même, son propre fondement. Aussi bien pareille effectivité, dite à son tour absolue, se présente-t-elle comme totalement subsistante et « *libre* »¹⁵⁴ : enclose en elle-même, reposant absolument sur soi et dès lors strictement indifférente à l'égard de l'autre, sans autre relation avec lui que strictement contingente. On reconnaît là la physionomie classique de la *substance absolue*. Celle-ci forme-t-elle donc, aux yeux de Hegel, l'expression accomplie de l'absolu ressaisi dans son effectivité principielle, c'est-à-dire en tant que compénétration parfaite de l'essence et de l'existence ? La réponse à cette question décisive est non, et par elle Hegel prend en fait congé du concept classique de l'absolu, c'est-à-dire de l'absolu conçu comme l'être nécessaire par soi, qui n'en constitue plus pour lui l'expression la plus aboutie. C'est que si, avec pareil absolu, on a bien affaire à l'effectuation de l'unité absolue de l'être et de l'essence, elle ne s'y produit cependant, en tant que gouvernée par la seule nécessité, que comme une unité *simple et immédiate* des deux¹⁵⁵, dans laquelle, comme dit Hegel, l'essence se trouve

¹⁵¹ Toujours chez Hegel, l'intériorité non réfléchie se traduit directement par une extériorité non maîtrisée.

¹⁵² La contingence (*Zufälligkeit*) est caractérisée par Hegel comme « le retournement posé, non-médiatisé (*das gesetzte, unvermittelte Umschlagen*) de l'intérieur et de l'extérieur ou de l'être-réfléchi-en-soi et de l'être l'un dans l'autre » (*W 6*, p. 206 ; *SL II*, p. 222), soit, en termes moins abstraits, comme le basculement immédiat et brutal de l'effectivité dans la possibilité et réciproquement. On se reportera sur ce point à l'ouvrage de Bernard Mabile, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 177 sq.

¹⁵³ Cf. *W 6*, p. 215 ; *SL II*, p. 230.

¹⁵⁴ *W 6*, p. 216 ; *SL II*, p. 231. On peut ici parler d'une liberté *autarcique*, qui n'est pas pour Hegel la liberté véritable.

¹⁵⁵ Hegel note, aux différents niveaux de réalisation de la nécessité, que l'unité de l'effectivité et de la possibilité qu'elle noue n'est qu'une identité positive simple et immédiate, qui est *pour cette raison* intrinsèquement solidaire de la contingence.

« enfermée »¹⁵⁶ dans l'être, comprimée et figée en lui, le régime de la nécessité étant en effet encore toujours celui de l'*être*¹⁵⁷, en l'occurrence de l'essence enclose et étouffée dans l'être. Or l'essence, ressaisie en vérité, est au contraire ce par quoi, loin de pouvoir ainsi se clore sur lui-même, l'être se trouve – dès lors essentiellement – *en rapport à l'autre que soi*, elle est donc ce qui le contraint à s'ouvrir à cet autre et qui, par sa *négativité*, le pousse au *paraître*, en l'extirpant de soi pour le faire s'exposer et se réfléchir. Il importe de bien voir comment opère cette contrainte de l'essence à même l'effectivité substantielle absolue à laquelle on a ici affaire : d'une part, elle est ce qui fait « irruption »¹⁵⁸ en elle, advenant comme quelque chose d'autre, d'extérieur à elle qui la nie et qui, par rapport à son autonomie substantielle, se présente comme une nécessité « *aveugle* »¹⁵⁹ strictement contingente ; d'autre part cependant, la substance absolue étant l'être nécessaire, qui comme tel possède par devers soi l'essence, mieux : qui *est* directement son essence, il s'ensuit que dans cette altérité contingente qui l'accable, elle est en fait « *rappor*t à soi-même »¹⁶⁰. Ce qui nous amène au *rappor*t absolu, c'est-à-dire à l'absolu tel que dans son effectivité principielle il se présente désormais comme rapport, dont la première figure est, comme on le comprend aisément à partir de ce qui vient d'être développé, le *rappor*t de *substantialité* comme rapport de la substance aux accidents.

Nous voici enfin parvenus à ce qui forme l'enjeu principal de cet exposé, le rapport absolu, lequel se développe tour à tour comme rapport de substantialité, rapport de causalité et action réciproque. Impossible, une fois de plus, de s'engager ici dans le détail de ces différents rapports. Nous allons toutefois tenter d'en dégager les structures essentielles afin de mener à ce qui constitue notre objectif ultime, la transition *via* le rapport absolu de l'absolu au concept en tant que tel.

Partons pour ce faire du résultat auquel nous venons d'aboutir, à savoir que le rapport de substantialité, qui met en présence substance et accident, doit être entendu comme rapport à soi, de sorte que dans la contingence des accidents, la substance *se rapporte à elle-même*. Ceci veut tout d'abord dire qu'il ne faut pas concevoir – classiquement – l'accident comme ce qui, du dehors, viendrait simplement affecter la substance en la parasitant en vertu d'un genre d'être qui serait totalement différent de celui

¹⁵⁶ W 6, p. 216 ; SL II, p. 231.

¹⁵⁷ Avec la nécessité, on est encore toujours dans la logique objective.

¹⁵⁸ W 6, p. 216-217 ; SL II, p. 231-232. Le terme allemand est *hervorbrechen*, qui signifie apparaître en perçant, surgissant, sortant brusquement.

¹⁵⁹ W 6, p. 215-216 ; SL II, p. 231.

¹⁶⁰ W 6, p. 217 ; SL II, p. 232.

de la substance, celle-ci ne constituant alors pour sa part que le simple substrat inerte des accidents. Concevoir les choses de la sorte reviendrait en effet à rabattre régressivement l'être de la substance sur l'être pur et simple. Or si la substance constitue bien encore un être – si elle forme même, comme dit Hegel, « l'être en *tout* être »¹⁶¹ -, il s'agit toutefois d'un être spécifique relevant de la sphère de l'effectivité, c'est-à-dire de l'être essencié et réfléchi en soi. Plus précisément, la substance est, comme on l'a vu, l'effectivité absolue, qui est parce qu'elle est, ayant comme telle en elle-même la ressource de son être qu'elle pose à partir de soi – elle est, écrit Hegel de façon concise, « l'être-posé de soi »¹⁶² -. Ce qui renvoie à une conception *dynamique* de la substance, à ce que Hegel nomme son « *actuosité* »¹⁶³, soit un *agir* réflexif qui constitue l'être de la substance et en vertu duquel elle est essentiellement *ex-position* ou *manifestation* de soi. Or pareille manifestation extériorisante est précisément ce qui se produit comme accidentalité et elle est comme telle de l'ordre du *paraître* (*scheinen*).

Il faudrait pouvoir ici évoquer la dialectique du *Schein*, telle que Hegel la développe au début de la logique de l'essence¹⁶⁴. Retenons simplement qu'il y joue sur l'ambiguïté du mot *Schein*, qui signifie aussi bien *parution* qu'*apparence*. Nous avons en effet ici affaire à un paraître, c'est-à-dire à une manifestation, qui n'est encore qu'apparence, dans la mesure où en elle, l'essence se manifeste *sans encore véritablement sortir d'elle-même*, sans donc véritablement s'extérioriser et s'inscrire dans l'être, mais en ne faisant que paraître abstraitement en elle-même. Bref, le paraître comme *Schein* ne donne lieu qu'à ce que nous pourrions appeler une manifestation faible, faute d'une véritable *différence*, d'une *séparation* effective d'avec soi, car, comme Hegel le notait déjà en 1801 à Iéna, « apparaître et se scinder, c'est tout un »¹⁶⁵. Or c'est précisément à une telle manifestation faible que donne lieu le paraître de la substance à même les accidents. Ceux-ci, de par leur contingence qui les rend instables et éphémères – continuellement surgissant et disparaissant -, n'offrent aucune *résistance* à l'action de la

¹⁶¹ W 6, p. 219 ; SL II, p. 236.

¹⁶² « *das* [...] *Gesetzsein ihrer* » (W 6, p. 219 ; SL II, p. 236). A la différence de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, nous estimons que par « *ihrer* », Hegel désigne la substance et non l'être et la réflexion dont elle est l'unité et que la phrase concernée doit dès lors se traduire : « La substance, en tant que cette unité de l'être et de la réflexion, est essentiellement le *paraître* et l'*être-posé* de soi ».

¹⁶³ W 6, p. 220 ; SL II, p. 237.

¹⁶⁴ Cf. le premier chapitre de la logique de l'essence, intitulée « L'essence comme réflexion dans elle-même ». On pourra sur ce point se reporter au commentaire de Philippe Soual, *Intériorité et réflexion. Etude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 59 sq.

¹⁶⁵ W 2, p. 106 ; PP, p. 147.

substance qui, en l'occurrence, « n'est pas active *contre* quelque chose, mais seulement contre soi en tant qu'élément simple dépourvu de résistance »¹⁶⁶. Autant dire qu'en dépit de son actuosité intrinsèque, la substance n'est pas encore véritablement active, son agir s'apparente, comme le note Hegel, au « *calme venir au jour d'elle-même* », soit un agir dans lequel elle ne sort pas véritablement d'elle-même pour *réellement* s'opposer à soi et être, dans cette opposition seulement, c'est-à-dire de façon authentiquement active, auprès de soi. Aussi bien Hegel clôture-t-il son examen du rapport de substantialité en observant que la puissance identitaire de la substance ne laisse place à aucune « différence *réelle* »¹⁶⁷, qu'il n'y a par conséquent là aucun véritable rapport et que, par suite, la substantialité ne saurait constituer l'accomplissement de l'effectivité absolue en son effectualité primordiale.

Changement de décor avec le *rapport de causalité*, où, cette fois, la *différence* va s'affirmer au sein du rapport absolu et, avec elle, la qualité de *rapport* de ce dernier. Mais, comme on va brièvement le voir, cela va prendre du temps, le rapport de causalité se présentant tout d'abord comme strictement accidentel, à ce titre encore sous la coupe du rapport de substantialité.

La transition de la substantialité à la causalité s'opère en faisant valoir la substantialité intrinsèque des accidents, car, comme on l'a vu, ils sont bien part intégrante de la réflexivité caractéristique de la substance. Or dans cette nouvelle configuration, la substance n'apparaît plus comme ce qui simplement absorbe identitairement ses accidents en elle, mais bien comme ce qui, *à partir d'elle-même*, donc *originellement*, les *pose activement vis-à-vis de soi* comme autant de déterminations dont elle se différencie et par la médiation desquelles elle se rapporte *négativement* à soi¹⁶⁸. Comme telle, elle se définit comme *cause – Ursache* (littéralement, « *Chose originare* », comme le notera explicitement l'*Encyclopédie*¹⁶⁹) - confrontée à elle-même comme à son *effet (Wirkung)*. Ainsi globalement caractérisé, le rapport de causalité va faire l'objet d'un long développement passant tour à tour par l'examen de la *causalité formelle*, puis de la *causalité déterminée* et enfin de l'*action et réaction*, dans lequel il faut voir un renforcement progressif de

¹⁶⁶ W 6, p. 220 ; SL II, p. 237.

¹⁶⁷ W 6, p. 221 ; SL II, p. 238.

¹⁶⁸ On a donc ici l'émergence du *négatif* dans le rapport à soi de la substance qui était jusqu'à présent entièrement et uniquement positif, se nouant sans l'intervention d'aucune altérité, mais détruisant au contraire directement celle-ci.

¹⁶⁹ La substance comme cause (*Ursache*) « est la *Chose originare (ursprüngliche Sache)* » (W 8, § 153, p. 297 ; E I, p. 400).

l'effet jusqu'à ce que, finalement, la causalité passe entièrement en lui. On se limitera ici à quelques brèves remarques concernant ce développement.

Au niveau de la causalité formelle tout d'abord, Hegel commence par mettre en relief le caractère *identitaire* de la relation cause-effet. L'effet se détermine entièrement à partir de l'*action* de la cause comme « *Chose originaires* »¹⁷⁰, il est ce dans quoi la cause se pose comme cause, se fait donc *effectivement* cause en y déployant son activité causale, de sorte que pas plus qu'il ne saurait y avoir d'effet sans cause, il ne saurait davantage être question de cause sans effet : la cause « doit agir (*muss wirken*) »¹⁷¹, c'est-à-dire nécessairement produire son effet. Bref, il n'y a là qu'« Une actuosité »¹⁷² qui est à l'œuvre et c'est par conséquent *le même* qui se répète dans la cause et dans l'effet, là comme ce qui se pose, ici comme ce qui est posé. D'où il résulte que la différence de la cause et de l'effet tend à s'éteindre, comme dit Hegel¹⁷³, ou plutôt qu'elle se dénonce comme strictement *formelle*, sans incidence sur la teneur de *ce qui* transite en elle et qui se présente dès lors comme une stricte « *immédiateté* qui en regard du rapport de cause et effet est indifférente, et l'a en elle extérieurement ».

Sur cette base, le passage au deuxième moment de la causalité, la causalité déterminée et finie, se comprend de soi. Hegel est particulièrement prolix à son propos, sans doute parce qu'il s'agit là, comme il le signale¹⁷⁴, du type de causalité spécialement familier à l'entendement et que celui-ci ne cesse de mettre en oeuvre dans son explication des phénomènes. Elle s'inscrit dans le prolongement immédiat de ce qui vient d'être dit au sujet de la causalité formelle, en ce sens qu'elle se présente comme foncièrement *analytique et tautologique*¹⁷⁵, ceci étant bien entendu affirmé contre la conception kantienne de la causalité en tant que synthétique *a priori* : le *contenu* sur lequel elle porte demeure en elle strictement *immédiat et inchangé*, n'y fonctionnant que comme le *substrat* permanent et inerte du rapport, comme Hegel l'illustre par différents exemples¹⁷⁶ ; on y explique le même par le même. C'est, on le comprend, tout spécialement ici que Hegel met en évidence le caractère contingent et accidentel d'une telle causalité. Ce qui ne veut toutefois pas dire que la dialectique de la causalité déterminée se borne à reprendre celle de la causalité formelle ; dans la

¹⁷⁰ Cf. note précédente.

¹⁷¹ W 6, p. 224 ; SL II, p. 241.

¹⁷² W 6, p. 223 ; SL II, p. 240. La majuscule est de Hegel.

¹⁷³ Cf. W 6, p. 225 ; SL II, p. 242.

¹⁷⁴ Cf. W 6, p. 226 ; SL II, p. 242 sq.

¹⁷⁵ Cf. W 6, p. 226 ; SL II, p. 242.

¹⁷⁶ La pluie comme cause de l'humidité, le pigment comme cause de la couleur, le sentiment intérieur comme cause d'une action, le choc exercé par un corps comme cause du mouvement d'un autre corps (cf. W 6, p. 226-227 ; SL II, p. 243).

mesure où avec elle la causalité se trouve à présent appliquée à un *contenu déterminé*, elle suit une tout autre trajectoire. Nous ne pouvons détailler ici l'examen extrêmement subtil et complexe auquel se livre Hegel de la situation et du comportement de ce contenu, d'une part de son *action* (ou, plus exactement, de sa *réaction*) par laquelle il ne cesse d'*interrompre* le rapport causal dans lequel il se trouve engagé¹⁷⁷, et, d'autre part, de la conséquence qui en résulte, à savoir que la causalité déterminée finit par déboucher sur le *mauvais infini* de la régression indéfinie de cause en cause et/ou de la progression indéfinie d'effet en effet¹⁷⁸. Ce qu'il importe toutefois de noter, c'est que le mauvais infini auquel aboutit ainsi la causalité déterminée constitue le point de vue auquel se tient « la réflexion finie »¹⁷⁹, mais qu'il autorise une autre lecture, une lecture spéculative, qui est celle qui va ouvrir l'accès au troisième et dernier moment de la dialectique de la causalité, l'action et réaction.

Cette autre lecture, c'est celle qui montre dans ce qui se présente, à titre de contenu déterminé, comme le substrat immédiat du rapport causal, à même lequel celui-ci se déploie extérieurement et indéfiniment, ce qu'*en réalité* la causalité *pose elle-même comme sa présupposition*, requise par le déploiement *effectif* de son agir causal. Telle est la causalité comme « faire *présupposant* »¹⁸⁰. Ce qui donne lieu à une nouvelle configuration du rapport de causalité, qui, d'une part, sort son agir de son formalisme initial, qui n'a jusqu'ici cessé de le poursuivre, et qui, d'autre part, dégage du même coup son contenu de sa situation de simple substrat immédiat et indifférent pour le révéler comme part intégrante du rapport causal. Cette configuration est celle dans laquelle la causalité *se dédouble* dans le vis-à-vis d'une *substance active* s'opposant à elle-même en tant que *substance passive*¹⁸¹, de telle sorte qu'à terme l'agir causal de la première sur la deuxième, en laquelle elle pose son effet en lui faisant *violence* – une violence qui est l'expression de la *consistance* de la différence ici en jeu –, *se recourbe* sur lui-même en s'avérant être en vérité tout aussi bien l'*action en retour* de celle-ci sur celle-là. Tel est le rapport d'*action et réaction*, dans lequel s'opère donc un double renversement : de la substance passive en cause ou substance elle-même agissante et de la substance active en substance passive. Mais n'avons-nous pas alors affaire à un pur et simple retour du mauvais infini dans lequel cause et effet, indéfiniment, échangeaient leur place ? Nullement, car ce dont la cause se fait ici l'effet,

¹⁷⁷ Cf. W 6, p. 229 sq. ; SL II, p. 245 sq.

¹⁷⁸ Cf. W 6, p. 231 sq. ; SL II, p. 247 sq.

¹⁷⁹ W 6, p. 231 ; SL II, p. 247.

¹⁸⁰ W 6, p. 233 ; SL II, p. 249.

¹⁸¹ Cf. W 6, p. 233 sq. ; SL II, p. 249 sq.

ce n'est de rien d'autre que de *son propre effet*, dans lequel elle s'est elle-même posée *comme cause* (et non d'un autre qu'elle, comme c'est le cas dans le mauvais infini) ; de même ce dont l'effet se fait la cause, ce n'est pas d'un autre effet, mais bien de ce dont *lui-même* résulte, de la cause dont il est lui-même l'effet et qui s'effectue en lui. Ainsi caractérisée dans sa réversibilité absolue, l'action et réaction est ce qui donne lieu à l'*échange infini* qui se produit dans l'*action réciproque*, ultime moment du développement du rapport absolu, c'est-à-dire de l'absolu envisagé dans son effectivité essentielle, et par là de la logique objective tout entière qui va avec elle passer dans la logique subjective ou logique du concept en tant que tel. Bref, on est ici en présence du passage qui, sous les auspices du rapport absolu, s'opère de l'absolu au concept. C'est ce dernier point, qui forme l'objectif ultime de notre propos, qu'il nous reste à examiner.

L'action réciproque doit être envisagée d'un double point de vue : celui, rétrospectif tout d'abord, selon lequel elle constitue l'accomplissement du rapport de causalité, qui, en elle, « est retourné à *son concept absolu* »¹⁸², celui, prospectif ensuite, en vertu duquel la causalité ainsi accomplie est « en même temps venue au *concept* lui-même ».

Dans quelle mesure l'action réciproque forme-t-elle premièrement l'accomplissement de la causalité ? On a vu Hegel insister d'emblée sur l'*unité* du rapport de causalité. Certes, il y a bien en lui une *différence réelle* de la cause et de l'effet (et non plus, comme dans le rapport de substantialité, une différence simplement apparente), mais en même temps – on l'a noté – pas plus qu'il ne saurait y avoir d'effet sans cause, il ne saurait réciproquement y avoir de cause sans effet : c'est dans la position de l'effet que la cause se manifeste comme cause, qu'elle atteste son agir causal, c'est-à-dire son actuosité ou effectivité, qui se trouve ainsi foncièrement *médiatisée* par lui, soit, compte tenu de l'altérité *réelle* de l'effet, « par sa *négation* »¹⁸³. Au départ de la dialectique de la causalité cependant, dans la causalité formelle, la différence cause-effet ne se produisait que comme une différence encore vide et abstraite, ayant *en dehors d'elle* son unité dans le contenu déterminé auquel elle s'appliquait tautologiquement comme à son substrat indifférent ; l'unité du rapport causal et sa différence apparaissaient donc comme mutuellement extérieures. C'est cette extériorité que la dialectique de la causalité déterminée s'est employé à surmonter, en montrant comment le substrat indifférent et inerte s'intègre en réalité au jeu différencié de la causalité et comment, réciproquement, la différence cause-

¹⁸² W 6, p. 238 ; SL II, p. 253.

¹⁸³ W 6, p. 237 ; SL II, p. 252. Cf. sur ce point ce que nous remarquons à la note 43 ci-dessus.

effet s'en trouve du même coup substantialisée dans le vis-à-vis de deux substances opposées, l'une active, l'autre passive. Ici donc, moyennant le retour de la substantialité au sein des opposés que sont cause et effet¹⁸⁴, leur *différence* était posée dans toute sa réalité désormais consistante (et non plus comme une différence formelle et vide s'éteignant dans une pure et simple tautologie). Mais en même temps, c'est leur *unité* qui se trouvait par là également réalisée, pour autant que la substance passive apparaissait, dans la réalité même de sa différence, comme ce qui est *présupposé* par la substance active, dès lors *requis par et posé à partir d'elle* comme ce par quoi seulement elle est en mesure de déployer *effectivement* son actuosité, et non comme quelque chose qui, simplement, la conditionnerait du dehors. Ce que Hegel exprime de la façon suivante : « Ce [terme] tout d'abord *extérieur*, qui vient à la cause et constitue le côté de sa passivité, est par conséquent médiatisé *par elle-même* ; il est produit par son activité propre, [il est] donc la *passivité posée par son activité elle-même* »¹⁸⁵. Ce qui veut dire au bout du compte que les deux substances – la substance causale active et la substance passive sur laquelle elle exerce son effet – s'inscrivent l'une et l'autre *dans l'unité d'un même agir causal*, qui se déploie à travers leur différence, gagne en celle-ci son effectivité véritable et dans lequel, posées comme foncièrement identiques, elles échangent leur détermination dans l'action réciproque, la substance passive (l'effet) se révélant comme foncièrement active, productrice de la cause qui l'a engendrée, tandis que la substance active (la cause) se révèle comme étant tout autant passive, produite par l'effet qu'elle a généré originairement, à partir d'elle-même. Bref, si l'action réciproque accomplit la causalité, c'est dans la mesure où en elle la cause se manifeste comme *passage dans son effet*, ce passage signifiant tout à la fois qu'elle lui délègue l'agir effectuant qui la constitue et qu'elle se pose comme l'effet de son effet, obtenant par là seulement son véritable accomplissement en tant que cause.

Reste alors à montrer comment cet accomplissement de la causalité au sein de l'action réciproque signifie du même coup la venue « au *concept* lui-même ». L'intelligence de ce point requiert une rapide mise en perspective. On a vu que le rapport absolu, qui trouve dans l'action réciproque son aboutissement, consiste dans le développement dialectique de la *substance*, c'est-à-dire de l'*absolu* en tant que substance. On sait également que ce qui forme le mode d'être propre de la substance, c'est la *nécessité*, que celle-ci

¹⁸⁴ Retour qui est expressément signalé par Hegel au début de la dialectique de l'action et réaction (cf. *W* 6, p. 233 ; *SL* II, p. 249).

¹⁸⁵ *W* 6, p. 238 ; *SL* II, p. 253.

constitue « le type-de-rapport déterminé de la substance »¹⁸⁶, comme Hegel le rappelle dans le texte introductif de la logique subjective. Plus précisément, c'est la nécessité pleinement réalisée comme *nécessité absolue* qui définit la manière d'être de la substance en tant qu'elle est l'être qui est parce qu'il est, en somme l'être absolu ou encore l'absolu réalisé dans la forme de l'être. Or qu'est-ce qui spécifie le régime d'une telle nécessité ? Cela aussi nous l'avons vu : elle scelle l'unité absolue de l'être et de l'essence (ou, en termes de modalité, de l'effectivité et de la possibilité) ; mieux, en elle cette unité, qui est celle de l'absolu dans son effectivité constitutive, est devenue *proprement effective* en s'incarnant dans le contenu déterminé de l'être qui s'est du même coup lui-même réalisé comme effectivité absolue. Qu'en est-il toutefois de cette unité de l'absolu ainsi effectuée comme nécessité absolue ? Il ne s'agit encore, ainsi qu'on l'a noté, que d'une *unité simple et immédiate*, dépourvue de négativité, et qui, comme telle, demeure extérieure au contenu déterminé dans lequel elle s'incarne, qui donc ne le pénètre pas réellement, mais qui se déploie en lui comme une nécessité intérieure et cachée qui l'emporte et qu'il ne peut que subir comme un destin contingent et aveugle¹⁸⁷. Bref, comme nécessité, c'est-à-dire comme substance, l'absolu ne sort pas encore véritablement de lui-même, de l'enceinte de son identité à soi simple, raison pour laquelle il n'y a pas encore réellement conquis son effectivité ; il s'y est bien réalisé à même le contenu déterminé de l'être, mais cela pour l'écraser et finalement l'annihiler de son identité encore toujours compacte et massive. – Or ce qui caractérise en revanche le régime du concept, entendons du concept *en tant que tel*, c'est « le royaume de la *subjectivité* ou de la *liberté* »¹⁸⁸. Ce sera bien sûr la tâche de la logique subjective de déployer ce royaume dans toute son ampleur, jusqu'à sa pleine et totale réalisation au sein de l'*Idée absolue*. Nous pouvons toutefois, sur la base des indications fournies par Hegel au terme de la logique de l'essence, en dire déjà ceci : cet avènement de la liberté ne saurait en aucune façon être entendu comme une simple élimination de la nécessité, mais bien comme sa *manifestation* ou son *dévoilement* : « La nécessité ne parvient pas à la *liberté* du fait qu'elle disparaît, mais du fait que seulement son identité encore *intérieure* se trouve *manifestée* »¹⁸⁹. Or pareil dévoilement est précisément ce qui s'institue au sein de la causalité accomplie en tant qu'action réciproque. A quoi celle-ci

¹⁸⁶ W 6, p. 246 ; SL III, p. 36.

¹⁸⁷ Le rapprochement entre nécessité et destin est explicitement formulé dans une référence instructive aux Anciens confrontés aux Modernes dans l'Addition du paragraphe 147 de l'*Encyclopédie* (cf. W 8, p. 290 sq. ; E I, p. 582 sq.).

¹⁸⁸ W 6, p. 240 ; SL II, p. 255.

¹⁸⁹ W 6, p. 239 ; SL II, p. 254.

nous a-t-elle fait en effet assister ? A l'échange absolu entre cause et effet, posés comme strictement identiques dans la réalité même de leur différence, celle-là transférant en celui-ci sa causalité et se faisant ainsi effet de son effet, par où seulement elle parvient au plein accomplissement de son agir causal. Ce qui remis en perspective par rapport à l'absolu et à son effectivité, dont il n'a cessé d'être question tout au long des pages que nous avons étudiées, signifie que l'absolu ne se réalise authentiquement dans la plénitude de son effectivité que là où, cessant de se présenter comme un absolu clos sur lui-même – c'est l'absolu *métaphysique* de la tradition comme être par soi nécessaire –, il se résout, en allant jusqu'au bout de sa causalité absolue, à s'abandonner à son effet pour pouvoir *en lui et par lui seulement*, c'est-à-dire par son *agir*, se produire *effectivement*, selon l'effectivité qui le constitue essentiellement. On a vu que ce dans quoi réside l'*effectivité proprement dite* de l'absolu, c'est la finitude du mode. Nous pouvons à présent préciser que cette effectivité n'est elle-même rendue réellement effective que là où le mode, posé au sein du rapport absolu comme effet de la causalité absolue, s'est intégralement réapproprié l'agir causal de celle-ci pour le déployer *librement*, c'est-à-dire *effectivement*, à partir de lui-même. Tel est le concept pleinement advenu. Et si, en une ultime précision, on cherche à concrétiser la physionomie de celui-ci, on dira avec Hegel que : « Le concept, dans la mesure où il est parvenu à une *existence* telle qu'elle est elle-même libre, n'est rien d'autre que [le] *Je* ou la conscience de soi pure »¹⁹⁰.

Est-ce alors à une absolutisation du « Je » que procède en fin de compte Hegel à travers l'avènement du concept ? A cette question décisive, que nous ne pouvons ici qu'effleurer, il nous paraît falloir répondre par l'affirmative, avec toutefois cette précision cruciale que par là, l'absolu *a changé de sens par rapport à son acception traditionnelle* : d'un absolu substantiel, foncièrement autarcique et en repos, en coïncidence simple et immédiate avec lui-même et qui pour cette raison demeure encore abstrait - d'une abstraction qui est globalement celle de l'*être* -, on est passé à un absolu qui, *dans son effectivité concrète*, est essentiellement *l'acte de sa propre effectuation*, comme tel voué à un *effort* infini et n'ayant qu'en celui-ci son identité à soi véritable. C'est, nous semble-t-il, ce que Hegel avait en vue lorsque, dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, il évoquait « la tension astreignante du concept »¹⁹¹.

¹⁹⁰ W 6, p. 253 ; SL III, p. 44.

¹⁹¹ W 3, p. 56; *PhE*, p. 100. Nous nous permettons de renvoyer sur ce dernier point à notre article, « Le commandement de l'esprit. Lecture du § 377 de l'Encyclopédie des sciences philosophiques (1827/1830) de Hegel » in : *Science et esprit*, vol. 62, janvier-avril 2010, en particulier p. 13 sq.

Abréviations des oeuvres de Hegel

W : *Werke in zwanzig Bänden*, éd. Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 sq. (*W 2: Jenaer Schriften 1801-1807*; *W 3: Phänomenologie des Geistes*; *W 5: Wissenschaft der Logik I*; *W 6: Wissenschaft der Logik II*; *W 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*; *W 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*).

PP: *Premières publications*, trad. Marcel Méry, Gap, Ophrys, 1970.

PhE : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

SL I : *Science de la logique. La doctrine de l'être* (Version de 1832), trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Kimé, 2007.

SL II : *Science de la logique. La doctrine de l'essence*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Kimé, 2010.

SL III : *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

PPD : *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF (Quadrige), 2013.

E I : *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

La relation et ses insuffisances dans la Logique de Hegel

Lu De Vos
(KU Leuven)

Parler de la relation, ce n'est pas introduire un terme quelconque, mais évoquer un terme suspect, à partir duquel Hegel a été critiqué au sein de la tradition analytique. En regard de celle-ci, Hegel aurait été un philosophe des relations internes.¹⁹² En premier lieu, il importe de voir si Hegel parle de la relation. On verra qu'il en parle à maintes occasions. Ensuite, se pose le problème de savoir s'il caractérise la relation comme étant interne. On verra que ce n'est pas le cas à l'exception d'une occurrence survenant dans une remarque sur la différence entre nombre (*Zahl*) et objet concret (*konkreter Gegenstand*)¹⁹³. Enfin, la question la plus importante ou intéressante est de savoir si le concept de relation est un terme majeur et spéculatif. On verra qu'il faut ici être nuancé.

Pour m'exprimer aussi précisément que possible, je vais utiliser le terme de relation pour *Verhältnis* et j'essaierai de traduire au besoin la *Beziehung* par rapport.¹⁹⁴ Une première constatation s'impose d'emblée : Hegel parle beaucoup de la relation dans la logique objective, aussi bien dans l'être que dans la doctrine de l'essence : il est question de relations quantitatives, de relations de mesure (dans la doctrine de l'être), d'une relation essentielle et d'une relation absolue (dans la doctrine de l'essence) ; ces relations sont indiquées par des titres de chapitres. Dans la logique subjective, il n'y a plus de titres indiquant des relations particulières ou une relation spécifiée, mais l'approche de la relation revient à maintes occasions. Mais ni dans l'être, ni dans l'essence, et encore moins dans le concept la relation semble être la détermination ultime ou décisive.

¹⁹² Voir R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen*, Königstein/Ts, 1984, pour qui il n'y a pas de problème de la relation chez Hegel.

¹⁹³ GW 11 : 128, 36 Je cite la *Wissenschaft der Logik (Science de la Logique)* à partir de G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1968 ss, Band 11 et 12, (avec la précision du volume, de la page, et au besoin de la ligne concernée par la citation). Pour la deuxième version de la « Doctrine de l'être », je cite le volume 21).

¹⁹⁴ N'étant pas francophone, j'ai 'décidé' d'utiliser cette traduction en suivant simplement P.-J.Labarrière et Gw. Jarczyk : Hegel, *Science de la Logique*, Paris, 1972 ss.

Ma thèse sera que le terme de relation est un concept qui marque une insuffisance spécifique (ou spéculative). Pour illustrer cette thèse je traiterai des différentes relations dans la logique objective.¹⁹⁵ Plus spécifiquement, je me pencherai sur l'insuffisance de la relation absolue. Mais je montrerai surtout qu'indiquer une insuffisance ne prend son sens véritable que dans le cas où un concept suffisant (le concept véritable ou la relation 'vraie') peut reproduire l'importance de la détermination critiquée à partir de lui-même. Je traiterai dès lors de la restitution ou reconstruction de cette relation absolue dans les parties de la logique subjective que sont le jugement et l'objectivité. Dans l'Idée, par contre, comme peut-être déjà dans le syllogisme, la relation (des concepts) sera traitée pour elle-même, car là, bien qu'elle reste insuffisante, elle change de figure.

Je m'excuse du fait que ma thèse soit ici exposée par un survol un peu rapide, mais l'argument n'en est pas moins claire: la 'relation' est un terme sophistique, sceptique ou une notion dialectique¹⁹⁶, qui doit être sursumée afin de pouvoir parler d'une spéculation logique valide ou vraie.

I. Les variantes de la relation dans la logique objective

A. La doctrine de l'être

Tandis que le rapport (*Beziehung*, voir l'introduction du terme 11 : 77-78) est un rapport à soi ou à l'autre (en tant que forme de négation) et que, comme tel, il est là à partir du moment de l'être-là, la relation n'a pas de fonction dans l'immédiateté de la qualité. Elle n'apparaît qu'avec le deuxième moment de la doctrine de l'être, la quantité. C'est donc par celle-ci que nous allons commencer notre parcours de la relation dans la logique de Hegel.

1. La quantité

La relation n'apparaît que dans le traitement des mathématiques. Elle est d'abord caractérisée comme une relation triviale de composition ou de combinaison (*Zusammensetzung*) (11 : 93). Cette introduction définitoire

¹⁹⁵ Pour une conception introductive de la logique, je signale mes contributions sur les notions de 'Logik', (avec bibliographie), de 'Denken', de 'Wissen' et de 'Wahrheit' dans P. Cobben e.a. (éd), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, 2006, 56-62, 177-181, 502- 507, 473-479.

¹⁹⁶ Voir, entre autres, pour la problématique chez Hegel : M. N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.), 1989 ; H.F. Fulda et R.-P. Horstmann (éd), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, 1996 ; D. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus*, Berlin-New York, 2007 ; Markus Gabriel, *Transcendental Ontology*, London & New York, 2011 et I. Trisokkas, *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement*, Leiden-Boston, 2012.

montre déjà une précision quant à sa signification. Elle est une unité, une liaison ou un rapport d'éléments qui restent indépendants l'un par rapport à l'autre - du moins, au niveau de l'être. Dans quelle mesure cette relation est extérieure ou non, cela n'est pas décidé ici. La relation est précisée seulement en regard de la quantité. Plus précisément, le quantum infini est la relation quantitative, dans laquelle le quantum est extérieur à soi ou n'est pas égal à soi (11 : 153). La relation quantitative est alors une unité de déterminations quantitatives qui exprime la vérité de la qualité en général et du quantum spécifique, lequel trouve ses limites et son pouvoir dans l'infinité quantitative. La détermination donne une signification aux éléments, dans la relation, qui reste quantitative (voir 11 : 179ss). Cette relation quantitative se détermine en trois types de relation : la relation directe, la relation inversée et la relation de puissances.

La relation quantitative est d'abord une relation directe ou immédiate, dépendante de l'exposant de la relation, qui est lui-même une détermination simple (cf. 11 : 180ss). Ensuite, la relation est inversée (cf. 11 : 182ss) : autant l'un des côtés de la relation est exposé comme croissant autant l'autre l'est comme décroissant. Ce *nexus* entre les côtés de la relation nous conduit à la relation de puissances. Dans celle-ci, la relation n'est plus une telle extériorité ; le quantum est, dans la puissance, tout aussi bien lui-même et son être-autre. En bref, la relation de puissances lie des quantités indépendantes qui ne sont plus indifférentes ; elle montre, ce faisant, qu'elle ne peut pas se suffire à elle-même (cf. 11 : 185ss) ; elle devient alors mesure (11 : 187). L'insuffisance consiste dans un retour de la quantité dans la qualité, qui est exprimée dans une détermination qui n'est plus extérieure à soi, mais qui est précisément soi (quantitatif). La relation mathématique indique alors que la mesure, en tant qu'être soi-même (quantitatif) dans l'autre, est plus qu'un être extérieur à soi ou une simple quantité.

2. La mesure

D'abord, la mesure a son être-là comme relation, c'est-à-dire comme une unité de déterminations indépendantes (voir 11 : 194ss). La mesure est une relation de qualités qui sont, en tant que rapports-de-mesure, indifférentes les unes envers les autres (cf. 11 : 201ss). Considérée comme indifférence, la relation est une unité sans relation [visible? est-ce Mieux? ou expresse?], dans laquelle les éléments restent immédiats. Quand ils sont élaborés comme indépendants les uns vis-à-vis des autres, la relation est une relation de mesures indépendantes. Mais également une relation qui dans la *règle* forme une activité relationnelle négative contre l'extériorité

immédiate. Alors les relations de mesure deviennent des relations quantitatives ou des mesures de quantité.

La mesure indépendante produit dans sa spécification une série de relations de mesures, qui forment une continuité quantitative et qualitative (cf. 11 : 205ss). L'acte de se lier (*das Verhalten*) de la série de mesures autonomes est spécifié par l'« exposant » de sa relation étant en soi, mais comme celui-ci est divers, la relation qualitative passe dans une simple relation quantitative. Le résultat est atteint dans une mesure qui est le « sans-mesure » et qui n'est que le subsister indépendant et sans qualité(s) (cf. 11 : 220ss). Si l'on ne pense par contre que le progrès du mouvement de l'un dans l'autre, on reste dans la continuité sans arrêt. Mais le subsister indépendant est la négation de la continuité spécifique de la qualité dans la quantité et vice versa. Un tel subsister est alors une indépendance spécifique qui est une indépendance absolue (et en fait est indifférente) (cf. 11 : 224). L'indifférence (*Indifferenz*) est l'indifférence (*Gleichgültigkeit*) des déterminations, qui ne s'expose ou s'exprime que comme relation inversée de ses facteurs (cf. 11 : 225ss).

Dans cette détermination qui conduit à une négation réciproque des facteurs, cette relation est sursumée et l'indifférence de l'être est devenue un rapport de celui-ci, qui est négatif à soi, ce rapport est l'essence (cf. 11 : 230ss). En conclusion, la mesure est une doctrine qui réalise l'insuffisance de l'être, qui n'est ni qualité ni quantité et qui n'a en plus ni qualité (pure) ni quantité simple. La mesure est une relation, qui essaie en vain de réduire la relation en une unité ou en un rapport immédiat d'éléments étants. Seulement en réalisant que l'être lui-même s'anéantit en l'essence, cette relation se détruit pour devenir l'identité de l'essence ou l'essence elle-même.

Notons que dans les remarques, il est question de relations naturelles et spirituelles, qui sont utilisées de manière plutôt péjoratives. Cet usage semble indiquer que ni la nature ni l'esprit n'ont une élaboration strictement spéculative tant qu'on en reste au niveau relationnel et que manque l'acte du concevoir spéculatif.

Notons également que bien que la doctrine de l'être soit modifiée assez profondément, les modifications ne touchent pas la relation et n'apportent rien à cette thématique¹⁹⁷. Les nouvelles introductions que

¹⁹⁷ La modification la plus spectaculaire qui apparaît dans la nouvelle mouture de la doctrine de l'être est l'introduction de ou, à défaut, l'insistance sur la notion de 'Setzen'.

Hegel rédige se limitent au cadre défini par les textes et les occurrences du terme dans les textes antérieurs.¹⁹⁸

B. La relation dans la doctrine de l'essence

1. Les déterminations de l'essence

Bien qu'un des commentaires les plus avisés et intelligents traite de la doctrine de l'essence comme d'une « *Metaphysik absoluter Relationalität* »¹⁹⁹, Hegel ne parle plus de relations dans les déterminations de l'essence qu'à deux petites exceptions. Il dit que les divers (*Verschiedene*) ne se comportent pas (ou n'ont pas une relation active - *sich verhalten*-) l'un à l'égard de l'autre comme identité et différence (*Unterschied*) (11 : 267). Il dit par ailleurs que la relation de condition et de conditionné a disparu et ces termes sont abaissés à une apparence (11 : 319). Le comportement des deux relata est alors compris comme leur acte de coïncider avec eux-mêmes, ce qui fait entendre que la relation est insuffisante pour exprimer une vérité définitive. Mais, ici, en réinterprétant le rapport (*Beziehung*) comme relation (*Verhältnis*), le texte cité pose un problème, car précisément le concept de relation (*Verhältnis*) ne figure pas dans l'exposé de la condition. Faut-il alors comprendre qu'il y a plus de relations que celles qui sont signalées expressément ?

2. Le phénomène et la relation essentielle

En tout cas, l'apparence ou le phénomène atteint se montre en tant qu'existence (11: 323). En tant que relation oblique ou fautive (*schiefe*, 11: 325, 151), l'existence inessentielle montre d'abord seulement un côté et elle devient une relation de l'essence à l'existence comme une relation de totalités indifférentes l'une en regard de l'autre (réflexion extérieure) ; la relation n'est totalité de l'existence qu'envers sa caractéristique (*Eigenschaft*), ce qui se montre de manière réglée comme relation essentielle (11 : 352,198). Je ne fais que signaler cette relation.²⁰⁰

L'existence est devenue une relation essentielle où les termes se montrent l'un l'autre (dans leur détermination propre), mais l'unification n'est pas là, parce qu'ils ont comme fondement une chose abstraite. La relation essentielle n'a pas un troisième terme pour relier les éléments ou

¹⁹⁸ Seuls vecteurs de nouveautés sont les textes, où est précisée la relation extérieure comme un phénomène entre l'être-là et la limite (*Grenze*) (21 : 114, 11 et 21 : 194, 29); Hegel ajoute également un texte introductif à la relation quantitative (21 : 311), mais ce texte n'indique qu'une structuration plus claire.

¹⁹⁹ Voir Chr. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin – New York, 1990.

²⁰⁰ Voir la contribution d' André Stanguennec (dans ce dossier).

côtés, qu'il s'agisse de la relation du tout et des parties (11 : 354ss, 202), de la force et de son extériorisation (11 : 359ss) et de la relation de l'intérieur et de l'extérieur (11 : 364ss). La relation essentielle reste alors abstraite.

Le concept de la relation essentielle n'est pas encore la substance et la nature de cette relation a montré que seule la forme est l'unité immédiatement liée des deux relata (11 : 366) ; toujours, l'un des deux présuppose l'autre et ne fait qu'indiquer la totalité des deux. La relation essentielle est la complétion de l'unité de la forme, mais le fondement de la relation essentielle n'est pas encore posé, parce que la relation n'est pas encore mise dans l'identité et donc ne prouve pas son fondement. Cette unité n'est qu'un point et la relation fait défaut.

La parfaite compénétration n'est atteinte que dans l'actualité (*Wirklichkeit*), parce que, dans celle-ci, il n'y a plus de relation (essentielle), mais l'acte de se relier est montré dans les termes de l'acte. La manifestation est seulement parce que l'essence est l'acte de montrer ce qu'elle est, l'acte de s'extérioriser, l'actualité.

3. L'actualité et la relation absolue²⁰¹

L'absolu est d'abord le résultat de la relation essentielle ; il n'y a plus de déterminations en lui (cf. 11 : 371). L'absolu est alors la totalité, qui était auparavant comme un des *côtés* de la *relation essentielle*. En lui, les deux côtés de la relation essentielle, l'immédiateté qui est et l'immédiateté réfléchie, sont réduits à l'apparence (*zum Scheine*). La totalité des deux est seule ce qui subsiste (11 : 373). La réflexion ne constitue plus un monde à part, elle est réduite à un attribut de l'être. En conséquence, ni l'attribut, ni le mode ne savent comment ils sont modes ou attributs de l'absolu et l'absolu ne sait pas comment il est devenu mode ou attribut, alors même qu'il les montre et peut-être se montre en eux. La réflexion (ou le savoir) est sue comme un étant. Le penser comme attribut est – précisément comme l'être en tant qu'attribut – seulement un accident, une attribution, qui n'est pas sue à partir du savoir réflexif (le penser ou le concevoir), ni même à partir de l'absolu.

Mais l'absolu véritable est une substance, qui est vraiment l'actualité de l'actuel (cf. 11 : 393ss). Cette actualité de l'actuel est bien l'identité simple de la possibilité et de l'actualité. Elle est l'essence absolue, en tant que l'être et l'essence sont liés en elle. Elle est en plus cette identité comme ce que réalise son pouvoir, mais bien que l'accident est par ce pouvoir, celui-ci ne se montre pas comme la substance elle-même (elle ne 'se' sait

²⁰¹ Voir la contribution de Gilbert Gérard (dans ce dossier).

pas comme substance). Le pouvoir est alors seulement une forme (ce qui donne une formation) et les accidents ne sont que formés par la substance.

Une telle formation est conçue plus précisément comme causalité ; les formes de la causalité sont formelles et déterminées ; dans ce dernier cas, la causalité est – pour Hegel, qui critique farouchement Kant – seulement une tautologie, qui exprime l'identité relationnelle (11 : 399). Toute recherche d'une causalité ne montre qu'une identité régressive. En d'autres mots, elle montre que la causalité reste une relation qui a comme source la réflexion extérieure (et pas la causalité elle-même ou l'absolu lui-même). Si la causalité est la manifestation d'une pensée véritable, elle réalise un substrat qui, alors, est passif et actif dans la causalité.

Mais une telle relation n'est complète que dans l'action réciproque (11 : 407ss). La substance (restaurée) s'exprime d'une manière spécifique : parce que la substance est la négativité qui consiste à se distinguer de ses accidents ou de ses produits, elle se différencie comme relation, qui se rapporte de soi aux accidents, eux formés par la substantialité, qui ne sont pas eux-mêmes la substance, sauf dans le cas de la détermination relationnelle complète où est réalisée l'action réciproque. La substance est là, dans la réciprocité comme une relation de deux substances : une substance passive et une substance active. L'action réciproque n'est que le mouvement de cette relation de substances. Vu du côté du pouvoir substantiel ou causal, c'est ce pouvoir qui se relie à soi, parce que la substance active est causalité. Elle se montre en plus comme l'apparence d'être posée, en tant qu'elle se détermine ou pose (c'est -dire montre ou fait savoir) ce qui est contenu dans sa propre détermination ; elle n'est que le dédoublement de la substance, qui est identique et seulement identique, en tant qu'activité de la passivité même.

Les substances se montrent comme reliées les unes aux autres dans un rapport négatif, parce que l'une est l'autre ; mais si l'une, par contre, serait seulement l'autre, il n'y aurait plus de réciprocité, mais seulement une relation de dépendance. Comme identité différenciée l'action réciproque montre deux substances qui sont en relation comme des substances (bien que la substance soit seulement une totalité). L'action réciproque *montre* alors le concept. Mais dans cette monstration ni la substance ni la causalité, ni l'action réciproque ne sont suffisantes, bien que les trois moments puissent être perçus – par la philosophie²⁰² – comme catégorisations de

²⁰² Disons la substantialité de Spinoza, l'activité causale de Leibniz et la réciprocité comme catégorisation de l'idéal (l'absolu) de Kant. Par cette allusion, je ne propose toutefois pas de relation précise entre les déterminations de la Logique et celles de l'histoire de la philosophie.

l'absolu. La substance n'est pas sue comme accident. La cause est perçue comme cause de quelque élément, mais pas en sa causalité même. L'action réciproque n'est explicative que pour les moments de la nécessité.

La nécessité de la substance et la causalité de l'une ou de l'autre substance se sont montrées de telle manière, que la causalité se pose comme nécessité substantielle. Dans le même mouvement, l'accidentalité (de la substance passive) est transformée en liberté, quand les moments s'identifient à cette figure même ; seulement la liberté distingue ses moments comme moments de sa propre constitution, qui n'est que la structurations de ses moments comme ou en liberté (conceptuelle). Dans la doctrine du concept, Hegel peut alors résumer: « *L'unité* de la substance est sa relation de *nécessité* ; mais de la sorte elle est seulement *nécessité intérieure* ; en tant qu'elle *se pose* par le moment de la nécessité absolue, elle *devient* (je souligne) *identité manifestée* ou *posée*, et partant (*damit*) la liberté, laquelle est l'identité du concept », (12: 15, trad. SL III, 41-42) que l'on doit penser comme affirmation.²⁰³

II. Le Concept²⁰⁴

D'abord, l'exposé de la doctrine du concept montre que la « genèse » n'est pas suffisante pour atteindre le concept lui-même. Mais l'insuffisance ne doit pas seulement être annoncée ou montrée de manière unilatérale — cela donnerait seulement un résultat négatif. Le résultat auquel on arrive et qui est que la relation est insuffisante, doit en même temps proposer une reconstruction de la chose niée, en l'occurrence de la relation (absolue). La relation non-conceptuelle est intégrée dans un moment particulier (dans la particularité notamment) et la substance n'est qu'une caractéristique non-spécifique de l'universalité. Seule, la singularité n'est pas atteinte comme telle (comme moment spécifique du concept) par la relation (absolue), qui comme telle et non plus comme absolue est dite vraie en elle.

1. Le concept comme tel

L'universalité n'est pas seulement rapport, elle est en plus l'acte de relier ses moments. Elle est ainsi un « se relier » (un acte de relation) de la

²⁰³ Pour cette conception voir Lu De Vos, « Le concept comme affirmation vraie », (actes du colloque à Louvain la Neuve sur la Logique de Hegel, en cours de publication).

²⁰⁴ Voir Lu De Vos, 'Was ist logisch an Hegels Wissenschaft der Logik ?' dans G. Lejeune (éd.) , *La question de la logique dans l'Idéalisme allemand*, Hildesheim-Zürich-New York, 2013, 175-190 ; pour une toute autre approche, voir Gw. Jarczyk, *La liberté ou l'être en négation*, Paris, 2010.

différence en elle-même (12 : 35). La particularité, par contre, est la reprise d'un « se relier à l'autre » sous la forme d'une action réciproque immanente à l'universel (12 : 37ss et 46ss).

A cause de la différence qui subsiste entre particularité et universalité, cette relation n'a pas encore une forme conceptuelle unique. Cette relation de l'universalité et de la particularité, deviendra une relation spécifique dans le jugement, mais seulement à partir de la singularité (12 : 50). Dans cette singularité est posée la *relation vraie*, qui s'exprime comme l'indiscernabilité des déterminations du concept, mais la singularité n'a pas encore montré sa puissance conceptuelle. Avec le concept de la singularité, la relation est devenue pour la première fois une relation *pure*, qui ne semble plus être une relation absolue.

2. Le jugement

À partir de l'exposition de cette puissance de la singularité exclusive, le concept en développant ses formes montre l'insuffisance de la relation absolue. En réintégrant les moments de sa propre identité conceptuelle, afin que ces moments ne soient plus sus comme des moments indépendants, mais liés entre eux, il ouvre sur le jugement, dans lequel on peut voir se préciser la relève formelle de la relation absolue. Dans le jugement, la forme lie des éléments conceptuels. Ces éléments, qui ne sont que le sujet et le prédicat en grammaire, sont traités dans le jugement selon des relations entre les déterminations du concept, c à d. entre l'universalité, la particularité ou la singularité. Le jugement reste une relation subjective en tant que reliant des termes qui semblent rester indépendants. Mais, l'identité dans le jugement immédiat est une relation, qui montre déjà que le prédicat n'a plus de subsistance indépendante (12 : 58).

Le jugement de la réflexion permet une détermination de la relation, en tant que le concept détermine l'être-là en continuité de soi dans la pluralité différente de l'existence (12 : 71ss); c'est la détermination essentielle de la relation qui revient de manière conceptuelle comme caractéristique (*Merkmal*).

Le jugement catégorique réforme la substance. Dans le jugement hypothétique, la jonction (*Zusammenhang*) de la causalité est dans sa forme conceptuelle (12 : 79). Cette relation et les autres réalisations se trouvent toutes subsumées sous le concept en tant que jugement ; elles ne sont plus des côtés indépendants, mais restent dans une identité conceptuelle. La relation conceptuelle comme telle reproduit alors formellement la relation absolue, mais continue d'être un moment de l'exposition conceptuelle. La

relation du jugement s'est sursumée dans l'identité qui se montre dans le jugement disjonctif reproduisant la réciprocité, par lequel le jugement du concept nie être dépendant des côtés subjectifs.

3. Le syllogisme

La résolution de la relation dans le jugement du concept n'atteint pas une vérité spéculative, mais la reprise conceptuelle de la relation se poursuit. La relation se montre ainsi, pour ce qui relève de la forme, dans la figure du syllogisme (12 : 90ss). Dans ce dernier, ce sont des formes de la relation conceptuelle qui s'expriment.

La relation de l'universalité, de la particularité et de la singularité donne la forme nécessaire du syllogisme ; on y trouve la relation immédiate de l'inhérence d'un terme et la reprise de cette relation, par laquelle est produite une intelligence subjective (12 : 94). La relation de la subsumption est également une interprétation formelle, mais qui montre déjà le syllogisme comme forme du concept, en tant que le syllogisme est une totalité.

La forme de l'universalité comme universalité par l'universalité (UUU) est un syllogisme sans relation (12 : 104), qui prononce la vérité de toute la mathématique formelle : ce syllogisme est – selon Hegel – sans contenu et de telles propositions sont considérées –faussement – comme parfaites (12 : 107).

Le syllogisme le plus important est celui de la nécessité. Les sous-catégories du syllogisme catégorique et du syllogisme hypothétique montrent que la substantialité (12 : 119) et la causalité (dans la conceptualité) ne sont plus prises dans une relation propre et essentielle, avec une accidentalité, mais qu'elles sont transformées dans la détermination du concept comme forme. Pour ce qui concerne le syllogisme hypothétique, il est précisé qu'il reprend les déterminations de condition et de conditionné (12 : 122). Le syllogisme disjonctif, bien que transformant la réciprocité, montre en même temps, au delà de cette reprise, la détermination totale des moments (formels) du concept (12 : 125). Toutes les formes de relation sont dès lors sursumées formellement dans leur vérité dans les moments de ce syllogisme !

4. L'objectivité

Quant au contenu de la 'relation' absolue, il est repris à partir du concept lui-même dans les moments objectifs.

Le mécanisme montre comment les objets vont se lier comme indépendants et comme pluralité sans relation par des relations de réflexion ; on y a même la transition de la relation de substantialité à celle de causalité (12 : 137). La relation de la causalité est bien sursumée dans le concept, mais pas encore de manière objective. Le mécanisme alors s'est posé comme la Chose (*dasjenige*) qui s'est montrée comme la vérité de la causalité. Le chimisme, par contre, est la relation de la différence de l'objectivité même, qui est déjà une forme objective dont la conceptualité est active (12 : 150). Cette relation active (ou ce comportement) à l'égard de l'objet est réalisée par la téléologie, dont l'objet premier est de conférer sa propre détermination à l'objet mécanique indifférent à un but quelconque (12 : 165ss). Avec la téléologie, les relations antérieures sont placées sous la dominance du but. Toutes les déterminations de la relation, qui appartiennent à l'être et à la réflexion, ont perdu leur différence (Conséquence, *Wirkung*, etc.), parce que le but, qui ne serait que la conséquence, est identique avec le concept simple.

5. L'Idée

Après la reprise formelle ou subjective d'une part et la reprise au plan du contenu ou objective d'autre part, la relation absolue semble être totalement dominée ou sursumée par la processualité conceptuelle exposée en vérité. Cet état de chose serait la fin du parcours de la relation qui aurait montré son insuffisance. Rien n'est pourtant moins vrai ; la relation elle-même revient de manière problématique dans l'idée. Ce n'est toutefois plus la relation absolue qui est l'objet de critique, mais la notion de relation comme telle. Celle-ci apparaît comme détermination de la non-singularisation du concept, alors que « la relation vraie » était le contenu de la singularité exclusive.

Dans la vie, les indications reprennent seulement les moments sursumés de l'objectivité : le corps de l'individu, s'il est séparé de son concept, se retrouve sous les relations mécaniques et chimiques (12 : 185) ; et ce sujet individuel se forme dans un procès, où les déterminations sont en relation l'une à l'autre, comme les relations avec l'extérieur sont nécessaires pour la reproduction (de soi) et l'identité individuelle.

a) La connaissance

Dans la connaissance, c'est la relation comme telle, qui est exposée et critiquée. La connaissance « finie » est liée à l'esprit subjectif et à la part irrationnelle que celui-ci recelle. Ce côté irrationnel touche la relation de la

représentation et des activités spirituelles supérieures en tant qu'en elle le sujet est dominé par le jeu de la disposition corporelle toute contingente, par les influences extérieures et par les circonstances singulières. Le connaître est ainsi une forme qui ne reçoit ses déterminations que de l'extérieur.

La thèse fondamentale est celle de la finitude comme relation absolue du connaître (12 : 201), bien qu'elle réalise en ce savoir (formel ou subjectif) la connaissance du concept; la vérité du savoir est précisément la relation propre au jugement du concept, qui s'est montré déjà comme jugement formel de la vérité. La thèse de la finitude de la connaissance ou de la relation de la non-vérité du savoir est (du moins selon Hegel) l'opinion des temps modernes.

Les relations, prises comme déterminations du connaître analytique, sont des connexions données ou encore trouvées déjà là. L'objet ou le *Gegenstand* pris en de telles relations est déjà déterminé analytiquement par la relation totale (12 : 204ss). Le tout du contenu est alors la matière (*Stoff*) d'une multitude de relations.

Dans le connaître synthétique, les termes divers qui sont reliés, le sont, d'une part, dans une *relation* (12 : 209) ; dans celle-ci, ils sont tout autant liés qu'indifférents ou indépendants en même temps les uns en regard des autres. D'autre part, ils sont liés dans le concept, celui-ci est leur unité simple. Mais dans la mesure où le connaître synthétique va de l'identité abstraite à la relation, il ne montre pas encore, comme tel, la réflexion absolue du concept. Même s'il cherche une définition : il ne trouve que des relations synthétiques et des lois (12 : 211). Dans la division ou classification : il propose des relations déterminées, pour avoir les membres d'une disjonction (12 : 218), mais ces relations sont fonctions du principe de division adopté, lequel reste contingent. Pour conférer nécessité aux relations du connaître, les relations ne doivent pas seulement montrer, mais démontrer. En tant que telle, dans le théorème, les déterminations ne sont des déterminations qui n'ont plus les déterminations du concept simples et immédiates, mais celles de relations singulières ou isolées (12 : 220). Le connaître n'entre pas dans la relation de l'universalité, mais reste dans la détermination simple (12 : 224).

b) L'idée absolue

C'est seulement dans l'idée absolue que la méthode conceptuelle ou spéculative se montre capable d'intégrer le concept de la relation elle-même. L'idée de la méthode se scinde en relations dialectiques dans un deuxième moment, qui est la détermination négative du commencement étant. Ce mouvement ou cette position n'est pas présenté dans une relation extérieure,

que donnerait une observation sans concept, mais dans la réflexion de la méthode elle-même, sans que celle-ci ne soit pour autant, ni ne soit nommée une relation interne ou intérieure.

Non seulement à cette occasion, le rapport (*Beziehung*) ou la relation (*Verhältnis*) dans le deuxième moment sont pris ensemble (pour ne pas dire qu'ils sont identifiés tout à fait (12: 245), mais ils se montrent comme l'épreuve suprême de toute spéculation. L'insistance sur le négatif, la médiation, la différence et la relation ne semble pas motivée par une reprise des moments de l'essence. Le deuxième moment indique surtout une reprise des moments conceptuels, où le premier moment de l'universalité immédiate est caractérisé de nouveau par l'être, le deuxième par la relation particulière qui serait la réélaboration de l'essence ; mais le résultat présente et reste une singularité, qui se montre maintenant inclusive.

Le deuxième moment est – comme indiqué – le déterminé, la différence, la relation. Tandis que l'immédiat a un rapport simple à son autre, la relation dialectique est le tournant décisif du mouvement de cette méthode (12 : 247). Le distingué montre la relation du fondement par et dans la méthode (12 : 249). Avec cette reprise de la « dialectique » du fondement (de la condition et du conditionné, qui ne sont que deux moments de la chose [*die Sache*]) et par lui des moments de la différence, l'idée absolue réinterprète et porte à la lumière le fait que la relation est le nom de ce moteur de la dialectique (attribué également à la négativité sceptique), qui doit se sursumer dans son affirmation véritable, si celle-ci se constitue.

La relation d'une amplification du contenu dans la méthode a, elle aussi, le côté négatif ou dialectique (12 : 251); elle montre alors toutes les possibilités : ou bien rester dans elle-même de manière finie, ou bien rester dans l'annihilation sceptique ou bien, troisièmement, sortir d'elle dans le « fondement » spéculatif ou dans l'affirmation singulière qui est la personnalité « complète » d'une méthode s'enrichissant. Dans ce dernier cas, qui est conçu comme spéculation vraie, nous pouvons voir une (dé)monstration ultime de la relation (réinstaurée) du connaître qualifié alors de « divin » envers la nature (et l'esprit « fini ») (12 : 253).

Conclusion

La relation est l'indication d'une situation ou conception logique insuffisante, qui doit être sursumée de manière spéculative. Elle est un moment important dans l'élaboration de la logique spéculative de Hegel, mais elle est caractérisée par une insuffisance spécifique qui nous interdit de

faire de la relation la position authentique de Hegel. Cette insuffisance spéculative qui n'a rien d'une position métaphysique péremptoire, est montrée aussi bien dans la sursomption de la quantité par la mesure que dans le développement négatif de cette mesure vers l'essence. L'insuffisance de l'exposition de la relation est indiquée en plus dans le fondement, dans la relation essentielle, qui est – en vérité – une actualité. La relation absolue donne l'occasion de préciser qu'il ne faut pas seulement indiquer l'insuffisance de cette relation. Comme telle, la relation absolue est l'exemple par excellence d'une relation, qui n'est conçue en vérité que par le concept lui-même. L'élaboration du concept reconstruit alors à partir de sa propre puissance les formes de cette relation.

Mais la relation absolue n'est qu'un modèle, qui est sursumé par l'exposition de relation en tant qu'acte du savoir ou du concevoir. C'est seulement dans l'idée absolue que la relation est devenue ce qu'elle est « en vérité ». La relation est sue de telle manière que ce savoir ou concevoir est l'acte de relier. Dans l'idée absolue, les termes de la relation se transforment en termes du savoir conceptuel, qui a bien sa nécessité et sa négativité dans la relation. Mais le savoir authentique n'y trouve plus sa suffisance. Il ne l'a que dans son acte même ou dans sa singularité inclusive. Dans ce cas, celle-ci est conçue même dans un statut de personnalité, comme relation 'divine' de la pensée pure vis-à-vis la pensée impure ou non-spéculative, qui est marquée elle-même profondément par ses relations non vraies.

La logique hégélienne des rapports éthiques
Une lecture « relationnelle » des *Principes de la philosophie du droit*

Louis Carré
(F.R.S.-FNRS/ULB)

I. L'« esprit logique » du droit

Quelle est la structure logique à l'œuvre dans les *Principes de la philosophie du droit* publiés par Hegel en 1820 à destination de ses étudiants berlinois ? La question taraude d'autant plus la communauté des chercheurs hégéliens que, depuis une dizaine d'années, des lectures non-métaphysiques de Hegel ont été proposées, dont le parti pris est de faire sens de sa philosophie du droit – qui consiste plus largement en un philosophie pratique (incluant donc non seulement une théorie du droit au sens strict, mais aussi une théorie de la morale, de la société et de l'Etat) – sans pour cela mobiliser les concepts de la *Science de logique* qui nous serait entretemps devenue « incompréhensible²⁰⁵ ». Face aux propositions récentes de se délester de la logique spéculative pour mieux « actualiser » la philosophie hégélienne du droit, une série de commentateurs ont voulu dégager la logique immanente à l'exposition philosophique du concept de droit. Dieter Henrich et Michaël Theunissen avaient ainsi mis en avant la structure ternaire du syllogisme (singularité, particularité, universalité) pour rendre compte de la logique de la *Philosophie du droit* qui culmine dans une conception « organique » de la constitution de l'Etat comme « syllogisme des syllogismes »²⁰⁶. Dans un ouvrage récent, Klaus Vieweg a développé cette hypothèse de lecture logico-spéculative en partant lui aussi de l'idée d'enchaînement syllogistique²⁰⁷. Se démarquant légèrement de ces interprétations, Lu De Vos avait quant à lui suggéré que c'est « l'idée du

²⁰⁵ Le verdict est prononcé par Axel Honneth, représentant d'une lecture non-métaphysique de la philosophie hégélienne du droit (A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008, p. 25). Pour une contextualisation du débat entre lectures métaphysiques et lecture non-métaphysiques de Hegel, voir J.-F. Kervégan, B. Mabilie (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 11-16.

²⁰⁶ Voir leurs contributions respectives dans D. Henrich, R.-P., Horstmann (dir.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 317-381 et p. 428-450.

²⁰⁷ K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, Munich, Fink Verlag, 2012.

bien », avant dernière étape de la *Science de la logique*, qui offre une clé de lecture pour l'ensemble des *Principes*²⁰⁸.

Par rapport à leurs concurrentes non-métaphysiques, ces lectures, récentes et moins récentes, qu'on pourrait – puisque la logique spéculative prétend se substituer à l'ancienne métaphysique – qualifier de métaphysiques, ont le mérite de prendre Hegel au mot. Ce dernier avait affirmé dans la *Préface* des *Principes* que c'est sous l'aspect de la méthode, dont la *Science de la logique* se veut l'exposé, qu'une science philosophique du droit et de l'Etat demande ultimement à être jugée. Mais il restait cependant assez vague quant à la manière dont la méthode exposée au chapitre final de la *Logique* trouve à s'articuler à et surtout dans une systématique du droit. Dans la même *Préface*, il s'excusait presque auprès de ses lecteurs en notant qu'« à cause de la manière d'être concrète et si diverse en elle-même de l'ob-jet, on a négligé, il est vrai, de prouver et de mettre en relief la consécution logique en chacun des détails singuliers ». Et il avançait comme raisons : « d'une part, ceci pouvait être tenu pour superflu, à cause de la familiarité présumée avec la méthode scientifique ; mais, d'autre part, le fait que le tout, ainsi que la formation de ses maillons, repose sur l'esprit logique frappera de lui-même²⁰⁹ ». A suivre l'auteur, la négligence apparente à démontrer dans le détail la logique immanente à sa science philosophique du droit s'expliquerait en raison de la familiarité supposée avec la *Science de la logique* (sur laquelle les étudiants de Hegel étaient censés avoir eu cours avant d'aborder les *Principes*), mais aussi plus fondamentalement du fait de l'évident « esprit logique » qui soufflerait sur l'ensemble de la démonstration philosophique du concept de droit.

L'expression « esprit logique » doit ici être prise, si l'on peut dire, à la lettre. Quoi qu'en disent les lectures non-métaphysiques, il est indéniable que la philosophie hégélienne du droit possède une structure logique. Mais, n'en déplaise à certaines lectures métaphysiques, la logique qui traverse la philosophie du droit ne résulte pas de la simple « application » au domaine du droit de l'*organon* des catégories développées dans la *Science de la logique* (§ 31). Si logique du droit il y a, elle consiste bien plutôt dans le développement même de « l'idée du droit » en tant qu'elle constitue l'objet propre d'une science philosophique du droit (§ 1). On ne trouvera donc pas

²⁰⁸ L. De Vos, « Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie : Eine Vermutung », *Hegel Studien*, n°16, 1981, p. 99-121. Pour une vue d'ensemble sur ces lignes d'interprétation, voir J.-Ph. Deranty, « Lectures politiques et spéculatives des *Grundlinien der Philosophie des Rechts* », *Archives de philosophie* 65, 2002/3, p. 441-462.

²⁰⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p. 115. Dans ce qui suit, je citerai d'après cette édition des *Principes* en indiquant le numéro de paragraphe, suivi le cas échéant des lettres R et A qui renvoient respectivement aux remarques et aux additions des paragraphes.

la structure logique qui anime la philosophie hégélienne du droit dans son ensemble en cherchant la vérité logique cachée *derrière* le droit, mais uniquement en suivant patiemment l'« acte immanent de progresser et de produire ses déterminations » dont relève « l'idée du droit ». Comme le souligne Hegel dans l'introduction aux *Principes*, « examiner quelque chose rationnellement ne veut pas dire ajouter de l'extérieur une raison à même l'ob-jet et le façonner par là, l'ob-jet est au contraire rationnel pour lui-même ; c'est ici < dans le cadre d'une science philosophique du droit > l'esprit dans sa liberté, le sommet le plus élevé de la raison consciente de soi, qui se donne une effectivité et se produit en tant que monde existant ; la science a seulement pour tâche de porter à la conscience ce travail propre de la raison de la Chose » (§ 31 R). Être fidèle à « l'esprit logique » qui traverse les *Principes de la philosophie du droit* signifie accorder une égale importance à l'idée du droit (à la logique du droit) et au droit de l'idée (au droit de la logique). C'est en partant de « l'esprit » de la logique plutôt que de sa « lettre » - que la subtilité et la complexité du propos hégélien en matière de philosophie juridique, morale, sociale et politique parviennent à pleinement se déployer. Par ailleurs, il se pourrait que « l'esprit logique » désigne l'élément même *du* logique, la Chose de la pensée dont la *Science de la logique* se propose de suivre patiemment le cheminement, de l'être immédiat au concept en passant par la médiation de l'essence. Dans l'introduction de 1812, Hegel critique le formalisme vide de la logique traditionnelle au nom de « l'unité vivante concrète » constituée par « l'esprit » du logique²¹⁰. En ce sens, c'est bien un même « esprit logique » qui habite la *Science de la logique* et les *Principes de la philosophie du droit*, un esprit qui consiste dans le mouvement de la pensée se saisissant de son objet (ici la pensée pure, là le droit).

Le présent article n'a pas pour but de trancher le débat entre lectures métaphysique et lectures non-métaphysiques de la philosophie hégélienne du droit. Il s'agira plus modestement de proposer une lecture des *Principes* à partir d'une catégorie spécifique tirée de la logique hégélienne : celle de « relation » ou de « rapport ». Mais avant de développer cette lecture « relationnelle » de la philosophie hégélienne du droit, remarquons que le terme « relation » désigne chez Hegel un concept au moins aussi flottant que la célèbre *Aufhebung* (terme polysémique en allemand traduit en français tour à tour par « dépassement », « sur-pression », « sursomption »,

²¹⁰ Hegel, *Science de la logique. L'être. Version de 1812* (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), Paris, Kimé, 2006, p. 16 : « en tant qu'elles tombent les unes en dehors des autres comme déterminations fixes et ne se trouvent pas maintenues ensemble en unité organique, < les formes logiques > sont formes mortes et n'abritent pas dans elles l'esprit qui constituerait l'unité vivante concrète ».

« relève », « abolition »). Dans la *Science de la logique*, la catégorie de « relation » est discutée dans au moins deux parties de la doctrine de l'essence, intitulées respectivement « la relation d'essence » et la « relation d'absolu ». Mais on la retrouve en fait tout au long de la *Logique* sous au moins deux formes diverses : à la « relation » au sens de *Verhältnis* discutée dans les sections deux et trois de la doctrine de l'essence s'ajoute la « relation » au sens de *Beziehung*, qui, sans donner de titre à une section ou à un sous-chapitre, occupe une fonction centrale dans la doctrine du concept. Au détour d'une remarque sur le syllogisme, Hegel caractérise ainsi le concept et ses déterminations par le mouvement de « se rapporter comme êtres spirituels (*als geistige Wesen sich zu beziehen*), et, par se rapporter, <de> sursumer leur détermination immédiate »²¹¹. *Verhältnis* et *Beziehung*, qui peuvent tous les deux êtres traduits en français par « relation », ne sont donc pas tout à fait synonymes. La « plasticité » de la notion de « relation » n'est d'ailleurs pas sans poser une série de problèmes à celles et ceux qui ont eu la dure tâche de traduire la *Science de la logique*. Ces problèmes de traduction sont concentrés par l'hapax que constitue à la remarque au § 165 de la « petite logique » (celle de l'*Encyclopédie*) le terme de *Verhältnisbeziehung* qu'il serait possible de rendre par « rapport de relation » ou « relation de rapport ». Par commodité, j'essaierai dans ce qui suit de distinguer « rapport » (*Verhältnis*) et « relation » (*Beziehung*), même si le caractère « flottant » de la notion de « relation » doit être préservée si nous souhaitons là encore être fidèles à « l'esprit logique » qui anime la philosophie hégélienne du droit. Les notions de « rapport » et de « relation » sont au cœur d'une transition cruciale dans l'économie de la *Logique*, voire pour l'ensemble de l'hégélianisme : le passage de la logique objective à la logique subjective, de la substance au concept, de « la nécessité aveugle » au « royaume de la liberté ». Ce même passage n'est pas sans jouer un rôle capital pour un aspect au moins de la philosophie hégélienne du droit qui touche à la théorie de l'éthicité (*Sittlichkeit*). C'est du moins l'hypothèse que je souhaiterai ici développer à partir du thème hégélien des « relations » ou « rapports éthiques ». Cette hypothèse pourrait ouvrir à une autre lecture, ni métaphysique ni non-métaphysique mais « relationnelle », des *Principes de la philosophie du droit*.

²¹¹ Hegel, *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept* (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), Paris, Aubier Montaigne, 1981, p. 181.

II. Un « système de rapports éthiques »

Dans un de ses cours, Hegel désigne l'éthicité, cette sphère supérieure du droit en laquelle le droit abstrait et la moralité acquièrent leur fondement véritable, comme « un système de rapports éthiques²¹² » (*ein System von sittlichen Verhältnissen*). Un coup d'œil rapide dans la dernière section de la *Philosophie du droit* consacrée à la vie éthique nous montre en effet que s'y trouvent exposés toute une série de « rapports » qui, pris ensemble, forment un système de termes interdépendants. Qu'il s'agisse des rapports entre époux au sein du mariage, entre parents et enfants au sein de la famille, entre producteurs et consommateurs dans le « système des besoins », entre justiciable et tribunaux au sein de l'administration du droit, entre citoyens au sein de l'Etat, ou encore entre Etats dans l'histoire mondiale, l'éthicité prend la figure d'un « système des déterminations de la liberté » en lequel consiste précisément l'« idée du droit ».

A l'intérieur de cette caractérisation assez générale de la sphère éthique comme « un système de rapports éthiques », Hegel avance également l'idée selon laquelle l'obligation éthique (en tant que corollaire du droit) est ce qui résulte d'un ensemble de rapports. Nous retrouvons au § 150 des *Principes* l'idée suivant laquelle les obligations contractées par l'individu « tiennent aux contextes auxquels il appartient », par quoi le traducteur français a tenté de rendre en une périphrase l'idée d'« obligations de rapports » (*die Pflichten der Verhältnissen*). Que les obligations éthiques résultent de l'inscription des individus dans un réseau de rapports éthiques apparaît plus clairement dans un passage correspondant de l'*Encyclopédie*, où Hegel écrit : « Les relations (*Beziehungen*) de l'<individu> singulier dans les rapports (*Verhältnissen*) en lesquels la substance se particularise constituent ses *devoirs éthiques* »²¹³. En définissant les « obligations éthiques » comme ce qui résulte d'un ensemble des rapports qui forment le système du monde éthique, Hegel vise en fait à nous exposer une « doctrine des obligations » qui viendrait pallier aux insuffisances de la théorie morale kantienne. Dans la partie précédente de la *Philosophie du droit* consacrée à la « moralité », il avait montré comment Kant, pris dans les limites de sa conception formaliste de la raison pratique, avait été incapable de produire une « doctrine immanente et conséquente des obligations ». La doctrine

²¹² Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (éd. K.-H. Ilting), volume 4, Stuttgart, fromman-holzboog, 1974, p. 405.

²¹³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2012, § 516, p. 536. On remarquera à nouveau le caractère flottant de la notion de « relation », au double sens de *Beziehung* et de *Verhältnis*, dont il s'agit de préserver « l'esprit logique ».

kantienne des obligations morales restait largement formelle dans la mesure où elle se condamnait à puiser les contenus matériels des maximes d'action en dehors d'elle-même. A cela Hegel oppose que, à condition d'admettre que la vie éthique se parachève dans l'Etat moderne, une « doctrine immanente des obligations » éthiques ne peut consister en rien d'autre que dans « le développement *des rapports (Verhältnisse)* qui, dans l'Etat, sont nécessaires de par l'idée de la liberté » (§ 148 R). Autrement dit, là où le formalisme de la raison pratique kantienne nous condamne à sans cesse nous poser la question de savoir « qu'est-ce qu'une obligation ? » (§ 134), adopter une perspective éthique permet d'y répondre d'emblée, puisque « *ce qu'il faudrait que l'homme fasse, ce que* sont les obligations qu'il a à remplir pour être vertueux, est facile à dire dans une communauté éthique <:> il n'a rien d'autre à mettre en œuvre que ce qui, pour lui, est tracé, désigné et familier dans les contextes qui sont les siens (*in seinen Verhältnissen*) » (§ 150 R).

La définition des obligations éthiques comme ce qui résulte d'un ensemble systématique de rapports renvoyant ultimement à l'Etat permet de pointer chez Hegel une thèse dont on n'a pas souvent pris compte²¹⁴. Sa doctrine philosophique du droit est *aussi* une doctrine philosophique des obligations, en ce que le droit et l'obligation forment les deux facettes inséparables de la même « idée du droit » : « Cela même qui est un droit est aussi un devoir, et ce qui est un devoir est aussi un droit. Car un être-là n'est un droit que sur le fondement de la libre volonté substantielle ; c'est le même contenu qui, en relation avec la volonté se différenciant comme subjective et singulière, est <un> devoir²¹⁵ ». D'où l'idée que l'un des principes fondamentaux mis en avant par la philosophie hégélienne du droit est le principe d'une réciprocité des droits et des devoirs. Et puisque l'éthicité marque « l'achèvement de l'esprit objectif »²¹⁶ et donc de l'idée du droit, le principe d'une réciprocité des droits et des devoirs trouve en elle sa pleine vérification : « l'homme, grâce à l'élément-éthique (*durch das Sittliche*), a des droits dans la mesure où il a des obligations, et des obligations dans la mesure où il a des droits » (§ 155). Droits et obligations constituent les deux termes d'une même relation qu'est « l'idée du droit » telle qu'elle se vérifie ultimement dans la sphère éthique. A ce titre, l'élément éthique fournit la *médiation (durch das Sittliche)* de la corrélativité des droits et des obligations. Médiation éthique, c'est-à-dire ni

²¹⁴ Notons toutefois l'exception que constitue à cet égard la contribution d'A. Pepperzak, « Hegels Pflichten- und Tugendlehre », in L. Siep (dir.), *G.W.F. Hegel Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 167-191.

²¹⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 486, p. 520.

²¹⁶ *Ibid.*, § 513, p. 534.

dissolution pure et simples des uns dans les autres, ni opposition de ces deux extrêmes apparents. Même si en apparence tout les oppose (si l'on considère le droit comme étant situé du côté de la liberté de la volonté et l'obligation du côté de ce qui la contraint), droits et obligations « tombent en leur unité » (*fallen in Eins*) au sein de la vie éthique (§ 155). Leur réunion éthique ne signifie pas non plus leur confusion, mais simplement qu'il ne peut y avoir d'exercice d'un droit qu'accompagné d'une obligation et qu'inversement une obligation ne vaut que lorsqu'elle correspond à un droit.

Ceci explique pourquoi la philosophie hégélienne du droit (et des obligations) est un manifeste philosophique contre l'esclavage. L'esclavage est l'exemple par excellence, plusieurs fois mobilisé par Hegel, d'une institution qui met à mal le principe de réciprocité des droits et des obligations. A la situation juridique de l'esclave correspond un rapport au sein duquel droits et obligations, au lieu de « tomber en l'unité » que médiatise l'élément éthique, se trouvent au contraire séparés les uns des autres en deux extrêmes opposés : les « obligations » absolues de l'esclave, d'un côté ; les « droits » absolus du maître, de l'autre (les guillemets sont ici de rigueur tant l'asymétrie du rapport d'esclavage contredit l'idée même du droit et la réciprocité des droits et des devoirs). Lorsque droits et obligations sont découplés, ils perdent le sens que leur avait fourni la médiation de la totalité éthique : « L'esclave ne peut avoir d'obligations, seul l'homme libre en a. S'il y avait d'un côté tous les droits et de l'autre toutes les obligations, le tout se dissoudrait, car l'identité seule est l'assise que nous avons à maintenir fermement » (§ 155 Z). La totalité que, contre l'esclavage, il s'agit de « maintenir fermement » dans son identité consiste en un « système de rapports éthiques » dont les différents termes préservent leur indépendance relative tout en participant à un même ensemble. C'est ce dont rend compte le principe d'une réciprocité des droits et des obligations garantie par l'élément éthique et par l'Etat : chaque individu, en tant qu'il participe au monde éthique, préserve son droit particulier tout en étant universellement lié aux autres par une série d'obligations.

III. De la substance éthique au sujet de l'obligation

Au début de la section « Ethicité » de la *Philosophie du droit*, Hegel nous donne une autre caractérisation de l'élément éthique que celle qui nous la présente comme un « système de rapports ». Ces deux caractérisations, comme nous allons le voir, ne sont cependant pas incompatibles. Au contraire, une lecture mobilisant la notion logique de « relation » permet de montrer en quoi elles se complètent nécessairement l'une l'autre.

Au § 144 des *Principes*, l'éthicité est définie comme « substance concrète ». La substance éthique est « concrète » dans la mesure où, de par la subjectivité qui l'anime (l'éthicité est en effet une substance *spirituelle*, c'est-à-dire un esprit libre se donnant la figure d'un monde), les différences qui sont posées en dedans d'elle-même possèdent « un contenu stable » (§ 144) en termes de lois et d'institutions. L'élément éthique apparaît alors comme une substance dont la différenciation relève de son propre fait. Dès sa définition inaugurale de l'élément éthique, Hegel emploie de manière plus ou moins « frappante » une terminologie qui renvoie à la transition « libératrice » de la logique objective (la substance) à la logique subjective (le concept). Dans la *Science de la logique*, ce passage correspond au moment où la substance dans sa massivité effective et sa nécessité interne se dynamise par le concept et la subjectivité libre²¹⁷. Mais cette transition « libératrice », cette élévation de la substance nécessaire au concept libre (« la substance libérée en concept »²¹⁸), est cependant aussi une conservation. Si tel est également le cas dans la conception hégélienne de la vie éthique présentée dans les *Principes*, on est alors en droit de considérer que la substance et la subjectivité libre du concept se déclinent à leur manière dans l'élément éthique. De fait, l'introduction à la partie « Ethicité » de la *Philosophie du droit* peut être comprise comme une longue variation autour des deux phases distinctes mais également nécessaires (§ 144 A)²¹⁹ : l'une qu'on peut qualifier de « moment spinoziste et oriental » (la substance éthique), l'autre de « moment proprement hégélien et germanique » (la subjectivité éthique). La question est alors de savoir en quoi consistent ces deux facettes inséparables de la vie éthique, et surtout comment elles s'articulent entre elles.

a) Le moment spinoziste et oriental

La définition hégélienne de la substance éthique a effrayé plus d'un lecteur et commentateur. L'effroi ressenti tient au fait que Hegel semble avoir ainsi subordonné unilatéralement les volontés individuelles à la substance éthique dont elles ne seraient plus que les accidents²²⁰. Parmi les

²¹⁷ Voir notamment Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 158, p. 221.

²¹⁸ Hegel, *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept*, op. cit., p. 42.

²¹⁹ Pour une interprétation allant dans ce sens, voir A. Pepperzak, « Hegels Pflicht- und Tugendlehre », art. cit., p. 168-170.

²²⁰ D. Henrich, « Vernunft in Verwirklichung », in *Hegel. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 31: « La volonté individuelle, que Hegel nomme 'subjective', est entièrement enveloppée dans l'ordre des institutions et n'est justifiée que pour autant que celles-ci le sont également ».

passages incriminés, se trouve au § 145 la présentation de l'éthicité comme « cercle de la nécessité dont les moments sont les *puissances éthiques* (*sittliche Mächte*) qui gouvernent la vie des individus et ont en ceux-ci, en tant qu'ils sont leurs accidents, leur représentation, leur figure apparaissante et leur effectivité ». A première lecture, Hegel paraît en effet avancer l'idée d'une substance éthique dont les différentes « puissances éthiques », dans la mesure où elles gouvernent leur vie, ravaleraient les individus au rang de simples « accidents ». Le thème de la « puissance éthique » fait en tout cas clairement écho à la discussion de la substance au dernier chapitre de la logique de l'essence (« relation-de-substantialité ») où la substance est déterminée, dans sa relation avec ses accidents, comme « puissance absolue », sans reste, transparente, de se manifester²²¹. Dans la logique de l'essence, la substance marque ainsi de par la transparence de sa nécessité intérieure une sortie des dualités et des oppositions qui caractérisaient les catégories d'intérieur et d'extérieur, de fondement et de fondé, d'essence et de phénomène. Cette détermination de la substance comme « puissance absolue », comme nécessité intérieure et effectivité, Hegel l'associe – comme on le sait – au spinozisme²²².

Sur un plan cette fois non plus logico-métaphysique mais historico-politique, la substance comme « puissance absolue » renvoie à « l'enfance de l'histoire » qu'incarne le règne oriental. D'après Hegel, c'est en Orient que l'esprit se serait progressivement réveillé de la torpeur à laquelle l'avait tout d'abord condamné son séjour africain. Le réveil oriental de l'esprit correspond à l'avènement d'une « puissance substantielle » liée aux premières formes d'organisation étatique : « Il y a là <en Orient> une puissance qui existe en soi et pour soi et l'homme lui-même n'existe en soi et pour soi que dans la mesure où il est en rapport avec cette réalité substantielle universelle. Ce rapport à la puissance substantielle procure aux individus une liaison réciproque. C'est ainsi qu'est apparu en Asie le moment éthique de la conscience de l'Etat »²²³. Ce rapprochement entre spinozisme et Orient est du reste pleinement assumé par Hegel dans d'autres passages de son œuvre. Ainsi, dans les *Leçons sur la philosophie de*

²²¹ Hegel, *Science de la logique. La doctrine de l'essence* (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 272. Voir également Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 151, p. 217 : « La substance est en cela la totalité des accidents, dans lesquels elle se révèle comme leur négativité absolue, c'est-à-dire comme *puissance absolue* et en même temps comme la *richesse de tout contenu* ».

²²² Parmi la vaste littérature sur Hegel et le spinozisme, citons l'article récent de B. Sandkaulen, « La pensée post-métaphysique de Hegel », *Archives de philosophie*, n° 75, 2012/2, p. 253-265, où l'auteure met en évidence les ambiguïtés de la lecture hégélienne de Spinoza.

²²³ Hegel, *La raison dans l'histoire* (trad. K. Papaioannou), Paris, UGE, 1965, p. 269. Sur ce thème, voir l'indispensable ouvrage de M. Hulin, *Hegel et l'orient*, Paris, Vrin, 1979.

l'histoire, un parallèle est tracé entre substantialisme spinoziste et substantialisme oriental, même si c'est pour souligner l'abstraction de l'un et la concrétude de l'autre : « Le principe du monde oriental consiste en ceci que les individus n'ont pas encore conquis leur liberté subjective, mais existent comme les accidents d'une substance qui n'est pas abstraite comme la substance spinoziste, mais existe concrètement pour la conscience naturelle sous les traits d'un chef suprême qui est le maître unique du tout »²²⁴. En restant à cette première phase du développement de l'éthicité, l'effroi éprouvé par certains des commentateurs hégéliens à la lecture par exemple du § 145 des *Principes* semble justifié. En associant substantialisme métaphysique à la Spinoza et substantialisme à la mode orientale, Hegel paraît défendre une sorte de politique de la substance qui subordonnerait les individus à l'Etat comme autant d'« accidents » à sa « puissance absolue ».

b) Le moment proprement hégélien et germanique

De la même façon que le parcours historique de l'esprit a son « commencement absolu » en Orient, toute véritable philosophie commence selon Hegel avec Spinoza. Mais, au sein de l'hégélianisme, le commencement importe moins que ce vers quoi il s'achemine : son résultat, qui est de se penser librement lui-même. Pour paraphraser la *Préface* à la *Phénoménologie*, la substance, si elle marque le point de départ absolu, doit aussi se penser comme sujet. Ou encore, comme le note Hegel à propos de Spinoza, « la substance absolue est le vrai, mais elle n'est pas encore le vrai en son entier ; il faut qu'elle soit pensée aussi comme active en soi, vivante, et que par là même elle se détermine comme esprit »²²⁵. Le diagnostic d'une insuffisance inhérente à la catégorie de la substance s'applique pareillement à l'Orient. Malgré l'importance historique de l'avènement d'une « puissance substantielle » liée à l'Etat oriental, il manque à son organisation politique la reconnaissance du « droit de la *liberté subjective* » (§ 124 R) qui ne sera pleinement consacré que dans le monde germanique. Bref, ce qui fait encore défaut tant au spinozisme sur le plan logico-métaphysique qu'à l'Etat oriental sur le plan historico-politique, c'est la dynamisation du concept, c'est-à-dire la subjectivité libre animant la substance²²⁶.

²²⁴ *Ibid.*, p. 284.

²²⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. P. Garniron), VI, Paris, Vrin, 1971-1991, p. 1456.

²²⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1994, § 151 A, p. 584 : « Il est bien vrai que cette intuition orientale de l'unité substantielle forme l'assise fondamentale de tout développement vrai ultérieur, mais on ne peut en rester là ; ce qui lui fait encore défaut, c'est le principe occidental de l'individualité ».

Si l'on revient à l'introduction à la partie « Ethicité » des *Principes*, on s'aperçoit que le moment de la subjectivité libre qui succède à la substantialité (§ 145) correspond à l'*obligation* (§ 148). A condition de voir en elle non pas une « restriction » de la volonté libre mais le strict corolaire du droit, l'obligation est le lieu par excellence où se nouent, à même l'élément éthique, le substantiel et le subjectif, l'universel et le particulier, ce que Hegel nomme aussi parfois le « *droit du rationnel* » entendu comme « le droit de l'objectif à même le sujet » (§ 132 R). La part de « libération » (§ 149) que contient pour les individus l'obligation réside non pas dans l'éradication de toute substantialité éthique (comme si, avec le droit de la particularité, l'universel substantiel disparaissait), mais au contraire dans l'instauration d'un certain *rappor*t avec celle-ci, l'obligation étant définie comme « le comportement (*Verhalten*) envers quelque chose de *substantiel* pour moi, d'universel en et pour soi » (§ 261 R). En remplissant les obligations liées à ses différents rôles éthiques (comme époux, parent, sujet de droit, citoyen) et en faisant ainsi preuve de « droiture » (*Rechtschaffenheit*) dans ses comportements, l'individu entretient un rapport avec quelque chose qui relève certes du substantiel et qui, à ce titre, le dépasse en tant qu'individu, mais qui en même temps demeure profondément sien. Hegel note en marge de son exemplaire des *Principes* que « <les> *obligations* sont des relations qui <me> lient (*bindende Beziehungen*), des rapports avec l'éthicité substantielle (*Verhältnissen zur substantiellen Sittlichkeit*), mais celle-ci est *mon* essence, elle a elle-même un être-là par moi »²²⁷.

Ni la métaphysique spinoziste ni « la vision du monde substantielle » (§ 355) véhiculée par l'Orient ne permettent de correctement saisir la manière dont l'obligation décline un *rappor*t au substantiel au travers duquel « la personne, en tant qu'intelligence pensante, sait la substance comme son essence propre » et, dès lors, « cesse, dans cette disposition intérieure (*Gesinnung*), d'être un accident de celle-là »²²⁸. C'est que le défaut principal de la substance éthique déterminée comme « puissance absolue », transparente à elle-même, résidait dans l'impossibilité pour les individus, en tant que simples accidents, de s'y rapporter autrement qu'en étant « plongés » en elle²²⁹. Pourtant, le fait pour une personne éthique de

²²⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 577. On soulignera à nouveau le caractère flottant des notions de « relation » et « rapport ».

²²⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 514, p. 535.

²²⁹ Hegel, *La raison dans l'histoire* (trad. L. Gallois), Paris, Seuil, 2011, p. 180 : « La splendeur de l'intuition orientale est le sujet unique sujet en tant que substance (*das eine Subjekt als Substanz*) à laquelle tout appartient, de telle sorte qu'aucun autre sujet ne se sépare d'elle et ne se réfléchit dans sa liberté subjective. Toute la richesse de l'activité imaginaire et de la nature est assignée à cette substance où est essentiellement plongée la

« cesser d'être un accident » n'entraîne pas l'évanouissement soudain de toute substantialité. Bien plutôt, ce avec quoi l'accidentalité cesse, c'est la mise en place d'un rapport à la substance à partir duquel la subjectivité éthique est non plus « plongée dans (*versunken in*) » dans la substance mais se sait « pénétrée par (*durchdrungen von*) » elle²³⁰. Nous voilà donc rassurés : en même temps que l'accidentalité des individus face à la « puissance absolue » de l'Etat, l'effroi ressenti à la lecture du § 145 – qui n'est pas sans rappeler la crainte qu'éprouvaient naguère les sujets à l'égard du patriarche – peut lui aussi cesser ...

IV. Une lecture « relationnelle » de la philosophie hégélienne du droit

En quoi les deux caractérisations de l'élément éthique comme « système de rapports éthiques » et comme « substance concrète » s'avèrent-elles complémentaires ? Et que se passe-t-il entre Spinoza et Hegel, entre l'ancienne patriarchie et la monarchie constitutionnelle moderne, pour que la « puissance » qu'exerce en toute nécessité la substance éthique à travers ses accidents se renverse en « libération » du sujet éthique ? Sans satisfaire entièrement à ces demandes légitimes d'éclaircissement (dans la mesure où le droit garde sa logique propre), la notion de « relation » ou de « rapport » qu'on retrouve dans la *Science de la logique* offre quelques éléments de réponse. Il faut pour cela se tourner vers le dernier chapitre de la doctrine de l'essence, au niveau de la transition du rapport de causalité à l'action réciproque (*Wechselwirkung*), à propos de laquelle Hegel affirme que s'y joue, au sein même de la substance, « la genèse du concept²³¹ ». (Une genèse qu'il convient ici de mettre en parallèle avec le « commencement absolu » que représentent le spinozisme et l'Orient pour la philosophie et l'histoire de l'esprit). La transition de la causalité à la réciprocité s'effectue lorsque la progression (ou la régression) à l'infini des causes et des effets se trouve non pas arrêtée, mais se courbe sur elle-même en un rapport d'effet et de contre-effet (*Wirkung, Gegenwirkung*). C'est ainsi qu'au rapport de causalité – qui peut être qualifié métaphoriquement de rapport de commandement et d'obéissance entre une substance active (la cause) et une substance passive (l'effet) – se substitue un rapport au sein duquel les termes s'échangent pour ainsi dire mutuellement leurs statuts

liberté subjective (*dieser Substanz in welcher die subjektive Freiheit wesentlich versenkt ist*) et celle-ci n'a pas son honneur en soi-même mais dans cet objet absolu ».

²³⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 516, p. 536 : « la personnalité éthique, c'est-à-dire la subjectivité qui est pénétrée par la vie substantielle ».

²³¹ Hegel, *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept*, op. cit., p. 41.

d'actif et de passif, de commandant et d'obéissant. Le concept trouve ici sa « genèse » dans la mesure où il est « totalité résultant de l'action réciproque²³² » dans laquelle les deux substances sont pris dans un jeu de renvoi mutuel de leur poser et de leur être-posé, de telle sorte que « les termes liés l'un à l'autre ne sont pas en réalité, étrangers l'un à l'autre, mais ne sont que des moments d'un unique tout, dont chacun, dans la relation à l'autre, est auprès de lui-même et se joint à lui-même »²³³.

Traduite sur le plan de la philosophie du droit, la discussion dans la *Logique* de la transition du rapport de causalité à l'action réciproque nous amène à mieux saisir ce en quoi la totalité éthique formée par l'Etat moderne se distingue de l'Etat patriarcal. A la différence de son lointain aïeul, l'Etat « germanique » moderne consiste en un « système des rapports éthiques » au sein duquel prévaut non plus, sur le modèle patriarcal, un unique droit de commander détenu par le patriarche auquel correspond l'obligation unilatérale d'obéir de ses sujets, mais un seul et même principe de réciprocité des droits et des obligations en vertu duquel, en fonction de la déclinaison de ce principe sous différents rapports (familiaux, sociaux, juridiques, politiques), chacun bénéficie d'autant de droits qu'il a d'obligations. Alors que l'Etat oriental les maintenait séparés en deux extrêmes opposés, dans l'Etat moderne « obligation et droit sont réunis en une seule et même relation (*Beziehung*) » (§ 261 R). Envisagée sous cet angle, on comprend alors en quoi la double caractérisation de l'élément éthique en termes de « système de rapports éthiques » et de « substance concrète » ressortit à une seule et même conception de la vie éthique comme « substance qui se sait libre »²³⁴. Ce n'est qu'à condition de participer à un ensemble différencié de rapports éthiques où prévaut un principe de réciprocité des droits et des obligations (un principe en vertu duquel chacun préserve son droit particulier tout en étant lié universellement aux autres par une série d'obligations) – que les individus sont à même de concevoir leur participation à la vie éthique comme un aspect essentiel de leur liberté et de leur droit.

Une telle lecture – ni métaphysique ni non-métaphysique, mais si l'on veut « relationnelle »²³⁵ – des *Principes* conduit à un léger renversement de

²³² *Ibid.*, op. cit., p. 42.

²³³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique*, op. cit., § 158 A, p. 589.

²³⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., § 516, p. 535.

²³⁵ Dans la littérature existante, l'idée d'une lecture « relationnelle » a déjà été avancée par Jarczyk et Labarrière (voir *Introduction*), mais en un sens différent de celui que je souhaite défendre ici. Il s'agit moins de mettre à l'épreuve l'altération de notre rapport à Hegel que de relire l'hégélianisme, et en particulier les *Principes de la philosophie du droit*, à partir de

perspective sur l'ouvrage de 1820. Autant qu'une philosophie des droits, Hegel nous y a exposé une philosophie des obligations. Et mieux que le droit dont elle n'est en apparence que le simple corolaire, l'obligation permet de rendre compte de la manière spécifique dont les individus se sentent dans leur particularité « pénétrés par la vie substantielle ». Or c'est bien de cette « interpénétration du substantiel et du particulier » (§ 261 R) dont il est ultimement question dans la philosophie hégélienne du droit. On pourrait ainsi aller jusqu'à affirmer (à certains endroits, Hegel lui-même risque l'hypothèse) que c'est la « droiture » (*Rechtschaffenheit*), cette vertu caractéristique du sujet éthique remplissant ses différentes obligations, qui « crée » (*schafft*) rétroactivement le droit (*Recht*)²³⁶. Certes il n'y a d'obligations que corrélées à des droits. Mais inversement il n'y a de droits subjectifs que lorsque les individus se rapportent à l'ordre substantiel des lois et des institutions non plus sur le mode de la contrainte et de l'obéissance aveugle mais sur celui de l'obligation. Le « droit des individus à leur particularité », dont Hegel nous dit qu'il est « également contenu dans la substantialité éthique, car la particularité est le mode extérieurement apparaissant sous lequel l'élément-éthique existe » (§ 154), renvoie ultimement à la modalité de l'obligation, c'est-à-dire à la manière dont les individus se rapportent librement à la substance éthique au lieu d'être totalement « plongés » en elle.

Si l'on se rappelle la critique qu'adresse Hegel à la conception spinoziste des modes comme « troisième terme » s'opposant de l'extérieur à la substance (l'universel) et à ses attributs (le particulier) sans lui-même fonctionner comme une médiation interne de ces deux extrêmes²³⁷, alors c'est dans la dimension de l'obligation (plus que dans le droit en général), en tant que manière « libératrice » de se rapporter à la substance éthique, qu'il faut chercher le pendant pratique de « la réfutation unique et véritable du spinozisme²³⁸ » à laquelle prétend l'hégélianisme dans son ensemble. Ceci est corroboré par l'exemple pris par Hegel pour montrer ce qu'a de « plus dur » le passage par lequel la nécessité de la substance se vérifie

la catégorie de la « relation ». Je remercie Guillaume Lejeune pour m'avoir indiqué la référence au texte de Jarczyk et Labarrière.

²³⁶ Cette étymologie fantaisiste est suggérée par Hegel dans une des premières ébauches de sa théorie de l'éthicité : « Cette forme de vie éthique crée ainsi le concept du droit et est droiture (*Rechtschaffenheit*) » (*Système de la vie éthique* (trad. J. Taminioux), Paris, Payot, 1976, p. 167).

²³⁷ Hegel, *Science de la logique. La doctrine de l'essence*, op. cit., p. 241-242.

²³⁸ Hegel, *Science de la logique. La logique subjective ou doctrine du concept*, op. cit., p. 41.

comme libre subjectivité du concept : le cas du criminel²³⁹. Celui qui par ses actes particuliers a enfreint l'universalité de la loi ressent l'obligation de se soumettre au châtement prévu par cette même loi comme une manière pour lui d'être honoré dans son droit le plus singulier. L'exemplarité du criminel (que Hegel n'hésite pas à comparer avec l'*amor intellectualis Dei* de Spinoza), voilà qui donne à repenser la *Philosophie du droit* et, avec elle, l'hégélianisme.

²³⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique*, op. cit., § 158 A, p. 589.

Trois dogmes du relativisme
Éléments pour une critique hégélienne de Protagoras

Olivier Tinland
(Université Paul Valéry – Montpellier)

La philosophie de Hegel peut se rapporter au thème du relativisme de deux manières, à la faveur d'une « tension palpable entre deux aspects de [sa] théorie de la rationalité²⁴⁰ ». D'une part, il est patent qu'en identifiant la philosophie à une forme d'idéalisme objectif culminant dans l'appréhension rationnelle du sens universel de l'être comme « idée absolue » puis comme « esprit absolu », l'auteur de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* adopte une posture « absolutiste », universaliste, rationaliste, qui l'inscrit dans la tradition anti-relativiste initiée par Platon et relayée, entre autres, par Aristote, Descartes, Spinoza, Kant ou Schelling. D'autre part, dans une posture qui contraste cette fois-ci avec une telle tradition anti-relativiste, Hegel s'en prend à une conception trop abstraite de l'absolutisme philosophique, dialectisant les thèses figées de l'entendement, dépassant les dualismes conceptuels qui donnaient une consistance apparente au rationalisme anti-relativiste (subjectif/objectif, particulier/universel, apparence/essence...) ²⁴¹, et surtout plongeant l'anthropologie philosophique désincarnée de ses prédécesseurs (tributaire du « paradigme mentaliste » qui régit la philosophie moderne²⁴²) dans le grand bain de l'intersubjectivité, de la socialité et de l'historicité²⁴³. Selon que l'on considère l'un ou l'autre aspect, Hegel semble incarner tout aussi bien un absolutisme spéculatif extrême qu'une pensée de l'incarnation concrète – et ce faisant de la contextualisation, voire de la relativisation sociale et historique – des

²⁴⁰ Maria BAGHRAMIAN, *Relativism*, London/New York, Routledge, 2004, p. 71.

²⁴¹ Sur cette critique des dualismes métaphysiques, voir Michael THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1980, Béatrice LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981 et Stephen HOULGATE, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1986, ch. 4.

²⁴² Pour une présentation des principaux traits du mentalisme (qui s'étend, selon l'auteur, de Descartes à Dieter Henrich en passant par Kant, Fichte, Husserl, Sartre ou Chisholm), cf. Jürgen HABERMAS, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 127-130.

²⁴³ Voir Jürgen HABERMAS, *op. cit.*, p. 131 *sq.* Pour une relecture de la *Phénoménologie de l'esprit* dans cette perspective, voir Terry PINKARD, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

normes de la rationalité. C'est ce qui ressort nettement du portrait *bifrons* qu'en propose Karl Popper :

Hegel était à la fois un relativiste et un absolutiste. (...) Selon lui, la vérité elle-même était à la fois relative et absolue. Elle était relative à chaque structure <Framework> historique et culturelle : il ne pouvait dès lors y avoir aucune discussion rationnelle entre de telles structures puisque chacune d'entre elles avait une norme différente du vrai. Cependant Hegel, soutint aussi que sa propre doctrine, selon laquelle la vérité était relative aux différentes structures, était absolument vraie, puisqu'elle faisait partie de sa propre philosophie relativiste²⁴⁴.

Ce qui se présente chez Popper comme un dispositif à deux niveaux (une thèse relativiste, elle-même présentée comme une vérité absolue dans une philosophie qui s'exempte des conséquences autoréférentielles de son propre geste de relativisation historico-culturelle des normes théoriques et pratiques) prend chez Hilary Putnam la forme d'une juxtaposition problématique entre deux conceptions de la raison :

Hegel, qui introduisit l'idée que la Raison change elle-même dans l'histoire, se servit de deux notions de rationalité : en un sens, ce qui est rationnel est mesuré par le niveau jusqu'où l'Esprit s'est développé dans le processus historique à une époque donnée. (...) Et il y a la notion limite de rationalité dans le système de Hegel ; la notion de ce qui doit demeurer stable, la conscience de soi finale de l'Esprit qui ne sera elle-même pas transcendée²⁴⁵.

La définition hégélienne de la rationalité s'édifie ainsi de manière problématique à la croisée du relativisme et de l'absolutisme, l'exigence d'« appréhender son temps en pensées²⁴⁶ » prenant tantôt l'allure (selon que l'on accentue un aspect plutôt que l'autre) d'une *historicisation de la raison*, tantôt celle d'une *idérialisation rationnelle de l'histoire*. Cette tension, révélatrice de « l'ambiguïté fondamentale des *Aufhebungen* dialectiques de Hegel²⁴⁷ », trouve, on le sait, son point culminant dans l'articulation de l'esprit objectif (dont le point culminant est l'histoire mondiale) et de l'esprit absolu (qui s'accomplit dans la philosophie) : si l'histoire mondiale

²⁴⁴ Karl POPPER, *The Myth of the Framework : In Defence of Science and Rationality*, London, Routledge, 1994, p. 47.

²⁴⁵ Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 158.

²⁴⁶ Voir HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2013³[PPD], préface, p. 132 : « chacun est de toute façon un *fiis de son temps* ; ainsi, la philosophie est elle aussi son temps *appréhendé en pensées* ».

²⁴⁷ Karl LÖWITZ, *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p. 94.

est le « tribunal du monde ²⁴⁸ », la rationalité humaine se trouve simultanément plongée dans cette histoire et vouée à l'élaboration de significations conceptuelles qui transcendent la contingence de leur déploiement temporel²⁴⁹.

L'ensemble de la pensée hégélienne se développe dans cette tension constante entre une démarche *contextualiste* de réinsertion des opérations de l'esprit humain dans des totalités concrètes elles-mêmes ancrées dans l'histoire (la famille, la société civile, l'Etat, l'esprit d'un peuple, le règne historique) et une procédure *absolutiste* d'explicitation du noyau d'universalité inhérent à ces totalités historiques : on pourra aussi bien y lire les prémisses d'un pragmatisme social que l'accomplissement de la métaphysique rationaliste occidentale. Cette structure bifocale de l'hégélianisme n'est pas sans conséquence sur le statut même de la pensée hégélienne : s'agit-il d'un « savoir absolu » éternellement valide (mais la question est alors de savoir ce qui autorise Hegel à opérer un bond hors de l'histoire, histoire qu'il a pourtant conçue comme le processus de déploiement progressif de la vérité dont les différentes philosophies, nonobstant leurs prétentions absolutistes, ne seraient que des moments transitoires) ou faut-il appliquer la dialectique hégélienne au système de Hegel lui-même et envisager son possible dépassement vers d'autres formes de philosophie corrélées aux transformations historiques à venir²⁵⁰ (la question étant dans ce cas de savoir sur quoi peut se fonder la prétention hégélienne à énoncer le sens absolu de l'être et à se concevoir comme la récapitulation de l'histoire de la philosophie, donc de l'histoire mondiale) ?

Dans les pages qui suivent, plutôt que d'affronter en sa totalité le problème évoqué *supra* (ce qui requerrait bien plus qu'un simple article), je me propose de contribuer plus modestement à la clarification de certains points liés au traitement hégélien du problème du relativisme. En prenant appui sur l'interprétation hégélienne de la figure emblématique (à tort ou à raison) du relativisme, la pensée de Protagoras, j'entends mettre en évidence les principales objections émises par l'auteur de la *Science de la logique* à

²⁴⁸ *PPD*, § 340, p. 542.

²⁴⁹ Sur l'articulation entre esprit objectif et esprit absolu, l'étude de référence demeure celle de Bernard BOURGEOIS, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.

²⁵⁰ Telle est, on le sait, l'interprétation hardie (mais non dépourvue d'à propos) d'un disciple de Hegel, Christian Weisse, qui la soumet au maître dans une lettre fameuse du 11 juillet 1829 (HEGEL, *Correspondance*, t. III, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1963, p. 224-225). Nous ne disposons malheureusement pas d'une réponse de la part de Hegel. Pour un commentaire de cette ambiguïté inhérente à la circularité spéculative, voir Gérard LEBRUN, *L'Envers de la dialectique*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 233 *sq.* On retrouvera une nette valorisation de la dimension « révolutionnaire » de la dialectique hégélienne chez Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. E. Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1980, p. 11-12.

son encounter. Il s'agira ensuite de présenter certaines stratégies argumentatives proposés par Hegel en vue d'opérer la réfutation interne – la seule réfutation qui vaille à ses yeux²⁵¹ – des présupposés d'un tel relativisme, ce qui exigera de rendre compte du contexte logique et phénoménologique dans lequel celui-ci peut s'élaborer, avant d'être dépassé dans des conceptions plus complètes et plus cohérentes du sens de l'être et de l'expérience de l'esprit humain. Interpréter le hégélianisme comme un rationalisme absolutiste rejetant dogmatiquement hors de lui-même les arguments en faveur du relativisme ne saurait conduire qu'à renforcer l'ambiguïté, dès lors non élucidée, de son propre statut ; à l'inverse, la clarification d'un tel statut passe par une analyse de la manière dont l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* aborde la question du relativisme et dont il l'investit de l'intérieur en vue d'en expliciter les tenants et aboutissants. C'est précisément ce à quoi je vais m'essayer dans les pages qui suivent.

I. L'interprétation hégélienne de Protagoras : de la relativité subjective à la relativité objective

La lecture de la section des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* consacrée à Protagoras – habituellement négligée par les commentateurs²⁵² – n'est pas sans susciter, de prime abord, une certaine surprise : commentant la « thèse maîtresse » de celui-ci, à savoir que « L'homme est la mesure de toutes choses ; de ce qui est, en tant qu'il est, – de ce qui n'est pas, en tant qu'il n'est pas²⁵³ », Hegel ne tarit pas d'éloges devant ce « grand principe » qui permet d'aborder la pensée non seulement par son contenu (donc « de saisir le penser en tant que déterminé »), comme c'était le cas des Présocratiques, mais aussi par « le déterminant, ce qui donne le contenu²⁵⁴ ».

²⁵¹ « La véritable réfutation d'une affirmation doit se produire en fait à même elle-même, et non pas par opposition à d'autres principes extérieurs à elle ; la nature du concept est si infiniment puissante que même dans une proposition non-vraie, le contraire de la détermination qui y est affirmée en elle y est contenu, voire déjà souvent exprimé » (*Écrits sur la religion 1822-1829*, trad. J.-L. Georget et Ph. Grosos, Paris, Vrin, 2001, p. 107).

²⁵² On constatera l'absence de toute référence à cette section dans l'ouvrage de Dominique JANICAUD sur *Hegel et le destin de la Grèce* (Paris, Vrin, 1975). Pour une présentation générale du rapport de Hegel aux Sophistes, voir John POULAKOS, « Hegel's Reception of the Sophists », *Western Journal of Speech Communication*, Vol. 54/2, 1990 et Robert SASSO, « Un moment de l'histoire de la philosophie. Les Sophistes selon Hegel », *Noesis*, n° 2, 1998.

²⁵³ On trouve cette thèse citée chez Platon, dans le *Théétète*, 151e-152c et dans le *Cratyle*, 385e-386a, chez Sextus Empiricus, dans *Contre les savants*, VII, 60-61 et dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216-219, puis chez Hermias, dans sa *Satire des philosophes païens*, 9. L'ensemble des textes sur « l'homme-mesure » est disponible dans le recueil *Les Sophistes*, éd. sous la dir. de J.-Fr. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2009, t. I, p. 69-75.

²⁵⁴ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971 [LHP 2], p. 261.

Face à l'humanisme protagoréen, on imaginerait volontiers Hegel se ranger du côté de Platon, dénonciateur intransigeant des conséquences relativistes de la thèse de « l'homme-mesure », selon qui, par contraste, « Dieu est la vraie mesure de toutes choses²⁵⁵ » : il rend pourtant un hommage remarquable à ce « penseur profond, solide, un philosophe qui a réfléchi sur des déterminations fondamentales tout à fait générales²⁵⁶ ».

En quoi, selon Hegel, consiste l'apport philosophique de Protagoras ? Précisément dans la mise en évidence du « grand principe autour duquel désormais tout va tourner », initiant la séquence grecque classique qui, de Platon aux philosophies hellénistiques (préfigurant elles-mêmes le tournant subjectiviste de la métaphysique moderne, de Descartes à Fichte), va placer la « subjectivité pensante » au cœur du dispositif de détermination du contenu rationnel de ce qui est :

Il exprime plus précisément cette conversion très remarquable que tout contenu, tout élément objectif n'est que relativement à la conscience, le penser étant énoncé alors comme moment essentiel du vrai ; par là l'absolu prend la forme de la subjectivité pensante, qui est apparue en particulier chez Socrate. L'homme est la mesure de tout, – l'homme, donc le sujet en général ; l'étant n'est donc pas seulement, il est pour mon savoir, – dans ce qui est objectif, la conscience est essentiellement le producteur du contenu, et le penser subjectif est alors essentiellement actif²⁵⁷.

Encore faut-il, si l'on veut extraire toute la sève de la position protagoréenne, dissiper quelques ambiguïtés et malentendus. La principale ambiguïté concerne le sens et le statut précis de l'« *anthrôpos* » auquel Protagoras attribue le rôle de « *métron pantôn* » : s'agira-t-il de l'homme particulier, avec ses sensations, ses opinions et ses buts propres, ou de ce que Feuerbach nommera l'homme en tant qu'« être générique <*Gattungswesen*> », défini à partir de son essence, donc de ses caractéristiques les plus universelles et les plus hautes²⁵⁸ ? Le protagorisme est-il un subjectivisme sensualiste ou un humanisme rationaliste ?

²⁵⁵ *Lois*, IV, 716c. Hegel donnera à cette idée sa place (subordonnée) dans la dernière section de la Doctrine de l'être, première partie de la *Science de la logique* : « On peut considérer la mesure aussi comme une définition de l'absolu, et l'on a dit en conséquence que Dieu était la mesure de toutes choses » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, édition de 1830 [*Enc. 1830 – SL*], trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, Add. § 107, p. 543).

²⁵⁶ *LHP 2*, p. 261.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 262.

²⁵⁸ Le débat a fait rage parmi les commentateurs. Mario UNTERSTEINER y voyait les « deux moments d'un processus dialectique » permettant de passer d'une opinion personnelle à une opinion commune (*I Sophisti*, Milano, Lampugnani Nigri, 1967², vol. I, p. 78) tandis que

Prise dans son véritable sens, cette parole de Protagoras affirmant que l'homme est une telle mesure, est de grande portée, mais a en même temps l'ambiguïté suivante : l'homme étant l'indéterminé et le multilatéral, α) chaque homme dans sa particularité propre, dans sa contingence peut être la mesure ; ou bien β) la raison consciente de soi dans l'homme, l'homme dans sa nature rationnelle et sa substantialité universelle, est la mesure absolue²⁵⁹.

C'est sur ce point, selon Hegel, que se joue la différenciation (et la hiérarchisation) des deux expressions philosophiques de l'essor grec du principe de la subjectivité, la sophistique et la démarche socratico-platonicienne, l'une optant pour le particulier (donc le contingent), l'autre pour l'universel (donc le nécessaire) :

Dans le premier cas, c'est n'importe quel égoïsme, n'importe quel intérêt personnel, c'est le sujet avec ses intérêts qui est le centre – (et bien que l'homme possède aussi l'aspect rationnel, la raison est cependant elle aussi quelque chose de subjectif, elle est encore lui, elle est encore l'homme) – ; mais c'est là précisément le mauvais sens de l'expression, l'absurdité qu'il faut principalement reprocher aux Sophistes ; ils ont posé comme fin l'homme dans ses fins contingentes ; – chez eux, l'intérêt du sujet dans sa particularité n'est pas encore distingué de l'intérêt du sujet dans sa rationalité substantielle. Le même principe se présente chez Socrate et chez Platon, mais avec une plus grande détermination : l'homme est la mesure en tant qu'il est pensant, qu'il se donne un contenu universel²⁶⁰.

La distinction d'une voie protagoréenne et d'une voie socratique repose ainsi sur l'interprétation de ce qui est impliqué par le fait qu'un contenu de pensée soit posé par l'homme, donc soit le corrélat d'une activité spirituelle subjective. Aux yeux de Hegel, le paralogisme de Protagoras consiste, pour le dire de façon ramassée, à avoir confondu l'*origine* et le *fondement* de nos pensées, le mode de manifestation empirique et le régime de validation théorique, ou ce que l'on nommera plus tard, avec Wilfrid Sellars, l'espace logique des causes et l'espace logique des raisons²⁶¹. Du point de vue

George Br. KERFERD, s'appuyant sur les suggestions du *Théétète*, tranchait pour sa part en faveur de l'homme singulier (*Le Mouvement sophistique*, trad. A. Tordesillas et D. Bigou, Paris, Vrin, 1999, ch. VIII, p. 142).

²⁵⁹ *LHP 2*, p. 262.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Voir Wilfrid SELLARS, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. F. Cayla, Combas, L'Eclat, 1992, § 37, p. 80 : « En caractérisant comme connaissance un épisode ou un état, nous n'offrons pas une description empirique de cet épisode ou état, mais nous le situons

hégélien (qui est aussi le point de vue platonicien, et qui sera aussi le point de vue d'antipsychologues patentés comme Frege et Husserl²⁶²), rien n'empêche qu'une pensée exprimée subjectivement soit dotée d'une teneur objective et universelle :

Dieu, le bien platonicien est un produit du penser, il est posé par le penser ; mais, en second lieu il est tout autant en et pour soi. Je ne reconnais comme étant, comme ferme, comme éternel que ce qui a pour teneur l'universel ; il est posé par moi, mais il est aussi en soi objectivement universel sans être posé par moi²⁶³.

La figure inaugurale du relativisme philosophique (du moins telle qu'elle est campée par Platon dans ses dialogues²⁶⁴) constitue donc selon Hegel le résultat d'une promotion non critique du principe de la subjectivité finie : amalgamant des exemples relevant de l'expérience sensible la plus rudimentaire (« Il arrive, à l'occasion d'un vent, que l'un a froid et l'autre non ; de ce vent nous ne pouvons donc pas dire qu'il est en lui-même froid ou non-froid²⁶⁵ ») et des exemples de contenus théoriques ou éthiques plus sophistiqués, Protagoras en arrive à conclure que « tout a donc seulement une vérité relative²⁶⁶ ». Ce parti-pris (faisant fond sur une ontologie de type héraclitéen) de rabattre l'ensemble de la vie spirituelle humaine sur l'écoulement perpétuel des affections sensibles non seulement fait bon marché de la dialectique ascendante inhérente à l'expérience sensible comme telle (ce qu'établiront de manière détaillée les premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit* puis l'ensemble de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*), mais elle omet en outre de s'interroger, comme Héraclite l'avait fait lui-même, sur la *raison* de l'écoulement lui-même (ce qui fera l'objet de la seconde moitié de la « Doctrine de l'essence » de la

dans l'espace logique des raisons, des justifications et des aptitudes à justifier ce que l'on affirme. »

²⁶² Voir FREGE, « La pensée », in *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, p. 170-195 ; HUSSERL, *Recherches logiques, I. Prolégomènes à la logique pure*, trad. H. Elie et R. Schérer, Paris, PUF, 1959, notamment ch. VII et XI.

²⁶³ *LHP 2*, p. 263.

²⁶⁴ Hegel s'appuie majoritairement sur le *Théétète* et les écrits de Sextus Empiricus. Pour une autre manière d'envisager la spécificité de la position protagoréenne – peut-être plus proche du pragmatisme social que du relativisme sensualiste – voir par exemple Gilbert ROMEYER D'HERBEY, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1995, ch. I. Parmi les diverses tentatives de montrer que la démarche de Protagoras ne succombe pas aisément à l'accusation platonicienne d'auto-réfutation présentée dans le *Théétète*, voir Maria BAGHRAMIAN, *Relativism, op. cit.*, p. 24-36 et Ugo ZILIOLI, *Protagoras and the Challenge of Relativism*, Aldershot, Ashgate, 2007, ch. 4.

²⁶⁵ Citation (libre) de PLATON *Théétète*, 152b, in *LHP 2*, p. 263.

²⁶⁶ Citation (libre) de SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les Professeurs*, VII, § 60, in *LHP 2*, p. 264.

Science de la logique), donc sur ce qui, principe de tout changement et de toute relativisation, est lui-même soustrait au changement et à la relativité :

S'il y a une raison objective pour que nous appelions ceci froid et cela chaud, – ce qui nous permet certes de dire qu'ils doivent avoir en eux-mêmes une différence – la chaleur et le froid ne sont cependant que dans notre sensation, et de même le fait que les choses sont, etc. Toutes ces déterminations sont des catégories du penser, des déterminations de l'activité de nos sens ou de notre penser ; ainsi l'expérience a-t-elle été appelée phénomène <*Erscheinung*>, ces déterminations sont des relations à nous, à un autre. Cela est tout à fait exact. Mais justement, cet un qui parcourt tout, cet universel, il faut le saisir ; c'est de cette énergie qui pénètre tout, – qui chez Héraclite était la nécessité – qu'il faut prendre conscience²⁶⁷.

Trop pressé d'établir la relativité phénoménale des faits de conscience, Protagoras aurait omis de s'interroger sur le statut d'une telle phénoménalité, tant du point de vue d'une philosophie de l'esprit établissant des différences qualitatives entre les contenus sensibles et les contenus intellectuels de la vie spirituelle, que de celui d'une approche ontologique de la phénoménalité, distincte de la description phénoménologique de ce qui apparaît à une conscience, visant à en comprendre la genèse, la structure et les conséquences. Sur le plan de la philosophie de l'esprit, Hegel entend opposer à l'amalgame protagoréen une *théorie dialectique de l'esprit* permettant de s'élever graduellement des données les plus frustes de l'expérience sensible vers les contenus intellectuels les plus riches, à ce titre de plus en plus soustraits à l'écoulement héraclitéen et au subjectivisme des faits de conscience. Sur le plan de la réflexion ontologique, le projet hégélien consiste à *rendre compte de la phénoménalité comme telle* (et de ses effets relativisants) afin de l'intégrer à un processus de dévoilement des grands rapports universels qui constituent l'effectivité du monde²⁶⁸. Une telle démarche doit permettre de réfuter le troisième dogme du relativisme protagoréen (dogme promis à une postérité considérable dans les modernes « métaphysiques de la subjectivité²⁶⁹ »), à savoir l'identification de la phénoménalité et de l'être-pour-une-conscience, constitutive de « l'idéalisme subjectif », à laquelle Hegel oppose la thèse de l'*objectivité* (ou de l'être « en soi ») de la phénoménalité :

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 265.

²⁶⁸ J'ai déjà abordé ce point en détail dans mon article « La finité réfléchie : la conception hégélienne de l'*Erscheinung* », in L. Perreau (dir.), *Le Phénomène*, Paris, Vrin, 2014, p. 144-154.

²⁶⁹ HEGEL, *Foi et savoir*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 205.

Le monde n'est pas phénomène en tant qu'il est pour la conscience, et que son être serait par suite seulement un être relatif à la conscience : il l'est également en soi. Le moment de la conscience a été mis en évidence dans l'universel ; l'universel développé a en lui le moment de l'être-pour-un-autre négatif, ce moment se fait jour ici, et il est nécessaire de l'affirmer. Mais considéré seulement pour lui-même, isolé, il est unilatéral : 'Ce qui est, est seulement pour la conscience, en d'autres termes la vérité de toutes choses est leur apparition pour et dans la conscience' ; le moment de l'en-soi est tout aussi nécessaire²⁷⁰.

Il est temps d'établir un bref bilan de la présentation hégélienne de la pensée de Protagoras. Le relativisme protagoréen, motivé par le constat de la phénoménalité des expériences réalisées par la conscience (qui implique à la fois un perspectivisme indépassable des jugements issus de ces expériences et l'évanescence héraclitienne de celles-ci), repose selon Hegel sur trois présupposés discutables : 1) la vie spirituelle serait régie de manière *uniforme* par le flux héraclitien des faits de conscience, abstraction faite de *différences* notables de *forme* (donc de régime épistémique de validation) existant entre les contenus sensibles les plus élémentaires et les contenus intellectuels les plus élaborés ; 2) la phénoménalité des faits de conscience est considérée comme une *donnée ultime* (moyennant une réduction hâtive de l'être à l'apparaître), non reconductible à des principes rationnels (eux-mêmes non phénoménaux) permettant de rendre raison d'un tel régime de l'apparaître ; 3) coupée de sa base ontologique, la phénoménalité est repliée de manière unilatérale sur sa dimension *subjective*, celle d'une conscience finie assimilant l'*Erscheinung* à la manière dont la réalité se donne « pour nous ». La phénoménalité devient ainsi le monopole d'une philosophie de l'esprit elle-même réduite à son moment phénoménologique, celui de la conscience²⁷¹. C'est donc à une *triple réduction* que nous inviterait la pensée de Protagoras : réduction de l'intellectuel au sensible, de l'être à l'apparaître, de l'apparaître à l'apparaître pour une conscience. Examinons à présent comment Hegel met en cause les « trois dogmes²⁷² » du

²⁷⁰ LHP 2, p. 266.

²⁷¹ On retrouvera ce constat à propos de la philosophie kantienne et des différentes formes postkantienne de l'idéalisme subjectif (Fichte, Fries...) : « La philosophie kantienne peut être considérée de la façon la plus déterminée comme la philosophie qui a appréhendé l'esprit en tant que conscience, et qui ne contient absolument que des déterminations de la phénoménologie, non de la philosophie de l'esprit » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, édition de 1830, t. III, *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988 [Enc. 1830 – PE], § 415R, p. 222).

²⁷² On fait bien sûr ici allusion aux « trois dogmes de l'empirisme » mis en évidence et critiqués par Quine et Davidson.

réductionnisme philosophique qui sous-tendent à ses yeux le relativisme protagoréen.

II. Éléments pour une réfutation interne du relativisme protagoréen

L'examen exhaustif de la réfutation hégélienne des présupposés du relativisme de Protagoras supposerait rien de moins qu'une présentation du système tout entier : je me contenterai ici d'évoquer trois « temps forts » de cette réfutation, qui mettent respectivement l'accent sur les trois formes de réduction présentées *supra*. La réduction des contenus intellectuels de l'esprit aux contenus sensibles sera mise en question à partir de l'examen de la section « Conscience » qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*. La réduction de l'être à l'apparaître sera interrogée, quant à elle, à partir de l'analyse de la structure globale de la première partie de la *Philosophie de l'esprit*, qui articule des perspectives anthropologique, phénoménologique et psychologique sur l'esprit. Enfin, la réduction de l'apparaître à la seule phénoménalité subjective sera discutée en puisant dans certains passages de la « Doctrine de l'essence ».

a. Premier dogme : la dialectique de la conscience, ou l'impossible réduction sensualiste de l'expérience

La présentation dialectique de l'expérience de la conscience que nous propose la *Phénoménologie de l'esprit* se veut une mise à l'épreuve des différentes conceptions du savoir et de ce qui doit constituer la norme du vrai pour la conscience²⁷³. Dans la perspective qui est ici la mienne, les premiers chapitres de l'ouvrage, qui composent la section « Conscience », peuvent avantageusement être lus – ce qui n'épuise assurément pas leur signification – comme le déploiement réglé d'une série d'« arguments transcendants²⁷⁴ », arguments « qui partent d'un aspect supposément indéniable de notre expérience afin de conclure qu'une telle expérience doit posséder certaines caractéristiques ou être d'un certain type, faute de quoi

²⁷³ Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 [Phéno.], préface, p. 77 : « Le terme visé est le discernement par l'esprit de ce qu'est le savoir. » Voir mon article « Science de l'expérience et expérience de la science dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », in L. Perreau (dir.), *L'Expérience*, Paris, Vrin, 2009.

²⁷⁴ Pour la défense et illustration de ce type de lecture, voir Charles TAYLOR, « The Opening Arguments of the *Phenomenology* », in A. MacIntyre (éd.), *Hegel. A collection of critical Essays*, New York, Anchor Books, 1972, p. 151. L'auteur précise (p. 160) que cet angle d'attaque n'est sans doute pas applicable à l'ouvrage tout entier, sans toutefois en préciser la raison, ce qui rend sa stratégie de lecture moins convaincante car cela laisse supposer, contre la lettre du texte, qu'il n'y aurait pas d'unité méthodologique de la *Phénoménologie de l'esprit*.

cet aspect indéniable ne saurait exister²⁷⁵ ». Le premier chapitre, consacré à « La certitude sensible ou le ceci et la visée mienne <Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen> », déploie l'expérience de la conscience dans un régime phénoménologique particulièrement propice à la critique de la position protagoréenne : s'y trouve campée, en effet, une conscience se donnant comme norme du vrai la visée pure et immédiate d'un objet sensible singulier, le « ceci », par un sujet s'appréhendant lui-même comme un objet singulier, un « celui-ci », indépendamment de toute catégorisation, de toute prédication, de toute intervention intempestive d'une quelconque activité réflexive ou conceptuelle. La vérité aurait à voir avec l'accueil anté-prédicatif et pré-réflexif de singularités sensibles purement offertes à l'appréhension, elle-même sensible, de la conscience. La dimension relativiste d'une telle expérience tient à l'instabilité de la relation du sujet singulier à l'objet singulier : le pôle-objet est voué à l'évanescence de la différenciation spatio-temporelle (« maintenant » est le jour, puis la nuit, « ici » est l'arbre, puis la maison) tandis que le pôle-sujet se trouve soumis à la concurrence d'autres visées subjectives (celui-ci vise l'arbre, celui-là vise la maison)²⁷⁶. La stratégie hégélienne consiste à mettre à l'épreuve cette modalité de l'expérience selon deux axes : 1) il est impossible de *dire* la visée sensible du ceci sans mobiliser des éléments universels (dire « maintenant », c'est dire tous les maintenant, dire « ici », c'est dire tous les ici, dire « celui-ci », c'est dire tous les celui-ci...) qui en contredisent l'immédiateté, la singularité et l'évanescence ; 2) se contenter de *montrer* le ceci sensible en s'abstenant d'en dire quoi que ce soit, loin de nous maintenir dans l'immédiateté pré-discursive, voue là encore la conscience à mobiliser des ressources réflexives (j'affirme que le ceci est vrai, puis je nie cette affirmation en affirmant que le ceci a été mais n'est plus, donc n'est plus vrai, puis je nie cette négation en affirmant de nouveau que le ceci, désormais unité médiatisée d'une multiplicité de ceci évanescents, est vrai) qui invalident la prétention de la conscience à s'en tenir à une relation purement immédiate et sensible à un objet lui-même

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁶ On pourrait s'étonner que Hegel évoque des changements d'objets et de sujets, et non des changements *dans* le sujet ou dans l'objet : cela tient au fait qu'à un tel niveau minimaliste de l'expérience, aucune propriété de l'objet (ou du sujet) n'est prise en compte, celui-ci est considéré « en bloc », comme une pure singularité indifférenciée, au sujet de laquelle rien ne peut encore être prédiqué. Tout changement *dans* l'objet sera donc appréhendé comme un changement *d'*objet : à ce stade, pour ainsi dire, Socrate assis ne sera pas identique à Socrate (cf. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1004 b 1-3).

absolument singulier et sensible²⁷⁷. Une monstration singulière n'est possible qu'adossée à « un arrière-plan de *pratiques* monstratives qui déterminent un *espace* complexe de monstrations possibles²⁷⁸ ». La visée sensible ne saurait donc tenir lieu de norme épistémique cohérente et doit laisser la place à un modèle d'expérience plus sophistiqué, celui de la perception puis celui de l'entendement.

Les configurations ultérieures de la conscience²⁷⁹ déploieront toutes les virtualités de la dialectique inhérente à la certitude sensible : la conscience perceptive (ch. II) fera l'épreuve de l'impossibilité de synthétiser la diversité des propriétés dans l'unité de la chose à un niveau purement sensible (irréductiblement voué à la dispersion), sans recourir à des déterminations *conceptuelles* mobilisées implicitement dans l'intégration réflexive de significations universelles (le dur, le sucré, le blanc...) dans la singularité chosique. Percevoir, c'est déjà concevoir, c'est-à-dire se saisir (*begreifen*) de différences dans un geste unitaire de « prise du vrai » (*wahrnehmen*) qui révèle l'activité de l'entendement à même l'appréhension sensible du sensible et nous fait d'emblée sortir de l'amalgame pythagoréen du sensible et de l'intellectuel et de ses implications réductionnistes. La dialectique immanente de l'expérience sensible ne voue pas une norme monolithique du vrai (l'homme-mesure) à la relativisation des perspectives individuelles mais dévoile peu à peu les cadres intellectuels qui structurent une telle expérience et permettent d'opérer, à la faveur de transformations successives de la norme épistémique elle-même²⁸⁰, la décantation progressive de ce qui, dans le « flux héraclitéen » du sensible, se soumet à des lois universelles des phénomènes (ch. III) dont le statut sera clarifié au gré des expériences ultérieures de la conscience (notamment celles de la section « Raison »).

²⁷⁷ Pour une présentation détaillée de la structure argumentative de ce chapitre, voir mon article « Y a-t-il un 'faux départ' de la *Phénoménologie de l'esprit* ? », *Revue germanique internationale*, 2016.

²⁷⁸ Willem DE VRIES, « Sense-certainty and the 'this-such' », in D. Moyar et M. Quante (éd.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2008, p. 73.

²⁷⁹ À ce sujet, voir mon article « Désespérer de l'objet. Les premières expériences de la conscience », in C. Michalewski (dir.), *La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Paris, Ellipses, 2008.

²⁸⁰ De telles transformations de la norme du vrai n'échappent au dilemme sceptique (mis en évidence par Sextus Empiricus dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*) de la régression à l'infini et de la circularité dans la recherche du critère de justification des prétentions épistémiques de la conscience (un critère de justification devant lui-même être justifié à l'aune d'un autre critère, et ainsi de suite) qu'en s'appuyant sur une « structure autocritique de la conscience » (voir Kenneth WESTPHAL, *Hegel's Epistemology*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2003, p. 38 *sq.*) définissant la nouvelle norme du vrai par l'expérience des contradictions suscitées par la confrontation immanente de sa visée subjective à l'objet visé (voir HEGEL, *Phéno.*, introduction, 125-130).

La réfutation du premier dogme du relativisme s'effectue ainsi de manière interne, moyennant le dévoilement d'une dialectique ascendante (ici simplement esquissée), immanente à la conscience qui fait l'expérience de la relativité de son rapport phénoménologique à l'objet sensible. La simple visée d'une singularité sensible suppose déjà l'intervention implicite de procédures rationnelles dont la stabilité épistémique contraste avec l'instabilité apparente des singularités visées par la conscience. L'homme-mesure est toujours déjà lui-même mesuré, dans ses expériences les plus élémentaires, à l'aune d'une rationalité en acte qui rend possible l'explicitation d'un *sens* du sensible irréductible au perspectivisme des expériences individuelles de la réalité.

b. Deuxième dogme : de la relativité phénoménale à la relativisation de l'expérience phénoménologique

La réfutation interne du deuxième présumé à l'œuvre dans la position protagoréenne – la réduction universelle de l'être à l'apparaître – s'opère principalement (mais non exclusivement) dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. À l'encontre des philosophies (de Protagoras à Kant) qui réduisent la vie de l'esprit à sa seule dimension conscientielle-phénoménale, Hegel propose une conception *stratifiée* de l'esprit qui permet de relativiser le moment proprement phénoménologique de celui-ci en l'entourant de deux autres moments (anthropologie et psychologie) dont le régime propre ne relève pas de la phénoménalité à proprement parler. Selon Hegel, la structure phénoménologique de la conscience, qui consiste dans une différenciation oppositive d'un sujet et d'un objet (*Gegenstand*) se tenant face à lui (*gegen-stehen*), ne saurait épuiser le concept d'esprit. Celui-ci se déploie tout d'abord, antérieurement à la conscience, comme l'expérience fusionnelle d'une âme qui ne se vit pas encore comme un sujet, et d'un monde pas encore extra-posé comme un objet différent d'elle²⁸¹. L'identité immédiate, pré-phénoménologique, du sujet et de l'objet, se redéploie au niveau ultérieur, post-phénoménologique, de l'identité concrète du sujet et de l'objet, caractérisée par un dépassement de la nature oppositive (externe et séparatrice) du rapport sujet-objet²⁸² et l'instauration de modalités

²⁸¹ Voir *Enc. 1830 – PE*, Add. 400, p. 448 : « La subjectivité de l'âme sentante est une subjectivité si immédiate, si dépourvue de développement, une subjectivité se déterminant et se différenciant si peu elle-même que l'âme, dans la mesure où elle sent *seulement*, ne se saisit pas encore comme un subjectif faisant face à un objectif. »

²⁸² *Ibid.*, § 440, p. 235 : « L'*esprit* s'est déterminé comme la vérité de l'âme et de la conscience, – de cette totalité-là, immédiate et simple, et de ce savoir-ci, qui, maintenant,

conjointes de subjectivation de l'objet (esprit théorique) et d'objectivation du sujet (esprit pratique) qui invitent à n'accorder qu'une portée relative et transitoire à l'esprit comme conscience, donc – puisque la conscience est l'esprit sur le mode de l'*Erscheinung*²⁸³ – au rapport phénoménal de l'esprit au monde²⁸⁴.

La conséquence d'un tel dispositif tripartite est double : en premier lieu, l'équation protagoréenne « esprit = conscience = rapport phénoménal au monde » se trouve contestée moyennant la mise en évidence de modalités de la vie spirituelle (les sensations pré-objectivantes de l'âme, l'investissement langagier du monde par l'esprit théorique...) qui ne relèvent pas encore (l'âme) ou qui ne relèvent plus (l'esprit subjectif théorique et pratique, *a fortiori* l'esprit objectif et l'esprit absolu) de l'opposition sujet-objet caractéristique de la phénoménalité de l'esprit, donc de la conscience.

En sus de ce premier décentrement de l'esprit comme conscience au sein d'une théorie autrement plus vaste de la vie spirituelle, Hegel va opérer un second décentrement, qui consiste non point à envisager la phénoménalité en référence à la conscience, mais, inversement, à comprendre le statut de la conscience (et de la structure d'expérience qui lui est propre) en référence à une théorie ontologique du phénomène, déployée dans la « Doctrine de l'essence » de la *Science de la logique*²⁸⁵. C'est ce nouveau décentrement qui va permettre à Hegel de mettre en cause le troisième dogme du relativisme protagoréen : la réduction de l'apparaître à l'apparaître pour une conscience.

c. Troisième dogme : de la phénoménalité subjective à l'explicitation des présupposés ontologiques du relativisme

La Doctrine de l'essence est structurée de telle manière qu'elle conduise d'une entente dualiste de l'être comme différence d'un noyau identitaire de sens (l'essence) et d'une écorce différenciée et inessentielle

n'étant pas, en tant que forme infinie, borné par ce contenu-là, ne se tient pas dans le rapport avec lui comme ob-jet, mais est un savoir de la totalité substantielle, ni subjective ni objective. »

²⁸³ *Ibid.*, § 413, p. 221 : « La conscience constitue le degré de la réflexion ou du rapport de l'esprit, de lui-même comme *phénomène*. » Voir aussi *ibid.*, § 414, p. 222 : « L'esprit (...) est, en tant que conscience, seulement l'*apparaître* de l'esprit. »

²⁸⁴ Voir HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827-1828*, Hambourg, Meiner, 1994, p. 142-143 : « La Phénoménologie est l'esprit *apparaissant* (...). Il est donc l'esprit scindé, pas encore réconcilié, et précisément pour cette raison l'esprit apparaissant, la contradiction posée, le rapport. »

²⁸⁵ Pour une présentation détaillée de ces deux décentremments, voir mon article « La finité réfléchie : la conception hégélienne de l'*Erscheinung* », *op. cit.*, p. 144-157.

(l'apparence) à une compréhension unifiée de ces deux versants moyennant la présentation critique des grands dualismes de la métaphysique occidentale. La première partie de la « Doctrine de l'essence », « L'essence comme fondement de l'existence²⁸⁶ », présente tout d'abord la matrice logique du déploiement de l'essence (identité, différence, fondement) qui débouche sur une première forme de dualisme, celle entre le fondement et l'existence. La sphère de l'*Existenz* est précisément celle où se déploie la relativité universelle des réalités, où tout est tour à tour fondement et existence, selon le rôle qu'on lui fera jouer dans la description et l'explication du monde :

L'existence (...) est la multitude indéterminée de réalités existantes en tant que réalités réfléchies en soi, qui en même temps, tout autant, paraissent dans autre chose, sont *relatives* et forment un *monde* de dépendance réciproque et fait d'une connexion infinie de fondements et de réalités fondées. Les fondements sont eux-mêmes des existences, et les existants sont, de même, suivant de nombreux côtés, aussi bien des fondements que des réalités fondées. (...) Dans ce jeu multicolore du monde en tant qu'ensemble de l'existant, ne se montre tout d'abord nulle part un point fixe où s'arrêter, tout n'apparaît ici que comme quelque chose de relatif, conditionné par autre chose et tout aussi bien conditionnant autre chose. L'entendement réfléchissant se donne pour tâche de découvrir et de poursuivre ces relations qui vont en tous sens, mais la question portant sur un but final reste là sans réponse²⁸⁷.

Depuis ce « point de vue de la simple relativité²⁸⁸ », point de vue lui-même relatif au sein de la théorie dialectique des descriptions de l'absolu qu'expose la *Science de la logique*, affleure l'arrière-plan logique de la posture relativiste comme telle : le relativisme, qu'il opère au niveau individuel ou social, sensible ou conceptuel, théorique ou pratique, constitue pour Hegel une interprétation *absolutiste* d'une grille ontologique déterminée (qui absolutise ce qui n'est qu'un moment relatif du processus de définition de l'absolu), celle qui permet d'articuler le réel selon la perspective duelle du fondement et du fondé (ou de l'existant comme « ce

²⁸⁶ Nous adoptons par commodité la structure de l'édition de 1827-1830 de l'*Encyclopédie*, tout en gardant à l'esprit qu'une telle structure a subi de profonds remaniements entre la « Grande Logique » (1813), la première édition de l'*Encyclopédie* (1817) et les deux dernières éditions. À ce sujet, voir les notes explicatives de Bernard BOURGEOIS à sa traduction de la *Science de la logique* de l'*Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 216 et 374. De tels changements, en soi non négligeables, ne modifient pas significativement la stratégie argumentative de Hegel dans la « Doctrine de l'essence ».

²⁸⁷ *Enc. 1830 – SL*, § 123, p. 381 et Add. § 123, p. 559-560.

²⁸⁸ *Ibid.*

qui est issu <*exister*> » du fondement²⁸⁹). L'entente *relativiste* de la *relativité* généralisée de l'existence suppose un blocage intempestif de la procédure dialectique d'explicitation du sens de l'être, elle consiste à généraliser indument *une* forme parmi d'autres d'engagement ontologique, qui plus est une forme *subalterne*, car présentant les modalités les plus évasives et les plus pauvres de la relation entre les réalités.

L'« entendement réfléchissant » qui s'adonne à la détection de relations multiformes entre les réalités ne fait pour ainsi dire que butiner à la surface de l'être, prélevant arbitrairement des relations entre ces réalités sans s'interroger sur les structures ontologiques qui sous-tendent ces relations. L'entendement réfléchissant *relativiste* surenchérit dans l'arbitraire en assignant à *certaines* réalités le statut d'*opérateur* de relativisation, cantonnant les autres au rôle de simples *objets* de la relativisation : négligeant le caractère interchangeable des rôles de fondement et d'existant, de conditionnant et de conditionné, il plaque un dualisme simplificateur sur la multiplicité ambivalente des existants fondements/fondés en référant une partie du réel à une autre partie, laquelle se trouvera investie du statut privilégié de « mesure des choses ». L'entendement protagoréen, dans cette perspective, est celui qui surenchérit dans la partialité métaphysique en ajoutant un troisième niveau d'arbitraire, qui assigne à « l'homme » seul le rôle de mesure de ce qui est et réfère l'ensemble des réalités au *métron* unique des sensations et du discours humains. C'est à la faveur de ces coups de force philosophiques successifs que la réduction de la phénoménalité à la conscience devient intelligible et que s'établissent les bases de ce qui deviendra, dans le sillage de Protagoras, l'idéalisme subjectif. Il appert ainsi, à la lumière du diagnostic hégélien, que la thèse de « l'homme-mesure », loin d'être la formulation spontanée et incontestable d'une évidence aussi concrète que partagée, suppose une série de décisions spéculatives discutables qui en font une thèse éminemment *abstraite* et *médiatisée*, car résultant d'une suite d'opérations tacites consistant à isoler *un* aspect de la définition ontologique du réel au détriment des autres.

Rappelons les trois étapes d'un tel processus d'abstraction : 1) on prélève tout d'abord le moment de l'*existence* de l'ensemble du déploiement dialectique conduisant à l'unité concrète de l'effectivité, puis 2) on opère une distinction, au sein de l'universelle relativité des existants se fondant les uns les autres, entre des *opérateurs* de relativité et des *objets* à relativiser ; il ne reste plus 3) qu'à réduire ces opérateurs aux seules *facultés humaines* pour obtenir un relativisme anthropocentrique, faisant de l'homme le

²⁸⁹ À ce sujet, voir les précisions de Hegel dans l'addition au § 123, *ibid.*, p. 559.

pourvoyeur de relativité par excellence. À l'inverse, la logique hégélienne saura approfondir le sens de cette relativité généralisée de l'existence dans le sens de l'édification d'une « *totalité* et [d']un *monde* de l'apparition, de la finité réfléchie²⁹⁰ », *totalité* dans laquelle les grands « rapports²⁹¹ » de l'essence à elle-même viendront organiser, ordonner et rassembler les relations multiformes entre les existants pour en dévoiler le noyau commun de rationalité. Là où le protagonisme se laissait piéger par la « cohue bariolée » des relations entre les existants (qui se donne libre cours dans le chaos apparent des transformations protéiformes de la nature et des changements imprévisibles de l'histoire mondiale), un relativisme bien compris saura « contraindre ce Protée à étaler ses transformations et à se montrer et exprimer à nous²⁹² » en vue d'intégrer cette relativité dans un contexte ontologique plus riche, plus compréhensif, à même de dévoiler les rapports universels en lequel s'expose le *logos* de ce qui apparaît à la conscience humaine. Ainsi sera-t-il possible de prendre la mesure supra-humaine de « l'homme-mesure » et d'en neutraliser les conséquences relativistes.

Remarques conclusives

Pour finir, j'aimerais proposer quelques remarques sur le sens de la réfutation hégélienne de la posture protagoréenne. Cette réfutation présente un intérêt indéniable, en ce qu'elle ne se contente pas d'opposer de l'extérieur un programme absolutiste à la thèse de « l'homme-mesure », ni n'entend renvoyer hâtivement la position relativiste à la simple contradiction interne d'une démarche supposément autoréfutante²⁹³. La stratégie hégélienne de reconstruction dialectique des présupposés du relativisme et d'intégration de ces présupposés dans des configurations dialectiques conduisant à la relativisation de leur portée peut sembler une option particulièrement prometteuse face aux limites respectives de la réfutation externe et du verdict d'autocontradiction, en ce qu'elle ne réduit pas d'emblée le relativisme à un non-sens ou à une aberration intellectuelle, ni ne s'en tient à la pure disqualification (à la fois théorique et morale)

²⁹⁰ *Ibid.*, § 132, p. 386.

²⁹¹ *Ibid.*, § 135-141, p. 388-393.

²⁹² HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II, *Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, Addition, p. 336.

²⁹³ À ce sujet, voir les articles classiques de Myles BURNYEAT, « Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus* », *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 2 (Apr., 1976) et « Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Antiquity », *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 1 (Jan., 1976).

d'une menace pour l'universalisme rationnel, mais permet d'en définir les conditions (limitées et provisoires) de pertinence.

La critique du réductionnisme sensualiste est sans doute l'aspect le moins original de cette stratégie, dans la mesure où elle s'inscrit dans une tradition déjà bien établie (du *Théétète* à la *Critique de la raison pure*, en passant par les *Méditations métaphysiques*) de l'impossibilité d'une appréhension purement sensible des objets sensibles et de la nécessaire intervention d'outils intellectuels dans la structuration de l'expérience. Plus originaux, en revanche, me semblent être les deux autres volets de la critique hégélienne : en premier lieu, le refus de réduire l'esprit à la conscience (et au régime de phénoménalité objectivante qui lui correspond) et la mise en évidence de modalités infra- et supra-conscientielles de manifestation de la vie spirituelle jettent les bases d'une conception élargie de l'expérience, à la fois pré-objectivante et post-objectivante, que l'on retrouvera dans maints courants de la philosophie contemporaine (phénoménologie post-husserlienne, néopragmatisme américain) soucieux de dépasser le « mentalisme » érigé d'une partie de la philosophie moderne. En second lieu, l'explicitation d'engagements ontologiques (aussi tacites que discutables) à l'arrière-plan des postures relativistes²⁹⁴ constitue une stratégie critique particulièrement prometteuse à l'égard de celles-ci, en ce qu'elle leur ôte leur apparence d'évidence commune pour révéler l'ensemble des prémisses théoriques (souvent moins évidentes qu'il n'y paraît) nécessaires à leur édification²⁹⁵.

C'est sans doute dans ces deux directions – l'élaboration d'une philosophie de l'esprit élargie à ce qui précède et dépasse la conscience (ce qui suppose corrélativement une interrogation sur l'idée de phénoménalité classiquement associée à celle de conscience), l'explicitation et la mise en perspective des présupposés ontologiques du discours relativiste – qu'une enquête critique sur le relativisme pourrait s'inspirer le plus fructueusement de Hegel. Ce qui n'interdirait pas, loin s'en faut, de prendre ses distances avec certains des présupposés des critiques hégéliennes elles-mêmes, en vue

²⁹⁴ Une telle explicitation avait certes déjà été amorcée par Platon lui-même dans le *Théétète*, le relativisme protagoréen étant référé à des engagements ontologiques héraclitéens. Mais la tentative platonicienne tournait court, faute de proposer une articulation systématique des différents types d'engagements ontologiques, ce que fera précisément Hegel dans sa *Science de la logique*.

²⁹⁵ C'est ce que Michael WILLIAMS entend par « diagnostic théorique », par distinction d'avec le simple « diagnostic thérapeutique » : plutôt que de renvoyer le scepticisme (mais cela vaudrait aussi bien du relativisme) au non-sens, prendre sa « charge théorique » au sérieux afin d'en expliciter et d'en discuter les présupposés (*Unnatural Doubts*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. XVI-XVII).

de libérer, autant que possible, les potentialités critiques du discours hégélien des prémisses les plus intenable²⁹⁶.

²⁹⁶ J'ai suggéré quelques pistes en ce sens dans l'article « Hegel et l'épuisement du réalisme », in J.-F. Kervégan et B. Mabile (dir.), *Hegel au présent*, Paris, CNRS Editions, 2012.

Hegel défend-t-il une vision cohérentiste de la vérité ?

Guillaume Lejeune
(FNRS/Université de Liège)

Je voudrais commencer mon exposé en citant un passage du livre de Ernst Jünger intitulé « Orage d'acier ». Dans ce livre, Jünger relate son expérience de la grande guerre avec un réalisme communicatif. L'extrait que je cite concerne l'expérience relativement bénigne d'un chauffeur qui se blesse au pouce. Mais il a l'intérêt d'introduire à notre problématique.

« Au cours d'un arrêt, un chauffeur s'écrasa le pouce en mettant son auto en marche. La vue de cette blessure me causa, à moi qui ai toujours été sensible à ce genre de spectacle, une espèce de haut-le-cœur. Si j'en fais mention, c'est qu'il est d'autant plus curieux que j'aie été capable de supporter dans les jours suivants la vue de graves mutilations. Cet exemple montre que dans la vie, le sens de l'ensemble décide des impressions particulières. »²⁹⁷

Comme on le voit, à partir de cet exemple concret, le sens du particulier dépend du sens du tout. Le particulier fait fond sur une vision d'ensemble. On se situe pourrait-on dire dans une vision holiste. Reste à penser le sens de cette relation au tout. Car, en philosophie, il ne suffit pas de dire que le particulier dépend du tout, il faut caractériser cette relation au tout.

Hegel est à cet égard très net, on ne peut renvoyer simplement au tout quand il est question de la vérité. « Le vrai est le tout (*Das Wahre ist das Ganze*) » est pourtant une phrase bien connue de la philosophie de Hegel pourrait-on dire. Elle semble ici contredire mon propos, mais il faut remarquer que le « vrai (*Wahre*) » n'est pas encore la « vérité (*Wahrheit*) ». La simple idée du « tout (*Ganze*) » n'est dès lors pas suffisante pour caractériser le concept hégélien de vérité. Plus précisément, il apparaît à la lumière de la critique hégélienne de Spinoza²⁹⁸ que le tout doit former une totalité active, quelque chose comme une « concrescence » pour citer Lu de

²⁹⁷ E. Jünger, *Orage d'acier* (trad. H. Plard), Paris, Plon, 1960, pp.153-154.

²⁹⁸ Voir G. Lejeune, « Vérité et Totalité. La critique hégélienne de Spinoza », *Hegel-Jahrbuch*, 2015.

Vos²⁹⁹. Un concept comme celui de holisme ne permet donc pas de cerner exhaustivement la spécificité de la conception hégélienne de la vérité, qui recèle en elle une dimension d'activité.

Nous voudrions montrer qu'il en va de même du concept de cohérentisme. On pourrait être tenté d'attribuer cette conception de la vérité à Hegel pour deux raisons au moins. D'une part, parce que Hegel récuse expressément la conception traditionnelle du vrai comme *adaequatio rei et intellectus*. D'autre part, parce qu'un néohégélien comme Bosanquet semble défendre une conception cohérentiste de la vérité³⁰⁰ et que, par contagion, on a tendance à attribuer une telle conception à Hegel.

Contre ces deux raisons, nous allèguerons que la critique du correspondantisme ne signifie pas *eo ipso* une défense du cohérentisme. Nous montrerons ensuite que le cohérentisme est insuffisant à définir la vérité tant chez Hegel que chez les idéalistes anglais. Nous nous interrogerons enfin sur la pertinence intrinsèque de la problématique du cohérentisme et nous montrerons que Hegel peut nous aider à la situer. À l'aune de la *Science de la Logique*, nous montrerons qu'une telle doctrine se situe au niveau de la doctrine de l'essence, et plus précisément, au niveau de la « relation essentielle ». Le cohérentisme est alors à comprendre comme une traduction – dans le registre de l'apparaître – de la vérité comme auto-correspondance.

I. La critique d'un correspondantisme reposant sur l'idée de relation externe conduit-elle *eo ipso* au cohérentisme ?

Hegel rejette la conception traditionnelle de la vérité qui se définit dans la référence à un objet externe. La conception du vrai comme *adaequatio rei et intellectus*³⁰¹, qui est encore en usage chez Kant³⁰² ne constitue plus un critère du vrai pour Hegel.

« Habituellement, nous nommons „Vérité“ l'accord d'un objet avec notre représentation. Nous avons ainsi comme présupposition d'un objet qu'il doit être adéquat à notre représentation. Au sens philosophique, s'appelle, exprimé de façon générale, „vérité“ au contraire, l'accord d'un contenu avec lui-même. Ceci est une toute autre signification de la vérité que celle mentionnée

²⁹⁹ L. De Vos, « Wahrheit », in P. Cobben et aliquid, *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

³⁰⁰ Voir, notamment, notre traduction dans ce dossier de l'article de Bosanquet « Un mot au sujet de la cohérence ».

³⁰¹ Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, art. I.

³⁰² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 83.

précédemment. Par ailleurs, la signification (philosophiquement) plus profonde de la vérité se trouve déjà aussi en partie dans l'usage courant du langage. Ainsi, par exemple, parle-t-on d'un vrai ami et comprend-on par là un tel dont le comportement est adéquat au concept d'amitié; de la même façon parle-t-on d'une vraie oeuvre d'art. »³⁰³

La vérité est, pour Hegel, dans une certaine proximité avec le langage courant, auto-correspondance. Ce que Hegel critique c'est l'idée d'un correspondantisme reposant sur l'idée de relations externes. Il définit d'ailleurs parfois la vérité en terme de correspondance à soi du concept. Pour Hegel, la vérité n'est plus à considérer comme l'adéquation d'une connaissance à un objet extérieur auquel cette connaissance référerait. Une telle identité n'est encore qu'une identité de surface, puisque le fait que les représentations du sujet soient liées à l'objet ne signifie pas encore que le sujet soit lié à son objet.

« La définition ordinaire de la vérité est : « La vérité est l'accord de la représentation avec l'objet ». Mais la représentation elle-même est seulement une représentation, je ne suis encore nullement en accord avec ma représentation (avec son contenu) ; je me représente une maison, des poutres ; cela je ne le suis pas encore, - moi et la représentation de la maison sommes choses différentes. C'est seulement dans le penser qu'existe un véritable accord du subjectif et de l'objectif ; cela je le suis. »³⁰⁴

Il faut pour Hegel, aller au-delà des représentations, s'élever à la pensée et, de là, au concept, c'est-à-dire à un niveau où les représentations sont comprises comme des différenciations internes d'un mouvement

³⁰³ « Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß sein soll. - Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk. ».

(Hegel, *Enzyklopädie*, § 24, Z.)

³⁰⁴ « Die gewöhnliche Definition von Wahrheit ist: 'Wahrheit ist Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande.' Aber die Vorstellung selbst ist nur eine Vorstellung, ich bin mit meiner Vorstellung (ihrem Inhalte) noch gar nicht in Übereinstimmung; ich stelle Haus, Balken vor, das bin ich noch nicht, - Ich und Hausvorstellung sind ein anderes. Nur im Denken ist wahrhafte Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; das bin Ich. » (Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Werke 19, Frankfurt, Suhrkamp, p. 164, trad. Garniron, p. 532.

d'autodétermination qu'est la vérité. On sort d'une correspondance de nos représentations aux faits supposés objectifs pour penser de façon immanente le mouvement réflexif qui fait être la représentation comme quelque chose d'objectif pour nous.

La conception traditionnelle de la vérité comme correspondance des pouvoirs de connaître à l'objet de la connaissance repose en quelque sorte sur une compréhension de la relation comme relation externe. En remettant en question cette vision des choses, Hegel semble défendre l'idée de relation interne et l'idée de cohérentisme qui lui est généralement associée.

La remise en cause du correspondantisme ne signifie toutefois pas nécessairement un ralliement au cohérentisme, c'est-à-dire une doctrine épistémique qui consiste à accepter que les croyances se justifient par la relation qui les lie les unes aux autres circulairement³⁰⁵.

L'exemple de Bradley est à cet égard très parlant. Bradley récuse certes l'idée de relation externe et le modèle atomistique du vrai que Russell lui associe. Il considère comme impossible de penser une relation indépendamment de tout terme³⁰⁶. Mais pour lui, la remise en cause de l'idée de relation externe est moins la promotion de l'idée de relation interne que la remise en cause de toute relation et, donc, du cohérentisme qui classiquement repose sur l'idée de relation.

Selon Bradley, considérer la relation comme constitutive de l'unité n'est pas possible sans présupposer une totalité non-relationnelle qui la précède. La relation n'est pour Bradley que la traduction d'un tout non-relationnel ou suprarelationnel³⁰⁷. Elle appartient au domaine de l'apparence et non au domaine de la vérité.

« La conclusion à laquelle je suis conduit est qu'une manière de penser relationnelle – celle, quelle qu'elle soit, qui se meut dans la machinerie des termes et des relations – ne peut donner que l'apparence et non la vérité. »³⁰⁸

³⁰⁵ On trouve les prémisses d'une telle idée chez Locke qui écrit dans *son Essai concernant l'entendement humain* : « *Ideas are true if they agree with each other* ». Le cohérentisme aurait toutefois été plus systématiquement défendu par l'idéalisme allemand. On verra toutefois avec Hegel que les choses ne sont pas si simples.

³⁰⁶ « A relation without terms seems mere verbiage. » F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, London, Sonnenschein, 1897², p. 32.

³⁰⁷ « Everywhere in the end a relation appears as a necessary but a self-contradictory translation of a non-relational or super-relational unity ». Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914, p. 309.

³⁰⁸ « The conclusion to which I am brought is that a relational way of thought – any one that moves by the machinery of terms and relations – must give appearance, and not truth. » Bradley, *Appearance and Reality*, op. cit., p. 33.

Prises en soi les relations conduisent nécessairement à des antinomies, elles sont *per se* inintelligibles³⁰⁹. Comme le souligne William Mander, malgré un traitement multiple de la relation tout au long de l'œuvre bradleyenne, il y a une unité qui transparaît, c'est que vouloir penser la relation comme fondement de l'unité du savoir conduit à des contradictions³¹⁰. L'image d'Epinal, selon laquelle Bradley aurait défendu face à Russell l'idée de relation interne est ainsi erronée. S'il pense qu'on ne peut penser les relations de façon extérieure, il ne défend pas pour autant l'idée de relation interne.³¹¹ La différence entre relation interne et relation externe est d'ailleurs artificielle pour lui³¹², ce qui importe, c'est le caractère contradictoire de la relation.

C'est Russell, qui pour se défendre des critiques de Bradley, l'a caricaturisé afin de pouvoir plus facilement l'attaquer. Il l'a alors affublé, malgré les précisions que Bradley lui adresse à cet égard³¹³, de l'image tenace d'un Bradley défenseur de la relation interne. Il a alors rangé d'un côté l'idéalisme de Hegel et Bradley et de l'autre la philosophie analytique. Par ce *partage des eaux* commode, il a non seulement ignoré la véritable position de Bradley, il a aussi négligé sa critique de Hegel. S'il y a certes une certaine proximité entre la démarche *d'Appearance and Reality* et la *Phénoménologie de l'esprit*³¹⁴, il n'y a toutefois pas d'assomption vers un

³⁰⁹ « To take reality as a relational scheme, no matter whether the relations are 'external' or 'internal', seems therefore impossible and perhaps even ridiculous. » Bradley, *Essays on Truth and Reality*, op. cit., p. 190.

³¹⁰ « Contrary to initial appearances and popular interpretations, there is no conflict between the two arguments of his earlier and later work on relations, both argue for the same conclusion: that relations, although indubitably apparent, are ultimately unreal ». W. Mander, *Bradley's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 105.

³¹¹ Bradley est on ne peut plus clair à cet égard. « External relations, if they are to be absolute, I in short cannot understand except as the supposed necessary alternative when internal relations are denied. But the whole 'Either-or', between external and internal relations, to me seems unsound. (...) To assume, if external relations are unthinkable, the possibility of a scheme of relations founded on and based in their terms, or again to pass from the rejection of internal relations as illusory to the acceptance of sheer externality, seem counterpart fallacies. The alternative in each case, if it is to stand, must justify itself independently. And in neither case to my mind is the justification likely to succeed. To myself it seems that ultimate reality is suprarrelational. » Bradley, *Essays on Truth and Reality*, op. cit., p. 238. « As to what has been called the axiom of internal relations, I can only repeat that 'internal' relations, though truer by far than 'external', are, in my opinion, not true in the end. You have no alternatives here, by denying one of which you can go on to assert the other; for truth in the end is not merely relational. » Bradley, *Essays on Truth and Reality*, op. cit., p. 312.

³¹² « No relation is merely intrinsic or external, and every relation is both ». Bradley, *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1935, p. 667.

³¹³ « I don't hold that any relational system can be consistent, but contrariwise ». (lettre à Russell, 28 janvier 1901). F.H. Bradley, *The Collected Works of F.H. Bradley, vol 4. Selected Correspondance*, Bristol, Thoemmes Press, 1999, p. 193.

³¹⁴ Sur le lien de Bradley à Hegel, voir notre article : « Système et certitude sensible chez Hegel et Bradley », *Characteristica Universalis Journal*, 2015.

savoir absolu chez Bradley. On présente certaines figures intenable du savoir de la relation, mais on ne progresse pas pour autant vers une unité positive. L'unité est en fait présupposée dans un tout en deçà que donne la sensation comme flux indivis ou dans au-delà supra-relationnel qui dessine le domaine de la foi. En fait, ici, Bradley en appelle à l'expérience du sens commun, à la certitude sensible, pour critiquer les relations externes et la vision correspondantiste de la vérité à laquelle elle semble conduire. Il ne passe pas d'un correspondantisme basé sur la relation externe à une variété de cohérentisme se fondant sur l'idée de relation interne, il promeut une connaissance non relationnelle. Que tirer dès lors de la remise en cause du modèle correspondantiste ?

Le principe d'explosion - *Ex falso sequitur quodlibet* – se vérifie ici. Ce n'est pas parce qu'on remet en cause l'idée de relation externe qui serait à la base d'un modèle correspondantiste du vrai – peu importe que celui-ci soit envisagé comme corrélation ou comme congruence – que l'on penche pour autant pour des relations internes et le cohérentisme naïf qui lui serait lié.

Reprenons les choses à partir de Hegel. Celui-ci en critiquant le paradigme de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, qui reçoit sa définition classique de Saint Thomas d'Aquin, montre que le modèle correspondantiste n'est pas la seule façon de penser le problème. Notre hypothèse est que la sémantique qui soutient le système hégélien rend possible un modèle alternatif de la vérité. L'exposition de la question de la vérité chez Hegel requiert une lecture attentive de la totalité de l'oeuvre dans la mesure où il dit au début de son *Encyclopédie* que l'objet propre de la philosophie est la vérité. On peut à ce sujet s'étonner que la question de la vérité qui est au centre de son oeuvre ait reçu si peu d'attention de la part des commentateurs.

Si, il y a peu, les travaux de Brandom ont contribué à lier Hegel à la question de ce qui est tenu pour vrai dans les sémantiques contemporaines, ils n'ont pas fourni un exposé systématique de ce que serait la sémantique hégélienne. Le concept quinéen de holisme sémantique que Brandom projette sur Hegel ne permet pas, comme on l'a vu, de rendre compte de la différence linguistique entre « vrai » (*Wahr*) et « vérité » (*Wahrheit*) à l'oeuvre dans l'assertion hégélienne selon laquelle « *Das Ganze ist das Wahre* ». Le holisme ne dit encore que le vrai, mais pas encore la vérité. Il nous dit que le domaine du vrai est celui de la totalité, mais il ne suffit pas à définir ce domaine. Il faut donc faire preuve de la plus grande précision quand on veut reconstruire la sémantique hégélienne. Nous devons tout d'abord remarquer que la notion de « vérité » se retrouve

à différents niveaux structurels du discours hégélien. Il y a la vérité au sens strict qui ne vaut que pour l'absolu et des vérités relatives qui expriment la congruence de déterminations jusque-là unilatérales. Ces vérités relatives sont des nœuds de cohérence dans la réalisation de la vérité absolue comme autocorrespondance de la raison à elle-même. *Un certain cohérentisme est donc nécessaire, mais pas suffisant pour rendre compte de la vérité.*

C'est déjà ce que remarquait Bradley qui insistait sur la nécessité de compléter l'idée de cohérence par l'idée de complétude pour définir la vérité. Bradley n'était ainsi prêt à accepter l'étiquette de cohérentiste qu'à condition que l'on ne considère pas la cohérence indépendamment de la compréhension³¹⁵. Pour lui, un jugement peut être cohérent avec un système très restreint. Si je dis tous les cygnes sont blancs et que j'ai vu deux cygnes, c'est cohérent, mais comme le système en vertu duquel cette assertion est vérifié est très peu inclusif, le degré de vérité est très faible. Nous devons donc pour augmenter le degré de vérité élargir notre expérience³¹⁶. Le critère de vérité est donc chez Bradley la cohérence couplée à la compréhension que recouvre l'idée de système. L'intension et l'extension doivent concourir au vrai à défaut de quoi l'on tombe dans une définition formaliste du vrai.

Pour Bradley, l'intension ne suffit pas, il faut qu'elle se couple à l'extension. Quelque chose peut en effet être cohérent sans pour autant être absolument vrai. On peut imaginer un mensonge cohérent. Dans ce cas, nous avons de la *vraisemblance*, mais pas encore de la *vérité*. L'insuffisance du holisme et du cohérentisme pour définir le concept de vérité tient au fait qu'ils proposent des critères d'un vrai supposé réalisé et non d'un vrai se réalisant. Ils sont juste bons pour exprimer la « vérité de » quelque chose, mais pas encore la vérité en tant que telle. Rescher écrit à juste titre que la théorie du vrai comme cohérence n'est pas définitoire mais seulement à même de donner un critère. Il apparaît que le cohérentisme est plus du côté d'une théorie de la justification que d'une théorie de la vérité. Brand Blanshard est à cet égard très clair quand il écrit :

³¹⁵ « Coherence apart from comprehensiveness ». Bradley, « On Truth and Coherence », *Essays on Truth and Reality*, op. cit., p. 203. Les commentateurs semblent hésiter à faire de Bradley un cohérentiste. Pour Saxena, Bradley est cohérentiste ; pour Walker, il est correspondantiste ; enfin, pour Candlish et Baldwin, Bradley défend l'idée d'une vérité comme identité. Voir S. R. Saxena, *Studies in the Metaphysics of Bradley*, London, Allen and Unwin, 1967, p. 200 ; Ralph Walker, « Bradley's Theory of Truth », in G. Stock (ed.), *Appearance versus Reality. New Essays on the Philosophy of F.H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 93-109 ; Stewart Candlish, « The Truth about F. H. Bradley », *Mind*, 98, 1989, p. 331-41 ; Thomas Baldwin, « The Identity Theory of Truth », *Mind*, 100, 1991, p. 35.

³¹⁶ F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, op. cit., p. 543.

« La cohérence est le seul critère du vrai. Nous devons maintenant faire face à la question si elle nous donne aussi la nature du vrai... On peut rejeter la cohérence comme définition du vrai tout en l'acceptant comme un moyen de tester celui-ci »³¹⁷.

Pour Hegel, la vérité n'est pas de l'ordre du donné réel ou de la référence au réel, qui ne relève encore que de la rectitude (*Richtigkeit*), mais de l'ordre de l'être en tant qu'il se fait être ce qu'il est. La vérité n'est pas de l'ordre du constat, mais relève d'un mouvement systématisant qui *produit* les déterminations à même de lui donner forme. La vérité ne relève pas d'un *canon*, elle est sa propre norme. Elle est une idéalité qui consiste à ne pas correspondre à ses productions objectivées, mais à faire de celles-ci les relais d'un « se rapporter à soi ».

Avec cette « idéalité » ne sombre-t-on cependant pas dans un intellectualisme, c'est-à-dire dans ce que l'on appelle péjorativement idéalisme ? Si le correspondantisme en sa mouture classique repose sur un dogme de relations externes pour lequel l'unité est toujours reportée, si le holisme et le cohérentisme sont insuffisants, car ils présupposent plus le tout qu'ils ne le réalisent, l'idéalisme n'est-il pas encore plus à craindre ?

Après avoir montré comment la critique du correspondantisme ne signifiait pas d'emblée une défense du cohérentisme, nous aimerions nous attacher à la querelle de Russell avec l'idéalisme anglais. C'est en effet cette querelle qui historiquement a contribué à lier Hegel au cohérentisme. Pour thématiquer ce point, reprenons le fil de notre exposé là où nous étions arrivé, à savoir l'idéalisme. Russell, à la suite de Moore, va en effet nous aider à tester cette conception du savoir qui pour Hegel est constitutive de toute philosophie³¹⁸ et non seulement de la sienne en particulier.

II. Le cohérentisme n'est-il pas *per se* défectueux ?

Contre tout idéalisme, Russell entend montrer que la vérité, même si elle est portée par un sujet qui émet des jugements, dépend de relations objectives entre des termes indépendants.

³¹⁷ B. Blanshard, *The Nature of Truth*, New York, Macmillan, 1941, p. 260.

³¹⁸ « Der Satz, daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist. » Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 21, p. 142. Sur l'idéalisme de Hegel, on consultera utilement : O. Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris, Cnrs-éditions, 2013.

« La vérité ou la fausseté d'un jugement donné ne dépend en aucune manière de la personne qui juge mais seulement des faits sur lesquels porte son jugement. Si je juge que Charles premier est mort dans son lit, mon jugement est faux, non pas en raison d'une chose qui entrerait en rapport avec moi, mais parce qu'en fait il n'est pas mort dans son lit. »³¹⁹

Par le jugement, le sujet se rapporte à chacun des faits constituant le jugement. Le jugement est ainsi le fruit de multiples relations et non la simple relation d'un esprit à un objet. Le problème de Russell, comme le montre Bradley, est que si on part d'une diversité de faits, il faut à un moment ou un autre réintroduire un principe d'unité. Or si ce principe d'unité est l'acte de juger, on fait dépendre l'unité d'une proposition de l'ordre psychique. Il y a alors d'un côté les faits objectifs qui sont divers et de l'autre l'unité de ces faits qui dépend de la relation multiple, laquelle est posée par une personne qui se tient pour Russell en dehors du domaine de la réalité, laquelle concerne les faits objectifs.

Pour les idéalistes anglais, comme Bradley et Bosanquet, il faut remonter aux prémisses de la position de Russell. Que signifient les faits indépendants dont il part ? Pour eux, les faits ne sont pas donnés tels quels³²⁰, ils sont en quelque sorte construits³²¹. Contre Russell, les idéalistes anglais pensent que le jugement ne dépend pas « in the end » de la correspondance d'un fait asserté à un fait réel, car il n'y a pas de fait définitif. En amont de mon jugement, le fait est construit, en aval, il peut évoluer en fonction de nouvelles connaissances qui vont éventuellement le préciser. Ce qui apparaît, c'est non seulement que parler de simple faits, c'est faire une simplification peu critique, mais aussi qu'il n'y a pas deux mondes séparés : l'ordre des faits réels et l'ordre de la fantaisie imaginative. Ces deux mondes concourent à la vérité, puisque le fait n'est jamais simplement donné, mais qu'il est constitué par l'activité du jugement.

³¹⁹ B. Russell, « De la nature du vrai et du faux », in *Essais Philosophiques*, Paris, Puf, 1997, p. 208.

³²⁰ « But in truth neither the world nor the self is an ultimately given fact. (...) The given fact to me is a single whole of feeling, within which the above distinction and division holds. » Bradley, *Essays on Truth and Reality*, op. cit., p. 247.

³²¹ Bosanquet qui sur ce point fait front avec Bradley est explicite à ce sujet. « We must consider the point that facts are not to be found simple of themselves, as we incline to imagine in our everyday exchange of them. They are not and cannot possibly be the working standard of first-grade thought. You may copy them in your judgment, when the historian has found them out for you. But the working standard, which determines them, is not themselves, but his immense critical construction. (...) The primary working standard is critical system, or, what is the same thing, scientific investigation. ». B. Bosanquet, *Logic or the Morphology of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1911², vol II, p. 287.

A la théorie correspondantiste de Russell, Bosanquet oppose une théorie cohérentiste de la vérité selon laquelle un jugement est dit vrai quand, eu égard au tout de l'expérience, il est moins contradictoire de l'affirmer que de le nier.

« Un jugement est vrai, tel que je comprends le terme, quand ou dans la mesure où son auto-maintenance comme jugement est parfaite. C'est-à-dire, en d'autres mots, quand le système entier de jugements, dont l'expérience s'immisce dans l'esprit qui fait le jugement, contient moins de contradiction dans le cas de sa maintenance que dans le cas de son déni. Un tel jugement est « vrai » parce que sur la base du tout il ne peut être dénié – tant qu'il n'y a pas de changement autre que son déni dans le corps de son expérience »³²².

La théorie cohérentiste de Bosanquet fait dépendre le vrai de la cohérence au tout. Pour Bosanquet, à l'instar de Joachim³²³, la consistance d'un jugement ne suffit pas à exprimer le vrai, il faut lui adjoindre une cohérence au système des représentations. Si l'on analyse toutefois les choses en profondeur, il apparaît que même si Bosanquet se dit cohérentiste, le cohérentisme ne suffit pas à élaborer pour lui la *vérité*, le cohérentisme est plutôt un critère de *vérification*. Pour qu'un jugement soit vrai chez Bosanquet, il faut en effet qu'il vérifie au moins deux conditions.

Il faut qu'il lie deux concepts qui appartiennent au même ordre, il faut ensuite que le jugement ne contredise pas le système. Si je dis la couleur est molle. J'associe à la couleur une qualité inopérante, irrelevante. Ce premier réquisit, à savoir que deux concepts doivent être liés par « une relation signifiante » doit donc être rempli, pour qu'il y ait un jugement. Il faut ensuite que ce jugement ne contredise pas l'ensemble de nos représentations pour que l'on puisse parler de jugement vrai.

³²² « A judgment is true, as I understand the term, when or in as far as its self-maintenance as a judgment is perfect. That is, in other words, when the whole system of the judgments, which experience forces upon the mind which makes it, contains less contradiction in case of its affirmation than in case of its denial. Such a judgment is « true » because on the whole it cannot be denied – not, that is, till there is a change, other than its denial, in the body of experience. » *Ibid.*, p. 288.

³²³ « The systematic coherence ... in which we are looking for the nature of truth, must not be confused with the 'consistency' of formal logic. A piece of thinking might be free from self-contradiction, might be 'consistent' ... and yet it might fail to exhibit that systematic coherence which is truth ». H. Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 76.

Contre l'idée simplifiante de Russell, Bosanquet ne défend pas l'idée de relation interne, mais l'idée de relations significantes, qu'il complète par l'idée de cohérence par rapport à l'ensemble des jugements assertés. Comme on le voit ni chez Hegel, ni chez Bradley, ni chez Bosanquet, le cohérentisme n'est suffisant à définir la vérité.

Quand il n'est pas exclusif, le cohérentisme peut toutefois concourir à définir la vérité ou du moins un niveau de vérité. On pourrait dire qu'il permet de déterminer le « vrai » à défaut de constituer la « vérité ». Une telle limitation extérieure du cohérentisme ne règle toutefois pas tous les problèmes. Il semblerait que le cohérentisme *per se* réveille différents risques, qui ne font qu'actualiser les tropes du sceptique Agrippa. Ces travers sont ceux d'une régression à l'infini, puisqu'un jugement n'est jamais fondé qu'en relation à d'autres jugements. Il semble que l'on soit conduit par une espèce de fuite en avant qui repose sur le fait qu'on doive fonder le jugement par un autre jugement. On peut alors arrêter la suite infinie des jugements par une décision arbitraire. Mais une telle façon de faire n'est guère satisfaisante. On peut alors faire reposer le vrai sur la circularité de l'enchaînement des catégories, on aurait alors un cercle vicieux.

En fait le cohérentisme permet de penser la relation de la partie au tout. Il se situe au niveau de la relation essentielle. Il ne permet pas de penser comment se *constitue* le tout, mais seulement comment celui-ci *apparaît*. Le problème est que si on en reste là, on cristallise la dualité propre au procès réflexif qui réfléchit quelque chose à partir de son autre, sans espoir de pouvoir retrouver l'unité, si ce n'est par le coup de force d'un postulat métaphysique ou d'une régression dans un sentir supposé unifiant. Quand Bosanquet dit qu'un jugement doit être cohérent par rapport à l'ensemble des jugements, il ne fait que poser une condition du vrai ou préciser, pourrait-on dire, une figure de la relation du particulier au tout. Or ce tout n'est compréhensible que relativement au particulier et ce particulier n'est compréhensible que relativement au tout. Le particulier présuppose le tout dont il est une partie, mais rien ici n'explicite cette présupposition, de sorte qu'on en reste à un rapport extérieur³²⁴ qui menace de se figer dans les antinomies d'un dualisme. Au niveau d'une compréhension en termes de relation, chacun des termes est seulement relatif. Le particulier ne tire son sens que du rapport au tout, lequel se définit relativement au jugement particulier qui le constitue. Chacun des termes dépend de l'autre, de sorte que le sens est sans cesse reporté dans un va et vient infructueux.

³²⁴ « diese Beziehung [ist] nur ein äußerliches Moment, gegen welches sie an und für sich gleichgültig sind. » Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, p. 167, trad. p. 204.

Si l'on se centre maintenant sur cette médiation qu'entretiennent entre eux les termes que sont le tout et les parties, on peut réenvisager la relation en termes dynamiques. On usera alors du concept de forces. Mais, celles-ci comme le montre très bien Hegel réintroduisent une nouvelle apparence de dualisme, celui qui oppose la force sollicitée à la force sollicitante, de sorte que dans la relation, il y a toujours un intérieur qui s'oppose à un extérieur : une relation qui serait tout à la fois interne et externe sans que cette antinomie soit levée.

La relation telle qu'elle intervient dans le cohérentisme ne peut dès lors fonctionner que comme une structure d'intelligibilité dont le dualisme apparent doit être repris comme différenciation d'un absolu se réfléchissant.

Maintenant que nous avons explicité quelque peu les apories du cohérentisme à partir de la relation essentielle chez Hegel, on pourrait se demander si on peut rapporter la relation à l'œuvre dans le cohérentisme à la « relation absolue ». Certes cette relation partage avec la relation essentielle une structure duelle caractéristique de la doctrine de l'essence, mais elle le fait sur fond d'un mouvement logique différent. Ce n'est plus l'apparaître qui domine, mais le manifester. Avec la relation de substantialité, de causalité et d'action réciproque, on n'a plus un terme qui apparaît indifféremment dans son autre. On a un terme qui se manifeste dans son autre. L'indifférence du phénomène est relevée dans la manifestation de l'effectivité.

Aux antinomies qui signe la vérité de la relation dans le cohérentisme de Bradley et Bosanquet, succède avec la relation absolue un agir réciproque qui remplace l'opposition intérieur/extérieure par une « identité intérieure »³²⁵ qui se manifeste librement dans son être autre. Il reste alors à caractériser celle-ci comme développement du concept. Tel est le but de la logique subjective qui chez Hegel relève le dualisme de la pensée relationnelle dans un mouvement circulaire d'autodétermination, à la fois différenciation et retour à soi.

La pensée relationnelle qui apparaît en filigrane dans le cohérentisme ne doit donc pas être absolutisée. Si l'on fait reposer l'idée de tout sur l'idée de relation interne, Russell a raison de montrer que l'on est conduit à un *regressus* infini que l'on ne peut éviter sans tomber dans d'autres travers tout aussi peu convaincants.

Mais ni Hegel ni les idéalistes anglais n'ont cette conception naïve du tout. Bradley ne fait pas reposer le tout sur l'idée de relation interne. Le tout pour lui est, à la suite de Lotze, donné dans le sentiment, la certitude sensible qui fonctionne en quelque sorte comme un critère du vrai. Chez

³²⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 6, p. 238, trad. p. 294.

Hegel la certitude sensible n'est que le début de l'expérience de la conscience, elle n'est pas l'instance à partir de laquelle le tout nous est donné, auquel cas il faudrait en quelque sorte régresser en-deçà de la pensée discursive pour penser le vrai. Le tout chez Hegel est certes donné au début, mais il ne l'est pas encore selon sa vérité. Ce n'est qu'au terme du procès de la raison que le tout nous est véritablement donné. Le terme de ce procès n'est pas l'épuisement des relations entre toutes les représentations, auquel cas la tâche serait infinie. Le terme du procès correspond au dépassement de la catégorie de relation, fut-elle une action réciproque dans le concept, dans l'absolu.

Conclusion

L'erreur qui contribue à faire du cohérentisme la clé de l'idéalisme hégélien repose en définitive sur une vision naïve du système hégélien ou, à tout le moins, sur une lecture déflationnaire du système.

Le cohérentisme présuppose un système vrai. Si l'on pense à Kuhn, on pourrait dire que le cohérentisme décrit bien le fonctionnement de la science au sein d'un paradigme en temps normal. Il est à ce titre relatif à un système qu'il présuppose sans pouvoir le fonder. Il peut d'ailleurs aisément se laisser combiner avec une certaine forme de pluralisme. On peut en effet imaginer deux systèmes, incompatibles, mais tous deux intrinsèquement cohérents. Pensons ici à la médecine chinoise et à la médecine occidentale ou encore à la parabole de Lessing appréciée de Hegel au sujet des trois anneaux, où chaque anneau est *in fine* le vrai³²⁶. Il y a une pluralité de vérité car le critère est intérieur. Mais chez Hegel, la vérité ne relève pas simplement de l'intérieur. Il n'aura de cesse de critiquer la réduction du vrai au sentiment intérieur que l'on peut retrouver chez un Jacobi ou un Schleiermacher³²⁷. Comme l'écrit Walter Jaeschke, Hegel ne comprend pas la philosophie comme une doctrine de l'apparaître (*Erscheinungslehre*), mais comme « la science objective de la vérité »³²⁸.

Pour Hegel, la cohérence ne doit pas dépendre d'une cause externe, qu'elle ne vérifie pas. La réalisation de la cohérence comme vérité au niveau du tout nécessite une autofondation de la cohérence qui doit être absolue. La

³²⁶ Voir Lessing, Nathan der Weise, III, 5. On consultera sur le sujet, le bel article d'A. Nuzzo, « '...As if Truth were a coin!' Lessing and Hegel's developmental Theory of Truth », *Hegel-Studien*, 44, 2009, pp. 131-155.

³²⁷ « Das Überzeugungsgefühl ist das Maaß der Wahrheit ». F.D.E., Schleiermacher, *Vorlesungen über die Dialektik, Kritische Gesamtausgabe*, Band 10, 2, (Hg. A. Arndt), Berlin, De Gruyter, 2002, p. 133.

³²⁸ W. Jaeschke, « Wahrheit », in Gabriel, Gründer u. Ritter (éds.), *Historische Wörterbuch der philosophischen Begriff*, Basel, Schwabe Verlag, Band 12, 2005.

cohérence doit se faire dans la correspondance à soi et ne pas dépendre de la correspondance à un principe extérieur ou à une multiplicité de sujets faisant office de principe. Le sujet ne doit pas se sacrifier à la cohérence du tout. C'est le tout qui doit être fait sujet au risque de perdre sa cohérence dans cette décision. Mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? Que signifie Hegel quand il écrit :

« Selon mon intellection (...) tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non seulement comme substance, mais tout autant comme sujet »³²⁹.

Le vrai ne doit pas être présenté comme substance, mais toujours aussi comme sujet. Si l'on couple cette assertion avec l'autre phrase bien connue de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* portant sur le fait que le système ne se réalise qu'au niveau de la totalité, il nous faut dire que le vrai doit être présenté comme un tout subjectif – ce qui veut dire un tout vivant, agissant.

« La substance absolue est le vrai, mais elle n'est pas encore le vrai en son entier ; il faut qu'elle soit pensée aussi comme active en soi, comme vivante et que par là-même elle se détermine comme esprit. La substance spinoziste est la détermination universelle, donc abstraite ; c'est, peut-on dire, la base de l'esprit, non pas comme son fondement permanent sous-jacent absolu, mais comme l'unité abstraite que l'esprit est en soi-même »³³⁰.

Chez Spinoza, le vrai, à en croire Hegel, en tant que substance serait seulement objectif, il lui manquerait la subjectivité. Mais que recouvre dans ce contexte le concept hégélien de sujet ?

Par sujet, Hegel entend quelque chose de différent de l'arbitraire individuel. Chez Hegel, le sujet n'est pas à comprendre dans une relation d'opposition à l'objectif, mais dans une relation de composition réciproque. La véritable subjectivité est celle de ce qui se donne objectivité, elle consiste

³²⁹ « Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken. » Hegel, GW 9, p. 18, (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 33).

³³⁰ « Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die Spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist ». Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, 165, trad. Garniron, p. 1456.

dans le fait qu'en se donnant effectivité le sujet reste lié à ce qui constitue son noyau de rationalité. La vérité du sujet est ainsi dans la correspondance non plus à un objet, mais à son objectivité. La cohérence est cette auto-correspondance vue à partir de rationalité qui caractérise la doctrine de l'essence. Elle est l'auto-correspondance, telle qu'elle apparaît pour autrui. On peut ainsi juger qu'un ami est un *vrai* ami s'il apparaît cohérent avec le concept d'amitié que l'on se fait.

Il sera *vrai* s'il est cohérent avec lui-même. La vérité est donc la cohérence à soi. Hegel ne défend une théorie cohérentiste du vrai qu'en un sens bien précis, celui pour lequel la cohérence concourt à rassembler les déterminations de la pensée dans un mouvement de se rapporter à soi qui s'amplifie jusqu'à intégrer le tout.

Un mot à propos [du concept] de « cohérence »³³¹

Bernard Bosanquet

Traduit de l'anglais par Guillaume Lejeune

[335] Les étudiants en philosophie, très probablement, en ont assez des discussions autour [du concept] de « cohérence ». [Mais] la vitalité de l'opposition à ce concept donne certainement à penser. C'est comme si la simple doctrine [selon laquelle] « la vérité est quand le fait existe comme le dit la proposition » était si largement partagée et convaincante que les plus hautes autorités s'étaient finalement installées dans un accord avec elle. C'est bien sûr plausible, spécialement si vous considérez la distinction selon laquelle la [doctrine] ci-dessus serait la description de la vérité, bien que le test ou le critère ou [encore] la procédure vers l'accession à la vérité pourrait être quelque chose d'autre.

Un mode élémentaire de déclaration - rien [qui soit] profond ou ambitieux - m'est venu à l'esprit, que je devrais être en droit de suggérer. C'est simplement ceci, [à savoir] que les partisans [du concept] de « correspondance » parlent de la vérité au sens [de ce que l'on entend par là dans le langage] de tous les jours, tandis que nous qui plaidons pour un concept de « cohérence » ne pensons pas pouvoir parler sérieusement ou théoriquement de la vérité tant que vous n'en avez la *preuve*.

« J'ai la vérité quand je fais une proposition à laquelle correspondent les faits » ou « qui correspond aux faits ». Bien sûr, c'est universellement accepté dans les rapports quotidiens. Si on me dit qu'il y a un train à neuf heures du matin et qu'il y en a vraiment un, alors on m'a dit la vérité. La vérité est la signification de certains mots. Le fait est une pierre de touche, un test qui se situe hors [de celle-ci] et [qui est] d'une autre sorte.

Jusqu'ici, tout va bien. Mais nous devrions dire, je suppose, que « le fait » ici est pris beaucoup trop simplement pour quelque chose de sérieux auquel il faudrait se tenir. C'est tout à fait correct aussi longtemps qu'il n'y a pas de raison pour en douter, mais à partir du moment où il y a de la place pour le doute, et que vous interrogez comment vous êtes [à même] de savoir si la

³³¹ Article paru dans la revue *Mind* en juillet 1922. La pagination originale est indiquée entre crochets. (NdT).

proposition est vraie ou non, vous devez prendre le pli de demander une preuve.

Ici, vous avez maintenant affaire à quelque chose de remarquable. De quoi la preuve a-t-elle à être ? *Prima facie*, [elle doit être preuve] de la proposition ; vous acceptez le fait existant, et ensuite, sur [la base de] l'assomption de tous les jours, la vérité de la proposition est prouvée.

Mais cela omet une procédure très familière. C'est sûrement naturel et non hors du commun de demander une preuve du *fait*. Si le fait, que nous utilisons comme un moyen de tester, n'est pas prouvé, alors le test échoue et la vérité de la proposition n'est pas établie. Maintenant quelle sorte de chose est la preuve d'un fait ? Deux points sont clairs, sûrement ; c'est une procédure par cohérence ; et c'est la même procédure que la preuve de la vérité de la proposition qui l'affirme.

[336] Le premier point n'a pas besoin d'argument. La procédure de la science ou d'un tribunal tranche la question d'un coup. Le [bon] moyen de tester consiste, « pour sauver les apparences » à obtenir le résultat qui donne le plus haut degré d'accord pour toutes les expériences relevantes.

Et le second point montre que l'établissement du fait et l'établissement de la vérité qui est supposée à tester est une seule et même chose. « César fut tué ». C'est vrai si son meurtre a vraiment eu lieu. Oui, mais est-ce que son meurtre a vraiment eu lieu ? La réponse à cette question repose bien sûr sur une énorme construction de théories critiques et de faits harmonieux – la preuve. Si le fait n'est pas prouvé, la vérité d'une proposition testée par celui-ci n'est pas établie et vous ne pouvez pas dire que la proposition est vraie.

Vous pouvez le prendre idéalement – de façon hypothétique ; et je pense que c'est parfois [ce qui est] fait. Vous pouvez dire « si le fait est réel, la proposition est vraie » ; ou « ce que je veux dire par une proposition vraie, c'est que le fait est réel ». De mémoire, je pense qu'il s'agit là de la position de Dr McTaggart.

La seule objection que je vois à cela c'est que cela vous conduit à parler habituellement de propositions comme [étant] vraie alors que vous ne savez pas à tout le moins si elles sont vraies ou non. Et cela me semble une habitude très dangereuse, bien que dans une certaine mesure nécessaire.

Je suppose que c'est la légitimité de cette façon de penser que Croce défend quand il dit que l'on est en droit d'affirmer des grands événements historiques que « l'humanité s'en souvienne », indépendamment, tel que je le comprends, de toute preuve critique. (Supposons que vous dites « l'humanité se souvient » de la résurrection. Je devrais admettre qu'il y a un sens selon lequel vous pouvez dire cela, mais non un sens strict.) Tout

ce que j'affirme, c'est que nous sommes dans le faux si, en disant que la vérité dépend du fait, nous oublions que le fait dépend de la preuve et que la preuve, pourrions-nous ajouter, de façon constante et dans une large mesure, dépend de la vérité. La différence apparente de sorte disparaît dans l'analyse. Je ne veux pas déconsidérer la commodité des innombrables degrés de certitude que nous acceptons pratiquement dans la vie de tous les jours. Seul un philosophe de Laputa³³² agirait de la sorte. Mais je dois dire que pour une théorie logique et en principe vous avez seulement la vérité quand le fait est prouvé ; c'est-à-dire quand votre proposition est exposée comme immanente à un système où toutes les expériences relevantes sont incluses. C'est aussi loin, je pense, que les actuelles théories de la correspondance vous conduisent. Un autre point est soulevé si vous demandez si les lois logiques ont à être acceptées en dehors du critère de cohérence, mais j'en ai parlé dans le numéro d'avril de la revue *Mind* et je ne pense pas que la défense actuelle de la correspondance le soulève³³³.

³³² Laputa est une île volante dans les airs que Swift décrit dans les *Voyages de Gulliver*. (NdT).

³³³ Voir B. Bosanquet, "This or Nothing", *Mind*, avril 1922, pp. 178-184. Dans cet article, Bosanquet s'intéresse aux lois logiques. Dans la lignée de son livre *Implication and Linear Inference* (1920), il montre qu'au principe formel des axiomatiques un principe non-formel qu'est celui de l'auto-développement du sens doit être adjoint. Cet auto-développement implique la cohérence, mais – et c'est un point sur lequel Bosanquet insiste peut-être trop peu – ne s'y réduit pas. (NdT).

La théorie hégélienne de l'organisme politique³³⁴

Bernard Bosanquet

Traduit de l'anglais par Guillaume Lejeune

Récemment, une tendance, dont les Idéalistes devraient être redevables, a émergé du sein de la critique de la philosophie de Hegel. Suspendre son jugement sur sa métaphysique alors que dans le même temps l'on disputait abondamment de ses études de la vie était une attitude commune qui mettait en œuvre peu de courage intellectuel³³⁵. Et si nous sommes maintenant appelés à renverser cette position, à nous débattre avec et à nous approprier la méthode et les conclusions générales de la métaphysique, tout en rejetant les études sur la vie comme [pouvant] difficilement [prétendre valoir pour une] philosophie scientifique, nous avons probablement plus à apprendre de cette façon de faire.

Dernièrement, la conception de la société comprise comme organisme a été habilement traitée de ce point de vue nouveau par M. McTaggart³³⁶ dans le numéro de juillet de l'*International Journal of Ethics*. Ses conclusions peuvent être résumées dans les propositions suivantes :

1. Si nous voulons dire quelque chose en appelant société un organisme, nous voulons dire qu'elle est la fin des individus le composant (et pas seulement qu'ils sont grandement affectés par le fait de lui appartenir).

2. Il n'y a rien dans la métaphysique de Hegel qui nous permette d'assumer (à supposer que nous acceptons sa métaphysique dans l'ensemble) que notre Société est ou doit être une fin pour ses membres individuels.

³³⁴ Conférence tenue devant la société aristotélicienne le 1^{er} novembre 1897 et parue dans la revue *Mind* en 1898. Nous reproduisons la pagination originale entre crochets. L'édition des œuvres de Hegel disponible à l'époque de Bosanquet est la suivante : *Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 18 Bde. Berlin 1832-1845.* (Ndt).

³³⁵ Bosanquet vise ici les représentant du « personnel idealism », ceux-ci reprennent toute une série de thèmes à Hegel, tout en s'opposant à l'idée d'absolu. On notera que c'est exactement ce que beaucoup de jeunes chercheurs font actuellement. Se réclamant des lectures non-métaphysiques de Hegel, ils se dédouanent d'avoir à commenter, voire à lire, sa logique. (Ndt).

³³⁶ McTaggart est le plus illustre représentant de l'idéalisme personaliste, il s'oppose à la tendance absolutiste de l'idéalisme représentée par Bradley et Bosanquet. Il se distingue toutefois des autres personalistes par son étude poussée de la dialectique de Hegel qu'il interprète dans le sens de sa propre philosophie (Ndt).

3. On peut presque maintenir que pour quiconque comprenant Hegel correctement, la société ne puisse être une telle fin.

4. [2] La philosophie ne peut fournir à aucun moment une orientation telle que [celle de] la direction correcte du prochain niveau de réforme social; [pas plus qu'elle ne peut déterminer] si l'on devrait intensifier ou diminuer l'intimité de l'union social.

Sans intervenir dans la controverse immédiate dont traite M. McTaggart, je peux raisonnablement essayer de restituer la position de Hegel telle qu'elle m'apparaît et expliquer quel type de conclusion je devrais pouvoir tracer eu égard aux positions ci-dessus. Cela touche entièrement ce qui concerne la relation de la logique ou de la métaphysique hégélienne à ce que M. McTaggart appelle ses applications – ce que j'ai appelé ci-dessus ses études de la vie. La philosophie sociale ou politique de Hegel est une partie principale de sa philosophie de l'esprit. Rejeter cette dernière tout en conservant la métaphysique, ou en d'autres mots, l'argument principal de la logique, c'est au moins renverser une moitié du jugement habituel des idéalistes et se porter en faveur d'une démarcation nette entre [la] métaphysique et l'étude directe de l'expérience eu égard à ses niveaux de réalité. Sur le sujet de cette démarcation, je n'ai que quelques mots à dire ce soir. J'ai seulement désiré montrer comment la question dont nous traitons est un condensé de la discussion entière. Je ne veux pas dissimuler que mon espoir et mon effort personnel aillent, comme je l'accorde à présent, dans le sens de maintenir la logique et de ne pas abandonner ses applications. Considérant ce que Hegel nous a dit de la relation de l'actualité historique au concept logique³³⁷, je ne peux en aucun cas soutenir que dans ce qui relève simplement de l'histoire une fausse application de la logique ou une application de celle-ci à une existence fictive soit inconcevable. Mais je dois dire qu'avoir entièrement échoué à établir les vrais niveaux ou échelons de réalité vers l'absolu, dans un domaine de l'expérience qui inclut le développement central de l'esprit en tant que tel et qui a été travaillé avec soin du début à la fin, semblerait être de très mauvais augure pour son principe central.

1. Premièrement, regardons donc la position de Hegel eu égard à la nature générale de l'organisme comme tel et la nature particulière de l'organisme social et politique pour ce qui concerne la position selon laquelle nous ne gagnons rien en appelant société un organisme à moins que nous soyons prêt à défendre que c'est la fin des individus qui le compose.

α. La première chose qui nous frappe dans la doctrine hégélienne de l'organisme est que le caractère d'être un organisme est une question de

³³⁷ Voir *Natur-Ph.*, p. 12.

degré. Le système solaire, un exemple typique de [3] la catégorie du mécanisme absolu est le « premier organisme » bien que cela signifie que le terme s'applique à lui en un sens forcé (*strained*). C'est, disons nous, « l'organisme du mécanisme »³³⁸. La totalité de la nature physique sur notre globe est aussi appelée un organisme³³⁹ et ainsi bien sûr sont le végétal et l'individu animal, bien qu'en des sens différents.

β. Si maintenant nous demandons ce qui dans la vue hégélienne est la caractéristique par laquelle les niveaux de l'organisme sont distincts, nous trouvons le même contexte de pensée réitéré avec une persistance notable sur le sujet qui est engagé. J'extrai quelques considérations générales et une d'elle traite de l'État en tant que tel.

« Un tel objet, qui a en lui le procès dans la simplicité du concept est l'organique. Il est cette fluidité absolue où est dissoute la détermination par laquelle il ne serait que pour d'autres. Si la chose inorganique a pour essence la détermination, et pour cette raison ne constitue qu'en conjonction à une autre chose l'intégralité des moments du concept et par conséquent est perdue quand elle entre dans le mouvement [comme dans une combinaison chimique]; dans les êtres organiques, en revanche, toutes les déterminations, par lesquelles il est ouvert à [l'influence des] autres choses, sont liées ensemble sous l'unité simple organique; aucune n'entre en scène comme essentielle, de sorte qu'il peut se lier librement à un autre, et l'organique, dans sa relation, se maintient par sa propre action. En bref, l'organique est un tout en soi et contient tout ce qui importe le plus pour lui et même en contact avec d'autres choses, il demeure vraiment autodéterminé. »³⁴⁰ Une autre citation va faire apparaître ce point; « le

³³⁸ *Natur-Ph.*, p. 426. Il est important de noter que bien qu'appelé distinctement un organisme, il est dénié au système solaire le fait d'être une « existence organique ». Il est possible que la distinction implicite éclaire l'usage selon lequel l'État, bien que fréquemment appelé un organisme, et plus spécifiquement en ce qui regarde proprement la fabrique politique, n'est pas, pas en un sens éminent, qualifié d'organique. A ce propos, il est intéressant de noter que l'État est en fait cité comme une instance qui tombe sous le registre du mécanisme absolu (*Logique*, Sect. 199), qui met en relief, certainement, la suggestion de McTaggart aux pages 419-420 du *Journal*.

³³⁹ *Natur-Ph.*, Ibid. (Hegel, *Werke* 9, 338).

³⁴⁰ *Phenomenology*, p. 186. Notons que Bosanquet attribue à Hegel la phrase conclusive du passage entre guillemets. On comparera sa traduction, du reste, relativement fidèle, au passage original. « Solcher Gegenstand, welcher den Prozeß in der *Einfachheit* des Begriffes an ihm hat, ist das *Organische*. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur *für Anderes* wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat und deswegen nur mit einem anderen Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffes ausmacht und daher in die Bewegung tretend verloren geht, so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für Anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frei auf Anderes bezöge, und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst. » Hegel, *Werke* 3, 195.

procès chimique, par la destruction de la forme externe, est la transition à une sphère supérieure de l'organisme dans laquelle la forme infinie se réalise comme forme infinie ; c'est-à-dire, que la forme infinie est le concept qui ici vient à se réaliser. Ici la nature a atteint l'existence du concept, le concept n'est plus simplement potentiel, il n'apparaît plus dans un mode de persistance dans lequel les parties sont extérieures les unes vis-à-vis des autres. »³⁴¹

[4] « La vie et rien n'est supérieur à elle est le vrai ; elle est supérieure aux étoiles et au soleil, lequel est sans doute un individu, mais n'est pas un sujet. Comme l'unité du concept et de l'aspect extérieur de l'idée, dans laquelle le concept se maintient lui-même, la vie est l'Idée ; et en ce sens Spinoza aussi appelle vie le concept adéquat qui est sans doute une expression purement abstraite. La vie est l'union des opposés en général et pas simplement de l'opposition du concept à la réalité. La vie est où l'intérieur et l'extérieur, la cause et l'effet, la fin et les moyens, la subjectivité et l'objectivité et ainsi de suite, sont une seule et même chose. »³⁴² « L'idée abstraite de l'organisme est que l'existence des particularités, dans la mesure où celles-ci sont posées comme des moments passagers d'un sujet un, est conforme à l'unité du concept »³⁴³ et ensuite suit le passage dans lequel est distingué le système solaire comme étant l'organisme premier ou simplement potentiel, sur la base que ses parties ont une existence indépendante. « La vie », continue Hegel, « a son autre en elle-même, c'est une totalité arrondie en soi, elle est sa propre fin. »³⁴⁴. La fin pour soi (*self-end*) apparaît, je pense, comme un corollaire et comme une

³⁴¹ Natur-Ph., p. 422. La citation de Bosanquet est un peu approximative, même si le sens général est respecté. « Der chemische Prozeß ist das Höchste, wozu die unorganische Natur gelangen kann; in ihm vernichtet sie sich selbst und beweist die unendliche Form allein als ihre Wahrheit. So ist der chemische Prozeß durch den Untergang der Gestalt der Übergang in die höhere Sphäre des Organismus, in welchem sich die unendliche Form als unendliche Form reell macht, d. h. die unendliche Form ist der Begriff, der hier zu seiner Realität kommt. Dieser Übergang ist das Erheben der Existenz zur Allgemeinheit. Hier hat die Natur also das Dasein des Begriffs erreicht; der Begriff ist nicht mehr als in sich seiend, nicht mehr versunken in ihr Außereinanderbestehen. » Hegel, *Werke* 9, 335.

³⁴² *Natur-Ph.*, p. 425. « Erst das Leben ist so das *Wahre*; es ist höher als die Sterne und die Sonne, die wohl ein Individuum, aber kein Subjekt ist. Als die Einheit des Begriffs und der nach außen gekehrten Existenz, worin sich der Begriff erhält, ist das Leben die Idee, und in diesem Sinne nennt auch *Spinoza* das Leben den adäquaten Begriff, was freilich noch ein ganz abstrakter Ausdruck ist. Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen überhaupt, nicht bloß vom Gegensatz des Begriffs und der Realität. Das Leben ist, wo Inneres und Äußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität usw. ein und dasselbe ist. » Hegel, *Werke* 9, 337-338.

³⁴³ *Ibid.*, 426. « Der abstrakte Begriff des Organismus ist dagegen, daß die Existenz der Besonderheiten, indem diese als vorübergehende Momente eines Subjekts gesetzt sind, der Einheit des Begriffes angemessen ist ». Hegel, *Werke* 9, 338.

³⁴⁴ *Ibid.* « Das Leben hat aber sein Anderes an ihm selbst, es ist *eine* abgerundete Totalität in sich, - oder es ist *Selbstzweck*. » Hegel, *Werke* 9, 338.

adaptation de Kant, qui est mentionné juste ensuite. Comparons la façon selon laquelle ces conceptions sont appliquées à l'État, par exemple « la disposition (i.e. qui fait de la communauté sa fondation substantielle et sa fin dans la vie ordinaire, voir paragraphe précédent) tire son contenu déterminé de façon particulière des différents aspects de l'organisme d'État. Cet organisme est le développement de l'idée dans ses différences et dans sa réalité objective. Ces aspects différenciés sont ainsi les différents pouvoirs, ainsi que les affaires et activités efficaces de ceux-ci ; par là, l'universel se produit continûment, et dans la mesure où ils sont déterminés par la nature du concept, de manière nécessaire ; et attendu qu'il est tout autant présupposé avant sa production, se conserve ; cet organisme est la constitution politique. (...) C'est la nature de l'organisme que si toutes ses parties ne forment pas une unité, si l'une s'établit comme indépendante, tout doit périr. Nous n'allons pas plus loin dans notre jugement de l'État par le biais de prédicats, principes, etc. car il doit être appréhendé comme organisme ; tout aussi peu qu'un prédicat semble comprendre la nature de Dieu, dont je devrais percevoir plutôt la vie en elle-même. »³⁴⁵ « L'État sait ce qu'il veut et le sait dans son universalité comme quelque chose de pensé. »³⁴⁶ L'entièreté de ce long paragraphe traitant de la différence caractéristique de forme entre l'État et la religion, dépasse le cadre général [5] de notre discussion. L'État pour Hegel est, en bref, la volonté et la rationalité rendues effectives, systématiques et explicites, bien qu'encore entachées de finitude et d'externalité.

Maintenant, la caractéristique qui est soulignée tout au long de ces passages et d'autres est l'auto-complétude, le mouvement circulaire, *l'autarcheia* de l'organisme, pour utiliser le terme avec lequel les penseurs grecs distinguent l'existence la plus absolue de la communauté de l'existence la plus relative de l'individu. L'organisme peut survenir sous la

³⁴⁵ *Rechts-Phil.*, § 269. « Ihren besonders bestimmten *Inhalt* nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser *Organismus* ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die *Natur des Begriffes* bestimmt sind, auf *notwendige Weise hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich *erhält*; - dieser Organismus ist die *politische Verfassung*. (...) Es ist die Natur des Organismus, daß, wenn nicht alle Teile zur Identität übergehen, wenn sich einer als selbständig setzt, alle zugrunde gehen müssen. Mit Prädikaten, Grundsätzen usw. kommt man bei der Beurteilung des Staates nicht fort, der als Organismus gefaßt werden muß, ebensowenig wie durch Prädikate die Natur Gottes begriffen wird, dessen Leben ich vielmehr in sich selber anschauen muß. » Hegel, *Werke* 7, 413-414.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 270. « Der Staat *weiß* daher, was er will, und weiß es in seiner *Allgemeinheit*, als *Gedachtes*. » Hegel, *Werke* 9, p. 414.

« grande influence »³⁴⁷ de ce qui est sans lui, mais ses vraies déterminations sont [à comprendre] à partir de lui-même. Il est essentiellement relié à lui-même (*self-related*), subsistant par lui-même (*self-maintening*) et identique à lui-même (*self-identical*). C'est un point notable en relation à la discussion post-darwinienne sur la direction des variations, avec sa réaction contre le fait de considérer un organisme comme une collection d'artifices patents à rencontrer des urgences extérieures. En d'autres mots, l'essence d'un organisme est d'être adéquat au concept, car seul le concept est ultimement un tout auto-déterminant, ou a une parfaite fluidité des moments, telle que les moments ou aspects sont purement membres et en aucun cas parties. Le défaut du système solaire, de la totalité de la nature, et des individus végétaux repose sur le fait que chacun d'eux a des parties et pas uniquement des membres. Je ne garantis pas que Hegel soit justifié en ce qui concerne la vie des plantes ; il suit l'opinion de son temps. Mais assurément, comme M. McTaggart nous le rappelle, c'est le cas à un certain degré pour toute extériorité, bien que la première apparence du sujet, la forme infinie persistant à travers toutes les transformations, dans le sentiment de soi des animaux, est un pas qui place la vie animale sur un pied plus élevé en ce qui regarde l'adéquation au concept que toute autre forme dans laquelle le sentiment est supposé absent.

Il semble clair qu'en estimant le rang organique d'un tout complexe, on ne peut sous-estimer la fluidité ou l'idéalité des membres contre le tout. La relation de « grande influence » est une chose et subsiste entre l'organique et l'inorganique³⁴⁸. L'identité ou, pour ainsi dire, la porosité, ainsi qu'il en va de termes formant une différence à partir d'un concept ou d'un universel, est une autre chose et où cela est ou commence à être trouvé indique un niveau corrélatif de caractère organique.

Je conclus en conséquence que jusqu'ici le mode ou le niveau selon lequel la société perce dans ses membres ne peut être laissé de côté en ce qui concerne son caractère organique. L'organisme [6], dans son idée, est le concept dans l'existence. C'est un procès interne, une course circulaire, dans laquelle un tout se maintient dans une identité relativement parfaite à travers des différences qu'il crée lui-même et n'accepte pas de l'extérieur.

γ. J'ai intentionnellement omis les références les plus caractéristiques à la finalité. J'ai simplement indiqué l'observation selon laquelle bien que la « fin immanente » soit constamment à portée de main dans les considérations hégéliennes portant sur l'organisme, elle est étonnement

³⁴⁷ *Phenom*, p. 188.

³⁴⁸ *Ibid.*

absente de sa définition. Tant dans la *Phenomenologie*³⁴⁹ que dans la *Natur-Philosophie*³⁵⁰, elle apparaît plutôt comme un corollaire de la définition que comme la définition en tant que telle et, toujours, comme je m'aventure à le suggérer, avec la conscience que le terme « fin » tel qu'il est adopté par Kant nous conduit au-delà de sa portée quand est donné la pleine portée à l'[idée de] « fin en soi » (*self-end*). N'est-ce pas la même relation qui est indiquée dans le traitement de la Fin et de la Vie dans la Logique ? Dans la Vie, comme nous l'avons vu ci-dessus, la distinction des Fins et des Moyens ne s'applique plus³⁵¹. Le « Selbst-Zweck » ou « Self-End » est, je pense, une de ces modifications portant sur une conception qui indique qu'elle a atteint les limites d'une stricte applicabilité et peut désormais seulement être utilisée faute de mieux.

Ayant à l'esprit la nature générale d'un organisme selon Hegel et la précarité de la conception de fin qui lui est appliquée, nous aimerions maintenant comprendre en quel sens la conception d'un organisme social implique la conséquence selon laquelle la Société ou des relations sociales déterminées devrait être la fin des individus citoyens.

Le terme de « fin » est sélectif, tandis que le terme de « self-end » - et il n'y a pas d'autres combinaisons dans lesquelles « fin » puisse être suivant Hegel, prédiqué d'un organisme – contredit l'idée de sélection. Mais si la « fin » devait avoir un sens quelconque [en dehors de l'organisme lui-même], la sélection forcerait son chemin dedans. Et alors on tendrait à avoir une conception étroite de l'organisme, résultant d'une sélection arbitraire d'éléments qui seraient à compter comme « fin ». Cela est familier dans les tentatives populaires en vue d'estimer la perfection de plantes ou d'animaux. En jugeant, nous sélectionnons à partir du tout, pas simplement en ayant en vue l'utilité, qui est, je le confesse, abstraite, mais en appréciant la beauté ou en appliquant l'idée éthique de gaspillage, de sorte que notre jugement est, je le professe, éclectique. Déjà les monstruosité dans le cas précédent et l'étroitesse arbitraire dans le dernier cas, montrent comment il est difficile de traiter de la conception d'une fin immanente. La « self-end » hégélienne dans l'organisme est réellement, je pense, toujours le [7] concept, peut importe qu'il soit immédiatement existant dans la vie ou plus profondément dans la forme plus explicite de l'État³⁵².

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 189.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 426.

³⁵¹ *Natur-Ph.*, p. 425.

³⁵² On pourrait ici rétorquer une fois pour toute : « Alors '*habemus confitentem*' - la fin est toujours ailleurs et au-delà de toute incarnation relative, et votre État est seulement un moyen ». La réponse dépend de la réalité de l'Absolu dans sa relativité. L'incarnation partielle d'une fin est quelque chose de différent d'un moyen.

Ce que ces considérations me suggèrent ici, c'est l'extrême importance de la collection précise d'idées qui définit la « fin en soi » (*self-end*) en tant qu'elle est identifiée avec quelque organisme que ce soit. Si nous disons que « la fleur est une fin en soi (*self-end*) », nous sommes en train de sélectionner et nous excluons à partir du cours de sa vie de plante, même si nous disons que « la plante est une fin en soi (*self-end*) », nous signifions probablement l'externalité visible que nous admirons et ainsi une fois de plus donnons une prédominance irréaliste à un facteur du tout, qu'[est] le [facteur] spatial et extérieur à soi (*self-external*), le facteur relativement inorganique.

En appliquant cela à la Société et aux relations sociales, [il nous faut dire ce qui suit]. Si nous disons qu'en considérant la Société comme un organisme nous nous lions à croire que la Société ou les relations sociales sont la fin de leur membres et ensuite, si nous continuons à prendre ces membres comme individus *qua* visibles dans leurs corps, nous sommes, ainsi que j'incline à le croire, à des lieues de ce que Hegel pensait et peut-être d'une vue rationnelle. L'organisme social ou politique, ainsi que nous le nommons et le représentons, signifie pour nous une certaine pluralité d'êtres humains en tant qu'opposés à l'unité individuelle ou, au mieux, un ensemble de relations envisagées par nous sous leur aspect extérieur comme [le sont] d'autres groupements de pluralités d'êtres humains. Les tous sont ensuite pris comme tels nombres et groupements, les parties comme unités individuelles indiquées par leurs corps ; et nous sommes supposés avoir affirmé qu'une obligation ou une fin impérative ou un droit qui n'émerge pas quand un individu pluriel est considéré, est quelque fois généré par la répétition de tels individus dans une pluralité ; et aussi qu'une pluralité déterminée est une fin en soi pour A, en tant que le liant à B et C, plutôt qu'avec Y ou Z.

Mais une telle suggestion est analogue au fait de traiter le corps visible comme la « fin en soi » (*self-end*) d'un organisme animal, ou de traiter l'énumération des circonstances comme l'exposition vraie d'un principe universel. Or, l'État est pour Hegel un corps avec une âme³⁵³ ; et les nombres et les groupements des personnes visibles sont seulement son corps comme [étant] vu imparfaitement. L'âme de l'État est quelque chose de différent ; c'est la volonté consciente de soi qui s'est actualisée et harmonisée ou, en d'autres mots, le monde de la liberté, « la volonté libre qui veut la volonté libre »³⁵⁴. Si nous devons appliquer la conception d'une fin, [8] la fin en soi (*self-end*) dans l'organisme social et politique est la

³⁵³ *Rts-Ph*, § 1.

³⁵⁴ *Ibid.*, § 27.

Liberté, ou la volonté qui est adéquate au concept de volonté. Ses facteurs sont déterminés par la nature et le concept, et ne sont pas, au premier chef, individuels en tant que discriminés par leurs corps, mais sont des strates de sensation et de volition dans l'ordre éthique en tant que tout, ou encore des puissances et activités dans l'État en tant que tel, lequel est l'échafaudage effectif – un échafaudage vivant – de l'ordre éthique. Les facteurs ou moments de l'ordre éthique, il les décrit, ainsi qu'il est bien connu, comme la famille, la société économique ou bourgeoise, laquelle coïncide avec l'État purement protecteur, et l'État en tant que tel, [qui recoupe l'idée] d'organisme politique ; les moments de l'État proprement dit sont le pouvoir législatif, le gouvernement exécutif et la volonté monarchique en tant qu'elle concentre le tout en un point. Dans tous ces cas, Hegel a en l'esprit la distinction physiologique courante entre la sensibilité (à laquelle il compare la famille), l'irritabilité, le moment de l'action et de la séparation (à quoi il compare la société bourgeoise ou monde économique) et la reproduction et la capacité à se maintenir soi-même comme représentant la totalité de l'organisme, avec lequel on aurait pu attendre qu'il compare l'État politique en tant que tout, mais qu'il conjugue dans la sensibilité, comme le sens de la totalité, comparant l'État propre au système nerveux pris en tant que tout. Il sait que ces comparaisons sont de simples comparaisons et ne semble pas y accorder beaucoup d'importance.

Dans notre langage, ensuite, le soi qui est la fin ou la fin qui est le soi, dans l'organisme social et politique est le développement complet, consistant et conscient de soi de la nature humaine – l'unité complète de la pratique et de la théorie comme la volonté consciente de soi qui se veut soi-même comme son objet. Le corps de cette âme est nécessairement dans les groupes et nombres d'êtres humains, de même qu'un principe universel est nécessairement développé à travers et dans une pluralité de cas. Mais c'est le contenu et non la pluralité qui est la caractéristique déterminante. Ainsi dans la société, la fin ou l'obligation ne reposent pas dans le nombre ou groupement d'individus, mais dans la manifestation de la volonté pour laquelle ceux-ci sont essentiels comme externalité. La distinction de la fin et des moyens, alors, ne peut pas s'appliquer entre l'individu et la société ainsi qu'on le comprend communément. Les autres et l'altruisme ne peuvent trouver de distinctions d'un type [qui les ferait valoir] plutôt que le soi et l'égoïsme. Comment le service des autres peut-il être mieux que celui de moi-même, si les autres sont justes des unités à travers lesquels rien de plus n'est révélé que ce que ma propre nature contenait déjà ? Ce serait plus raisonnable, si nous devions avoir une telle expression, de dire que l'individu en un sens est un moyen à lui-même en un autre sens ; qu'étant

[9] donné sa volonté irrationnelle, un élément dans sa volonté actuelle, il est un moyen à sa volonté rationnelle et réelle, qui ne peut être exposé dans un contenu confiné à son donné ou son soi effectif apparent. Ce dernier implique, alors, une pluralité ; mais ce n'est pas une fin parce que c'est dans une pluralité – une « société » – mais parce que l'individu est en contradiction avec lui-même et dans la mesure où il échoue à le réaliser, à savoir sa volonté libre et rationnelle.

Ce point de vue est renforcé par l'observation selon laquelle pour Hegel rien n'indique que de tous les événements, les individus réels soient au premier chef les facteurs ou moments d'un ordre éthique ou d'un organisme politique. A l'instar de Platon, pour Hegel, les principaux moments ou aspects du tout social sont les principaux moments ou aspect de l'esprit humain, sentiment, conation et intelligence, qui, bien que tous dans chacun et chacun dans tous, fonctionnent comme contrôlant les grands traits à travers les classes et groupements d'individus et montrent à travers eux comme s'ils étaient transparents, comment ces qualités universelles forment une cohésion dans la constitution de la volonté sociale. Sans aucun doute, dans une analyse ultime, tout individu est même pour Platon un organe différencié du tout ; mais c'est un organe, si nous pouvons oser une simple illustration d'une sorte hasardeuse, non pas comme la main ou le cœur (car la main ou le cœur social est un complexe d'institutions d'une fibre envahissant le sentiment), mais comme une cellule à partir d'un tel organe. Les moments principaux, les grands facteurs de la société comme volonté sont pour Platon les classes dans lesquelles les aspects de l'esprit sont incarnés ; et pour Hegel aussi, les classes, ensemble avec les pouvoirs reconnus à travers quoi la communauté s'affiche comme un tout. Le monde individualiste des besoins et de la satisfaction, que Hegel admet dans son système sous le nom de société bourgeoise par une déviation intentionnelle de Platon, est bien sûr seulement relativement individualiste et est admis, non pas parce qu'il représente le soi entier de l'individu, mais parce qu'il représente un élément qui semble essentiel dans ce soi, et qui, de par sa nature ne peut être représenté d'aucune autre façon. Mais ce moment, comme les autres, est seulement rendu possible par le tout à partir duquel il subsiste et à travers son rapport (*bearing*) universel exprime que le tout en un mode nécessaire à sa complétude.

Le résultat semble alors être qu'en appelant organisme le tout politique, et de façon implicite le tout social, Hegel ne signifie pas quelque chose qui puisse être exprimé de façon intelligible en disant que la société est une fin à ses membres. La fin, si nous devons utiliser ce terme, est, je suppose, l'incarnation la plus complète de l'idée compatible avec les [10]

conditions de vie finies ; et se présente à l'individu réel comme affirmant sa nature humaine et satisfaisant sa volonté ; juste comme le jugement se présente comme un effort pour exprimer la vérité. Dans les deux cas, l'effort implique essentiellement une relation à la pluralité, non pour son propre usage, mais comme une source de contenu organisable ; déjà la pluralité, encore, ne peut être appelée une fin extérieure au développement de l'unité originale, parce qu'elle est d'un côté elle-même en identité avec cet élément, et cet élément, pris comme un élément, est aussi bien le moyen de la pluralité que la pluralité n'est son moyen. La pluralité en bref est une externalité qui est une condition *sine qua non* du procès entier à ce niveau, mais qui ne peut pas être possiblement prise *per se* ou bien comme une fin ou bien comme un moyen. Si nous pensons que cela vaille la peine de dire qu'en regard de la simple pluralité, c'est-à-dire eu égard à la majorité de ses votes, la société est un simple moyen du développement rationnel de la nature humaine en tant qu'elle forme son propre contenu, ce serait le sens le plus vrai dans lequel le contraste des moyens et des fins pourrait être appliqué à la question. En bref, parler des fins séparées des individus ainsi que parler des individus séparés en tant que moyen, est, autant que j'en puisse juger, une contradiction dans les termes. Dire en plus que parce que leurs fins ne sont pas séparées, ils sont comme une conséquence de fins seulement sociales dans le sens que les individus séparés sont des moyens pour des fins qui émergent quand sans changement de contenu ils sont ensemble, est également injustifiable comme [le fait] de dire que quand ensemble dans la société, ils sont alors un moyen de fins qu'ils ont considéré comme à part. Je suggère que la comparaison avec la relation logique des plus hauts universaux aux nombre et classification est moins pressante, mais je dois m'en tenir [ici] à ce point.

2. « Il n'y a rien dans la métaphysique de Hegel qui nous permette d'assumer [en supposant que nous acceptons cette métaphysique en son entièreté] que notre société est ou devrait être une fin pour ses membres individuels. »

La métaphysique de Hegel consiste en substance, telle que je la comprend, en approximations vers l'absolu, garantie par les contradictions qui surviennent à tout point si nous essayons de rester dans les premières approximations [que nous considérerions] comme complète. C'est postuler, comme je le comprend, modifiant légèrement l'apport de M. McTaggart en la matière, que nous amenons à notre attention de toute donnée une intelligence qui, α , contient dans sa propre nature une affinité implicite avec l'Absolu, et, β , a rendu cette affinité plus ou moins explicite par connaissance spécifique et en l'exerçant dans les matières diverses de

l'expérience. La logique est l'exemple privilégié de l'application d'une telle intelligence à l'établissement d'une progression nécessaire de données [11] simples à l'idée systématique. Elle traite d'abstractions tellement imbriquées dans la nature entière de l'expérience que, parlant théoriquement, n'importe quelle unité la plus simple qui soit de la réalité serait suffisante comme suggestion à partir de laquelle le système entier pourrait être lu. Une telle connexion de vérités peut être appelée *a priori* par la même illusion ou à tout le moins par le même sens qui a fait que ce caractère a été imputé à l'inférence mathématique. Le sens n'est pas que l'expérience peut être dispensée en construisant le schème de la réalité, mais que cette expérience vraiment simple, et expérience de n'importe quelle sorte, est suffisante à suggérer les caractères vraiment généraux de la pensée ou de la perception en question. Mais, entre l'établissement des connexions nécessaires à cette nature hautement abstraite et celle des connexions nécessaires dans des matières plus concrètes, tant que c'est de la matière qui ne disparaît pas dans l'acte véritable de passer dans la forme de la pensée, je ne vois pas de différence technique, mais une différence de degré ; et la possibilité générale de l'erreur ou même de la dissonance avec d'autres formes relatives de la progression rationnelle ne peut en aucune façon être reçue comme un argument contre les étapes de raisonnement qui ne sont pas contestées sur des fondements absolument relevants. Je suggère aussi au premier chef que la philosophie de l'Esprit Objectif et de l'Esprit Absolu tombe honnêtement au sein des limites de la métaphysique, mais laissant cela comme une question verbale, je suggère en second lieu que la relation de la vie dans la logique à la volonté et à la cognition est essentiellement la même transition que celle qui apparaît tout au long des études éthiques et politique de Hegel comme la transition de la vie à la volonté libre ou se voulant elle-même. Je n'admets pas, cependant, qu'en suivant les autres études de Hegel nous soyons liés au passage dans la logique. La structure de l'expérience est infiniment vivante dans le concept et une analyse sérieuse peut la suivre partout et sur ses propres mérites, pas seulement par la lumière réfléchie d'une métaphysique plus abstraite. Des dissonances sont attendues, aussi longtemps que nos points de départ ne sont pas rassemblés et que nos directions d'avancée précisées chacune dans les termes de l'autre. Comme le dit Hegel, nous ne pouvons faire tout en une fois, mais nous devons faire confiance au concept, ce qui revient au même que dire que nous devons croire que la connaissance est réelle.

La connexion de laquelle la conception hégélienne de l'État dépend est la relation de la Volonté Libre à l'esprit pratique et théorique ou en-deçà à la Raison, la Conscience et la Conscience de soi. Si cette connexion ne

peut pas être rejetée, et je ne vois pas qu'elle puisse l'être, me souvenant que la philosophie doit seulement construire une expérience existante, alors la nature générale de la Volonté Libre constituant la sphère [12] de l'Esprit Objectif chez Hegel, doit suivre d'une analyse qui, à défaut d'être appelée Métaphysique, n'est en rien moins valable que celle de la Logique. Avec la vue impliquée de la relation des individus à la société, l'existence continue de « soi » donnés dans l'absolu et *a fortiori* la conjonction continuée de « soi » donnés comme conjoints dans le présent, cesse d'être un réquisit. Je peux ajouter un mot à cet égard pour illustrer la supériorité pratique des vues hégéliennes. Le sentiment familial, par exemple, comme élément dans la nature humaine développé à partir d'une société donnée n'est pas confiné aux membres d'un groupe familial, mais devient une atmosphère générale, une caractéristique de l'esprit social, investi par ceux qui de par eux-mêmes n'ont pas de famille existante. Une volonté libre respectueuse des lois n'est ni dépendante d'individus particuliers ni même de la communauté particulière au sein de laquelle ou dans laquelle nous nous trouvons. Il n'y a pas d'expérience plus convaincante de la puissance et de la valeur de la substance universelle que le transfert de l'essentiel de la bonne volonté et du bon sentiment à de nouveaux environnements particuliers.

Il suit de ce qui a été dit que la distance entre l'existence présente et l'absolu n'est pas pour moi un argument contre la position selon laquelle l'État présent est une fin dans le sens que j'ai essayé d'expliquer. Pas plus que je ne vois comment dans quelque cas que ce soit un tel argument puisse être appliqué à l'État sans détruire la racine et la branche de toute expérience éthique, esthétique et religieuse, étant donné que ce sont comme des apparences de l'Absolu. Nous sommes tous d'accord, je présume, [pour dire] que l'expérience de l'Absolu serait d'avoir une expérience que nous n'avons pas. Mais si nous n'avons pas de classement des apparences à cet égard, pas de lignes de convergence vers lui, nous n'avons pas le droit de parler de cela ou de quoi que ce soit ; puisque toute connaissance est d'un côté ou bien absolue ou bien rien. En particulier, d'après la théorie hégélienne, il en irait ainsi, parallèlement à la volonté, de l'expérience entière de l'art, de la philosophie et de la religion, qui bien que, encore plus détachée du nombre et de la particularité, sont déjà des développements du même esprit qui vit dans la Volonté Libre. Je ne dis pas que même pour Hegel, ce sont des activités sociales ou qu'elles reposent sur des relations sociales, mais il nous laisse sans aucun doute [quant au fait] qu'elles sont pour lui à la fois le développement et le fondement de la Volonté consciente de soi.

3. Il en a été dit suffisamment pour montrer comment nous devons regarder la troisième proposition, motivée comme cela l'est par une coupure nette entre l'actuel et l'idéal. Si l'Absolu est actuel dans ses apparences, dans le degré selon lequel elles présentent son caractère général, il semble impossible qu'aucune d'elles doive tenir pour une perfection future – le terme « futur » semble irrésistiblement [13] impliqué – comme simple moyen pour une fin. La fin est sûrement réalisée dans la mesure où un quelconque caractère de l'Absolu est objet d'expérience et aucun rêve de perfection n'est possible excepté à travers une telle réalisation partielle. L'idéal n'est sûrement rien de valeur si ce n'est comme l'esprit de l'actuel. Et en portant l'attention au caractère tranché de cette rupture entre éléments qui nous semblaient les mêmes, nous pouvons noter ce qui semble une mécompréhension en fixant notre regard sur les accidents extérieurs de la société au détriment du principe selon lequel les véhicules de l'idée cessent d'être extérieurs. Ni la matière simple ni le temps simple ne peuvent être expérimentés dans la sphère de l'Esprit Objectif.

4. Je vais terminer avec quelques mots au sujet de la guidance dans l'action qui peut être attendue de la philosophie. J'accepte que la philosophie comme telle ne puisse rien nous dire de constructif sur les détails de la réforme sociale. Elle ne nous dit ni, si en fait une mesure proposée va distendre ou resserrer les liens sociaux, ni si à un moment il est désirable de faire l'un ou l'autre. La philosophie construit seulement l'actuel et peine à obtenir de celui-ci le caractère général de la réalité de façon de plus en plus complète et la valeur des choses à sa lumière.

Mais déjà, je pense, elle fait plus que ce que M. McTaggart admet. Accordant que nos raisons immédiates pour agir sont « empiriques » (i.e., je suppose, reposant sur des faits ou des vérités que nous ne pouvons pas déjà connecter avec le système principal de la connaissance), la philosophie nous apprend comment expérimenter. Or l'expérience, ainsi que l'a dit quelqu'un avec profondeur, est ce dont nous faisons l'expérience. Et ce dont nous faisons l'expérience dépend de ce que nous sommes, de l'appareillage de notre esprit et de notre capacité à recevoir des idées. A tout le moins, la philosophie peut nous protéger de la superstition et de l'étroitesse. Elle peut, je pense, faire plus, mais je me contente d'insister sur ce point. Je suis d'accord avec le fait que la philosophie par elle-même ne peut rien dire de décisif sur ce qu'il est meilleur qu'il soit fait au sujet de la propriété et de la famille. Mais, si par exemple, à partir d'une mauvaise philosophie ou d'une torsion mentale équivalent à la mauvaise philosophie, des mesures sont proposées sur la base [du fait] que certaines conditions sont incompatibles, que nous savons être d'une façon générale inséparables et s'intensifiant

réci­proque­ment, la philo­sophie peut ré­duire la pré­somption et laisser la place libre pour d'au­thenti­ques ap­pels aux faits. Ici comme tout au long nous ren­con­trons l'in­sis­tance de McTaggart con­cernant l'iso­le­ment de l'idéal et con­cernant notre igno­rance de la voie y con­duisant. Cette vue est essen­tiel­le­ment en lien avec son atti­tude au sujet de la relation entre la dia­lec­ti­que et les autres études, et sa con­cep­tion de la signifi­cation attachée au chan­ge­ment de méthode dans la dia­lec­ti­que. Il en a été dit suf­fi­sam­ment [14] pour indi­quer la ligne qui me semble la vraie face à ces conten­tions. Ceux en par­ti­cu­lier qui étudient avec atten­tion la grande con­tri­bu­tion de Hegel dans les *Prin­cipes de la philo­sophie du droit*³⁵⁵ sur la relation de l'État à la religion ver­ront com­bien cela diffère de l'esprit de M. McTaggart. Mais cela ne prouve pas que ses critiques ne soient pas fon­dées, et j'aimerais terminer avec l'aveu qu'alors en m'inscrivant aussi bien que je le peux dans la discussion qui a été soulevée, je crois que nous sommes seu­le­ment en train de commencer à saisir les problèmes qu'elle implique.

³⁵⁵ Para­graphe 270.