# "ACTUALITÉ" DE HEGEL

# Dossier coordonné par Élodie Djordjevic

Première publication du lundi 28 février au vendredi 11 mars 2011



©Implications philosophiques (ISSN 2105-0864)

#### **Présentation**

La revue *Implications Philosophiques* offre, durant ces deux prochaines semaines, un espace à la présentation de certains aspects de la philosophie de Hegel. Entre le philosophe qui est, probablement, le représentant le plus connu de l'idéalisme allemand et l'orientation résolument contemporaine de la revue, le lien pourtant ne s'impose pas immédiatement. Cependant, si justification s'impose d'une telle entreprise, rappelons, d'une part, que, aux dires de Hegel lui-même, « Ce qui est bien connu est en général, pour cette raison qu'il est *bien connu*, non connu »<sup>1</sup>, et, à cet égard, sans doute ne peut-il être parfaitement inutile que certains aspects de sa pensée soit ici exposés. D'autre part, pour le dire de manière sans doute assez légère puisque cela mériterait à soi seul une longue explication, Hegel ne détermine-t-il pas la philosophie comme étant « son temps appréhendé en pensées »<sup>2</sup> ? Or, toute mesure gardée, *Implications philosophiques* ne revendique-t-elle par pour elle-même, dans sa vocation, la participation à la réalisation d'une telle exigence ?

Il ne saurait bien entendu être ici question - si même cela était possible - de donner une présentation exhaustive de l'ensemble de la philosophie hégélienne. Aucun "thème" n'a été préalablement imposé aux auteurs qui nous ont fait l'honneur et le plaisir de collaborer à ces semaines consacrées à Hegel, mais chacun a contribué librement selon les perspectives de recherche et l'intérêt porté à tel ou tel aspect de la pensée hégélienne. Une brève présentation des articles qui seront à lire tout au long de ces deux semaines devrait pourtant pouvoir refléter une certaine unité de ces contributions – indépendamment, bien sûr, du fait qu'elles portent sur le même auteur – et qui me semble consister dans la mise en lumière de la fécondité que présente la philosophie de Hegel pour penser des problèmes qui n'étaient pas toujours thématiquement les siens : pour le dire autrement, elles me paraissent

.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> « Das *Bekannte* überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt* », *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, §31, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 79.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Principes de la philosophie du droit, Préface, trad. fr. de J.-F. Kervégan, Paris, Puf, 2003, p. 106.

témoigner de ce que l'on désigne couramment aujourd'hui comme l'» actualité » profonde de cette philosophie.

De fait, la philosophie de Hegel connaît aujourd'hui un regain d'intérêt et des usages jusque dans des courants de pensée qui semblent pourtant lui être, par principe, les plus opposés, voire le plus farouchement hostiles. Si une telle affirmation est particulièrement vraie s'agissant de la philosophie politique et morale contemporaine (que l'on songe, par exemple, à la place centrale que lui accorde A. Honneth dans l'élaboration de sa théorie de la reconnaissance ou encore, outre-Atlantique, à l'importance de la philosophie hégélienne de l'» esprit objectif » pour un penseur tel que Charles Taylor), d'autres aspects de la pensée hégélienne semblent faire l'objet d'une redécouverte et d'une relecture attentive et intéressée par la pensée contemporaine et, notamment, à la faveur du développement du néo-pragmatisme américain, par la philosophie dite "analytique"<sup>3</sup>. Cependant, ces usages contemporains de la pensée de Hegel recourent la plupart du temps à sa philosophie en la détachant de ce que Marx désignait, pour des raisons sans doute tout autres, de sa « gangue métaphysique ». Cela est particulièrement manifeste, une fois encore, s'agissant de la pensée politique de Hegel : comme le souligne J.-F. Kervégan dans la Préface de son ouvrage L'Effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif, c'est la plupart du temps au prix de sa métaphysique ou encore de son ontologie que la pensée hégélienne du politique est jugée digne de pouvoir participer au débat contemporain<sup>4</sup>. Cette dernière est en effet jugée trop « lourde », quand elle n'est pas purement et simplement déclarée obsolète ou, sous un autre aspect, "dangereuse" et "totalitaire". De la sorte, c'est « en dépit de la quasi-invraisemblance de son ontologie » que Ch. Taylor affirme de la pensée

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> En témoignent, notamment, les récents travaux de Terry Pinkard et de Robert Brandom. Pour un bon aperçu, en français, des rapports de Hegel au pragmatisme et de cet intérêt américain contemporain pour la philosophie hégélienne, *cf.* « Hegel pragmatiste ? », *Philosophie* n° 99, Éditions de Minuit, Automne 2008, numéro coordonné par J.-M. Buee, E. Renault, O. Tinland et D. Wittmann et qui rassemble des articles de R. Rorty, T. Pinkard, J. McDowell, R. Brandom et R. Pippin.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>Jean-François Kervegan, *L'Effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, Préface : « Hegel sans métaphysique ? », p. 7-15.

Charles TAYLOR, *Hegel et la modernité*, chap. II, trad. P. R. Desrosiers, Paris, Cerf, 1998, p. 69. Pour Taylor, même si l'ontologie hégélienne n'est pas propre à « emporter l'adhésion du lecteur contemporain », sa philosophie politique reste pourtant « très pertinente » parce que le conflit entre l'utilitarisme des Lumières d'une part et les aspirations à l'autonomie radicale et à l'unité expressive avec la nature d'autre part qu'elle tente selon Taylor de surmonter est un conflit permanent qui traverse toujours essentiellement nos sociétés contemporaines.

politique de Hegel qu'elle peut avoir quelque intérêt pour penser les enjeux de la modernité politique. De même, dans La Lutte pour la reconnaissance, si A. Honneth se revendique de la conception hégélienne de la reconnaissance telle qu'elle est exposée dans les écrits d'Iéna, il déplore l'» idéalisme » de la métaphysique hégélienne, la voie finalement choisie par Hegel d'une « philosophie de la conscience » plutôt que celle de l'intersubjectivité et ce n'est pas « dans les termes d'une théorie de la rationalité » qu'il prétend élaborer sa « théorie sociale à teneur normative ». Pourtant, cet abandon – ou plutôt cette non prise en compte – d'un aspect de la philosophie hégélienne qui ne peut certes passer pour "accessoire" du point de vue de la force et de la cohérence de cette pensée est la plupart du temps accompli sans plus de justification, sans même que soit déterminé plus avant ce qui est ainsi rejeté ou mis de côté, ce que l'on tient pour la « métaphysique hégélienne ». Dans l'article qui inaugure ces deux semaines, Jean-François Kervégan traite précisément, à partir de la critique du « mythe du donné » développée par W. Sellars<sup>7</sup> et sa lecture par J. McDowell<sup>8</sup>, de la question de savoir ce qu'il en est véritablement de la métaphysique chez Hegel : de son lieu, de ce qu'il faut, dans la philosophie de Hegel, tenir pour tel et de ce qui est peut-être son affirmation capitale ou du moins son centre : le refus d'une position d'immédiateté absolue.

Si Hegel, en dépit de certains jugements acerbes et en réalité tenaces<sup>9</sup>, écrit son œuvre, sinon dans la langue commune à strictement parler, du moins dans la langue naturelle, et rejette l'entreprise, au premier chef leibnizienne, d'une écriture de la philosophie en langue symbolique, c'est à la question de la langue dans son lien essentiel à la pensée et à la logique hégéliennes que sont consacrées les deux contributions suivantes (G. Lejeune, J.-M. Pouzin). Ainsi Guillaume Lejeune montre-t-il l'intérêt d'une étude de la question du langage chez Hegel, intérêt renouvelé aussi en partie grâce à l'appréhension nouvelle de cette question permise par le « pragmatic turn » : si, certes, Hegel thématise

-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Axel Honneth, Entretien avec O. Voirol réalisé les 5 et 8 octobre 2001 in *La Société du mépris, Vers une nouvelle Théorie critique*, 4. : « La Théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », Paris, La Découverte, 2006, p. 153.

W. Sellars, Empirisme et philosophie de l'esprit (1956), Paris, Éditions de l'Éclat, 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> J. McDowell, « Hegel et le mythe du donné », Philosophie 99 (2008), p. 46-62 ; voir également *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007, p. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ainsi la boutade récurrente, rappelée par Guillaume Lejeune, selon laquelle Hegel ne parlerait pas l'Allemand, mais le « hégélien ».

peu le langage dans sa philosophie, il pense bien la philosophie dans le langage et ce en un sens fort que l'article tend précisément à mettre en lumière. C'est encore la question du recours hégélien à la « langue ordinaire », plus particulièrement, cette fois, dans son rapport à la conception hégélienne de la logique, qui est abordée par Jean-Michel Pouzin dans un article qui tend à montrer dans quelle mesure la critique hégélienne de la logique formelle qui lui est contemporaine peut être considérée comme valable et pertinente s'agissant de la logique formelle contemporaine : si l'on peut tenir qu'une telle critique porte encore en dépit de l'évolution profonde de la logique formelle depuis la formulation de sa critique par Hegel, c'est précisément, en tant que cette dernière porte, non pas tant sur le rejet du calcul lui-même comme méthode de connaissance, mais bien sur la valeur « spéculative » du symbolisme calculatoire dans son rapport, tout à la fois, à la question du fondement de vérité des lois logiques (où vient se loger le problème de l'autofondation de ces lois) et du rapport de la logique formelle au langage ordinaire.

Enfin, les deux dernières contributions s'intéressent plus particulièrement à certains aspects de ce qui peut être désigné comme la philosophie pratique et politique de Hegel (E. Djordjevic, G. Marmasse). S'intéressant plus spécifiquement à la conception hégélienne de l'action et à la question de son évaluation, mon article vise à montrer comment et pour quelles raisons, chez Hegel, l'alternative conséquentialisme / intentionnalisme ressortit en propre et essentiellement à ce qu'il désigne comme le « point de vue moral », point de vue face auquel vient s'élever l'affirmation hégélienne selon laquelle, « Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions » 10. La compréhension d'une telle détermination de l'action comme activité d'un sujet fini et dans son identification à ce dernier vise, par un même mouvement, à la position du problème de l'évaluation de l'action lui-même et à mettre en lumière tout à la fois la nécessité, les limites et les raisons des limites du point de vue moral s'agissant de la détermination de la valeur de l'action. Il est bien encore question du traitement hégélien de l'action et, plus avant, de l'action historique à proprement parler, dans l'étude que consacre Gilles Marmasse à la figure hégélienne du « grand homme », en tant que celui-ci concentre les difficultés de la philosophie hégélienne de l'histoire et, notamment, le problème du rapport, chez Hegel, entre finitude et liberté. À travers une analyse attentive de l'aspect

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Principes de la philosophie du droit, § 124, trad. fr. de J.-F. Kervégan, Paris, Puf, 2003, p. 221.

subjectif de la caractérisation du grand homme (à travers l'examen de la signification et du statut de ce qui est désigné par Hegel comme ses « passions »), dans le même temps qu'une mise au jour de l'ambivalence du grand homme hégélien en ce qu'il est bien, dans le même temps, celui dont l'action se caractérise par la grandeur de ce qui est fait, l'aspect universel du changement qu'il apporte et en quoi consiste son acte (ici est la « gloire » du grand homme), et, de manière indissociable, par le caractère borné – et partant particulier – de son vouloir et de son savoir (là est son « malheur »), cette étude permet également d'éclairer les rapports du grand homme au peuple.

Qu'il me soit permis, pour clore cette présentation et avant de leur laisser la parole, de remercier très sincèrement les auteurs et contributeurs de ce dossier, pour leur disponibilité et la qualité de leur article, ainsi que de leur témoigner ma reconnaissance et ma profonde estime. Je remercie également chaleureusement Thibaud Zuppinger, Directeur de Publication de la revue *Implications Philosophiques*, de m'avoir confié la coordination de ces semaines consacrées à Hegel, de sa patience, et de la grande liberté qu'il m'a laissée pour la constitution de ce dossier, dont j'espère vivement qu'il pourra contribuer à montrer tout l'intérêt de lectures contemporaines d'un philosophe qui assignait pour tâche à la philosophie de penser le présent, pour autant, certes, que celui-ci ne se confond pas avec toutes les choses qui, en dépit de la résistance qu'elles ne cessent d'opposer dans leur factualité, ne font cependant que passer.

**Élodie Djordjevic** 

## Sommaire

Élodie Djordjevic Présentation	2
Jean-François Kervégan	
Sortir du « donné » ? Quelques remarques autour d'une observation de Sellars	8
Jean-Michel Pouzin	
Critique hégélienne de la logique formelle et logiques formelles contemporaines, ou : de l'act intempestive de la logique spéculative	
Refus du calcul du type booléen à travers le refus du calcul leibnizien	15
Les apories de l'autofondation supposent celles de l'autoréférence	17
Suppression du problème des vérités logiques dans le Tractatus	19
Le statut « réflexif-spéculatif » des lois de la pensée	21
Forme et relation logiques dans la Doctrine de l'essence	23
Dissolution « réflexive-spéculative » de l'aporie de l'autofondation	24
Contradiction logique du principe de non-contradiction.	26
La logique hégélienne à l'aune de la logique mathématisée	27
La logique, travail de la raison dans le langage ordinaire	28
<ul> <li>2. Hegel dans le contexte de son temps. Penser « la philosophie dans le langage »</li> <li>Élodie Djordjevic</li> <li>« Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions ». Remarques sur la détermination et les raisons des limit</li> </ul>	es du
point de vue moral dans la conception hégélienne de l'évaluation de l'action I. Détermination générale de l'action et position de l'alternative (morale) entre conséquentialism	
intentionnalisme	
La corrélation essentielle entre la détermination de l'action et du sujet	
Les conséquences et l'intention : la question du jugement moral de l'action	
II. Limites et apories du point de vue moral : le problème de la norme morale et les dérive	
subjectivisme moral	
L'absolutisation du point de vue moral et sa perversion : figures du subjectivisme moral	
III. Évaluation morale / évaluation rationnelle des actions historiques : « Ce qu'est le sujet, c'est la	
de ses actions »	
Gilles Marmasse	
Le grand homme et ses passions	62
Le grand homme et le peuple	
Un agir égoïste	
Apologie ou dénonciation de la passion ?	
Les auteurs	74

#### Jean-François Kervégan

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

# Sortir du « donné » ? Quelques remarques autour d'une observation de Sellars

On l'a noté de longue date : les jugements de Hegel sur la métaphysique sont pour ainsi dire contradictoires. D'un texte à l'autre, on passe de la dépréciation la plus méprisante à la profession de foi la plus décidée. Hegel se félicite de la disparition de la « métaphysique d'antan », de la « vieille métaphysique ». Mais il peut tout aussi bien déplorer la mort de la métaphysique : « Triste temps pour la vérité où toute métaphysique, toute philosophie est passée »<sup>11</sup>. En réalité, il n'y a pas de contradiction entre ces jugements, car Hegel emploie le terme « métaphysique » en deux acceptions et en poursuivant des intentions différentes. Élucider ce point, c'est aussi (indirectement) se donner les moyens de comprendre l'intérêt (à première vue paradoxal) qu'éprouvent pour Hegel certains courants importants de la philosophie anglo-saxonne contemporaine<sup>12</sup>.

D'un côté, la « vieille » métaphysique est obsolète, car elle est incapable de dominer les oppositions qui gouvernent la pensée d'entendement, cette pensée du « ou bien ... ou bien » <sup>13</sup>, comme celle du vrai et du faux, celle du fini et de l'infini, celle du sujet et de l'objet, celle de l'être et du non-être. L'illustration de cette (mauvaise) philosophie est offerte par la *Schulmetaphysik* de l'école wolffienne qui, selon la topique du « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie*, illustre la « première position de la pensée relativement à

HEGEL, *Histoire de la philosophie*, trad. Garniron, t. 7, Paris, Vrin, 1991, p. 1893 (*W* 20, p.483). Les indications figurant entre parenthèses renvoient aux *Hegels Werke* [*W*], Suhrkamp, 1986, 20 volumes.

Voir à ce sujet Paul REDDING, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge UP, 2007, ainsi que le dossier « Hegel pragmatiste » publié dans *Philosophie*, 99 (2008).

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Voir HEGEL, *Encyclopédie*, t. I, § 65, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 330 (*W* 8, p. 154): « l'entendement métaphysique » se caractérise par « son 'ou bien — ou bien' ». Voir aussi *Encyclopédie*, Préface de la 2<sup>e</sup> édition t. I, p. 126 (*W* 8, p. 24): « On ferait mieux de ne pas parler du tout de philosophie aussi longtemps [...] qu'on n'a savoir que du ou bien — ou bien ».

l'objectivité ». Au-delà du système de Wolff, la (mauvaise) métaphysique constitue une structure de pensée intemporelle : elle est – malheureusement – « toujours présente » <sup>14</sup>. La logique de l'essence, véritable « critique de la métaphysique », selon l'expression de Béatrice Longuenesse <sup>15</sup>, déconstruit systématiquement les oppositions que cette pensée met en scène, non pour les supprimer, car ces oppositions ne sont pas dépourvues de réalité, mais pour montrer qu'il est faux de les considérer comme « données », et encore moins comme ultimes et indépassables. Donc, si par métaphysique on entend l'affirmation ou l'acceptation d'un *dualisme*, alors la pensée de Hegel, mue par le refus du *entweder ... oder*, n'est pas de nature métaphysique.

Mais, de l'autre côté, la métaphysique comprise en sa signification *positive* répond à l'ambition spéculative de parvenir au « dépassement » ou à la « réconciliation » des oppositions figées et présumées indépassables auxquelles s'arrête l'entendement : telle est la « tâche profonde » qu'assume la métaphysique comprise en sa définition proprement spéculative <sup>16</sup>. Comme on le sait, la Logique hégélienne a l'ambition, tout à la fois, de prendre la place (« La logique objective prend donc tout simplement la place de la métaphysique d'autrefois » <sup>17</sup>) et de prendre la suite (« la science logique [...] constitue la métaphysique proprement dite ou la pure philosophie spéculative » <sup>18</sup>) de « la » métaphysique. Elle prend sa place au sens où elle rend caduque la « pensée finie » qu'exprime la mauvaise métaphysique d'entendement. Elle prend sa suite au sens où elle prend en charge la tâche de la philosophie première, à savoir penser l'être en tant qu'être : « ce qui chez nous s'appelle métaphysique, Aristote l'appelle  $\pi \varrho \dot{\omega} \tau \eta \, \varphi \dot{\omega} \sigma \phi \dot{\omega} \alpha$  » <sup>19</sup>.

Faut-il dire alors que la vocation de la métaphysique authentique (c'est-à-dire de la Logique spéculative) est de dissoudre, en montrant leur caractère « fini », les oppositions auxquelles adhère, sans pouvoir s'en libérer, « l'entendement séparateur » <sup>20</sup> ? C'est

<sup>14</sup> HEGEL, *Encyclopédie*, t. I, § 27, p. 294 (*W* 8, p. 92).

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> B. LONGUENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, 1981. Voir la récente réédition augmentée du livre : *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. Papaioannou, UGE, 1970, p. 115 (*W* 12, p. 40).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> HEGEL, *Science de la Logique*, 1 : *L'Être* (1812), trad. Jarczyk-Labarrière, Paris, Kimé, 2006, p. 37 (*W* 5, p. 60).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> *Ibid.*, p. 5 (*W* 5, p. 15).

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> HEGEL, *Histoire de la philosophie*, t. 3, *op. cit.*, p. 516 (*W* 19, p. 151).

Voir HEGEL, *Science de la Logique*, 1 : *La Doctrine de l'Être* (1832), Introduction, Paris, Kimé, 2007, p. 22 (*W* 5, p. 37).

incontestable, mais insuffisant. Hegel souligne mainte fois que la tâche de la logique spéculative est de combattre le « dogmatisme » du « ou bien, ou bien » qui affecte toutes les productions de l'entendement<sup>21</sup>. Pourtant, la vocation spéculative de la logique n'est pas épuisée par l'accomplissement de ce salvateur travail critique. Elle a aussi, à côté de sa mission déconstructrice, une tâche positive, qui consiste à faire systématiquement prévaloir le point de vue de la médiation sur celui de l'immédiateté. La tâche de la métaphysique selon Hegel, disions-nous, est de dissoudre les oppositions auxquelles se tient l'entendement. Il en est une, pourtant, qui n'est jamais « dépassée » (au sens où l'on pourrait l'oublier parce qu'on l'aurait surmontée) : c'est celle de l'immédiat et de la médiation. Car, si l'on doit dire que l'infini véritable est celui qui contient et dissout en lui l'opposition du fini et du (mauvais) infini, lequel n'est lui-même qu'un infini fini puisqu'il se définit comme le non-fini<sup>22</sup>, on ne peut pas, à mon sens, dire la même chose à propos de la médiation et de l'immédiat. La médiation n'est ni ce qui résulte de l'immédiat pris comme point de départ « donné » (point de vue de la conscience naïve), ni son autre ou son complément (point de vue de la mauvaise métaphysique), mais cela même qui permet à l'immédiat d'être et d'être dit : sa pulsation intérieure. En d'autres termes, du point de vue spéculatif, il n'y a pas de fausse médiation comme il y a un faux infini ; ou, ce qui revient au même, il n'y a pas d'immédiat « vrai ». La tâche de la philosophie consiste précisément à montrer que tout immédiat est en réalité saturé de médiation. Il n'y a pas d'abord l'immédiat, puis une médiation qui « s'applique » à lui comme à un donné : l'immédiateté est toujours en elle-même seconde ou devenue, ainsi que l'expose le chapitre de la Logique sur l'idée absolue<sup>23</sup>. L'immédiateté seconde, devenue, *médiatisée* par la négativité du concept (la négation de l'immédiat et la négation de cette négation) n'est pas « autre chose » que l'immédiateté première, donnée, immédiate : elle est cette même immédiateté conçue, c'est-à-dire éveillée au mouvement médiatisant qui, dès toujours, la porte, – sauf à s'interdire tout effort de pensée (car penser, c'est médiatiser) et à revenir à la vaine aspiration à une saisie immédiate de l'immédiat : à l'aporie du « ceci » de la « certitude

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Voir, outre les textes déjà cités à la note 3 : HEGEL, *Encyclopédie*, t. I, § 32 Addition, p. 487 (*W* 8, p. 97-98) ; § 60 Add., p. 321 (*W* 8, p. 142) ; § 95 Add, p. 358 (*W* 8, p. 200).

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Voir HEGEL, *Science de la Logique*, 1 : *L'Être* (1812), *op. cit.*, p. 110-113 (*W* 5, p. 151-156).

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> HEGEL, *Science de la Logique*, 3 : *La logique objective ou doctrine du concept* (1816), trad. Jarczyk-Labarrière, Paris, Aubier, 1981, p. 379-385 (*W* 6, p. 560-565).

sensible », autrement dit au labyrinthe de l'antéprédicatif<sup>24</sup>. La « vraie » métaphysique n'abolit pas l'immédiat, car ce serait une manière de le conserver à part de la médiation. Elle pense la contradiction que porte en soi l'immédiateté (celle du « ceci » qui est « tous les ceci », celle du « moi » qui est « tous les moi ») : une immédiateté qui est toujours en dette à l'égard de la médiation, de la processualité ou de la discursivité qu'elle est (en tout cas selon la mauvaise métaphysique dualiste) censée précéder logiquement. Plus que jamais se vérifie ici la grande thèse hégélienne : « en fait, c'est le penser de la contradiction [de la médiation et de l'immédiat] qui est le moment essentiel du concept »<sup>25</sup>.

De ce point de vue, le rapprochement que fait John McDowell entre le point de vue de Hegel et la critique du « mythe du donné » développée par Sellars dans Empirisme et philosophie de l'esprit paraît parfaitement pertinent<sup>26</sup>. Au demeurant, il est accrédité par Sellars lui-même. Ce dernier accepte – ce qui n'allait pas sans risque dans le contexte de la philosophie anglo-saxonne des années 1950 – que l'on décrive sa propre position comme participant de « méditations hégéliennes naissantes »<sup>27</sup>. D'ailleurs, dès la première phrase de son essai, il fait un rapprochement entre ce qu'il va nommer le mythe du donné (myth of the given) et la « dénonciation de l'immédiateté » chez Hegel, tout en considérant que celuici, pas plus que Kant, ne s'est « entièrement affranchi » de ce mythe<sup>28</sup>. La restriction peut surprendre, puisque la thèse de Hegel est bien que tout immédiat est en réalité « second », médiatisé, donc qu'il n'y a pas et ne saurait y avoir de « donné ». Le noyau de la philosophie de Hegel est le refus de toute position d'immédiateté absolue, elle implique donc une critique radicale du « mythe du donné ». Contrairement à une lecture naïve, le propos de l'analyse de la certitude sensible, à laquelle McDowell renvoie à bon droit, n'est évidemment pas de dire que l'expérience immédiate du « ceci » (du donné) excèderait en sa singularité les ressources de la parole et de la discursivité; il s'agit bien plutôt de montrer que l'expérience censément anté-discursive de l'immédiat s'inscrit de nécessité dans l'ordre du

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Voir Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 142 (*W* 3, p. 90-91).

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> HEGEL, Science de la Logique, 3 : La logique objective ou doctrine du concept, p. 381 (W 6, p. 562).

Voir J. McDowell, « Hegel et le mythe du donné », *Philosophie* 99 (2008), p. 46-62 ; voir également *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007, p. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> W. SELLARS, Empirisme et philosophie de l'esprit (1956), Paris, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid.*, p. 18.

Logos. Autrement dit, toute expérience singulière participe de « l'espace logique des raisons », ainsi que le nomme Sellars. McDowell décrypte de manière pertinente le propos de Hegel: « Il n'y a pas d'immédiateté empirique, pas de saisie empirique possible sans médiation conceptuelle ». <sup>29</sup> Le donné, autrement dit, est toujours non pas construit, mais porté par le concept, tel qu'il s'articule dans les médiations du langage.

Toutefois, ce commentaire (et sans doute aussi la position de Sellars qu'il restitue) ne rend justice qu'à une des dimensions du propos de Hegel : celle qui correspond à la dialectique ascendante conduisant, dans la Phénoménologie, de la certitude sensible au savoir absolu ou, dans la Logique, de l'être pur à l'idée absolue. Or, pour éviter le danger d'une lecture « logico-transcendantale » faisant du savoir absolu la condition de possibilité de l'immédiat, il ne faut pas oublier que ce que j'ai baptisé la dialectique ascendante est indissociable de la dialectique descendante (ou récursive) reconduisant du savoir absolu à la certitude sensible, de l'idée absolue à l'être pur, de l'absolue médiation au pur immédiat (qui ne peut plus dès lors être considéré comme un pur immédiat). S'il est vrai, comme l'affirme Hegel, que « le congé donné à soi-même [par le savoir] à partir de la forme de son Soi [i. e. à partir du « savoir absolu »] est la liberté suprême »<sup>30</sup>, alors la critique du mythe du donné – c'est cet aspect qui est évacué par Sellars et McDowell – doit en fin de compte valider le donné, tout au moins sur mode contrefactuel. Le « savoir spéculatif » (la géographie de l'espace des raisons) doit se retrouver investi dans ce qui en première approche en constitue l'exacte négation, la pure immédiateté. Comme il est écrit dans la Logique:

C'est ainsi que la Logique, dans l'idée absolue, a également fait retour à cette unité simple qui est son commencement ; l'immédiateté pure de l'être, dans laquelle tout d'abord toute détermination apparaît comme éteinte ou comme omise par l'abstraction, est par la médiation, à savoir par la sursomption (*Aufhebung*) de la médiation, l'idée parvenue à son égalité avec soi-même qui lui correspond<sup>31</sup>.

Qu'en est-il donc de la « métaphysique » chez Hegel ? La question, telle qu'on a tenté de la reconstruire ici, comporte trois niveaux. Tout d'abord, le propos de la philosophie

<sup>30</sup> HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. citée, p. 660 (W 3, p. 588-589).

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> McDowell, « Hegel et le mythe du donné », *loc. cit.*, p. 49.

HEGEL, Science de la Logique, 3 : La logique objective ou doctrine du concept, op. cit., p. 391 (W 6, p.571).

de Hegel, donc au premier chef de sa πρώτη φιλοσοφία, exposée dans la *Logique*, est de critiquer et de dépasser la « mauvaise métaphysique », dont la propriété caractéristique est le dualisme. Cette métaphysique peut et doit être déconstruite sur le patron de la critique de la mauvaise infinité (qualitative, puis quantitative) dans la Logique de l'Être<sup>32</sup>. Dans un deuxième temps, Hegel substitue à la mauvaise une « bonne » métaphysique dont la position épistémologique et ontologique fondamentale est le refus du « mythe du donné », l'antériorité de la médiation à l'égard de l'immédiateté : l'immédiat (le « donné ») est toujours médiatisé au sein de « l'espace du concept », il est constitutivement second. Toutefois, ce point de vue, qui prend la relève de celui de la métaphysique naïve, risque de n'apparaître que comme son simple renversement. C'est pourquoi, dans un troisième moment, un troisième moment dont Sellars a cru (à tort, selon moi) pouvoir faire l'économie, il convient de revenir à la métaphysique, et même à la plus « naïve », pour y déceler la diction de ce qu'a de plus propre le « savoir absolu » (qui, tel que je le comprends, n'est rien d'autre qu'une « position de savoir », et surtout pas un savoir « total », si cette notion peut avoir un sens<sup>33</sup>). La provocation de Hegel s'exprime là avec toute sa force : il nous invite à penser qu'en un sens la seule manière de sortir de la métaphysique est de nous installer en elle, de comprendre qu'on ne peut pas et qu'on n'a pas à en sortir.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Voir *Science de la Logique*, 1 : *La Doctrine de l'Être* (1832), *op. cit.*, p. 117 *sq.* et 218 (*W* 5, p. 151 *sq.* et 262-263).

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Voir à ce sujet J.-F. KERVEGAN, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Puf, 2005, p. 66-67.

#### Jean-Michel Pouzin

Lycée Chrétien de Troyes (Troyes)

# Critique hégélienne de la logique formelle et logiques formelles contemporaines, ou : de l'actualité intempestive de la logique spéculative

Il paraît vain, voire absurde, de tenter de transposer la critique hégélienne de la logique formelle aux logiques formelles contemporaines. Outre que cette tentative tombe sous le coup de l'anachronisme, elle se heurte à deux faits connus. En premier lieu, la logique formelle est devenue, à partir de Boole et de Morgan, un calcul particulier et qu'elle a pu, de Frege à Hilbert, formaliser l'activité mathématique et se formaliser elle-même. Il s'ensuit que l'expression de « logique formelle », telle que l'emploient les traités de logique contemporaine, n'est probablement qu'un homonyme de la même expression sous la plume de Hegel. En second lieu, Hegel, à propos d'Euler et de Lambert, formule dans la Doctrine du concept une critique définitive du projet « d'élever les types de relation (Beziehungsweisen) logiques à un calcul — ou plutôt en fait à les [y] abaisser »<sup>34</sup>. « En regard [des déterminations de concept] », précise-t-il, « les objets de cette sorte ont ceci en propre qu'ils sont extérieurs les uns aux autres, [et] ont une détermination fixe. Si maintenant des concepts se sont trouvés pris de telle manière qu'ils correspondent à de tels signes, ils cessent d'être des concepts »<sup>35</sup>. Cette critique, on le voit, ne porte pas sur le calcul en tant que méthode de connaissance spécifique, mais en tant que méthode pour le « concept ». Nier que l'extériorité réciproque et la fixité de ce qu'on appelle de nos jours les symboles de constantes et de variables soit la condition nécessaire de leur univocité serait en effet anéantir le calcul en condamnant toutes ses opérations à l'indétermination.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> HEGEL, *Science de la logique*, t.2, *La logique subjective ou doctrine du concept*, trad., prés., notes Labarrière P.-J. et Jarczyk G., Paris, Aubier Montaigne, 1976 (cité D. du concept), 1<sup>ère</sup> sect., ch.1, B, Le concept particulier, Remarque, p.89.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> *Ibid.*, p.90.

Pourtant, si l'on considère la question du fondement de vérité des lois logiques et celle du rapport de la logique formelle au langage ordinaire, la critique hégélienne de la valeur « conceptuelle » ou « spéculative » du symbolisme calculatoire est d'un même mouvement une critique interne et donc pertinente de la logique impliquée dans le calcul. Afin d'en convaincre, on s'interrogera d'abord sur la spécificité de la logique formelle dite moderne, afin de s'assurer que celle-ci ne nie pas l'existence d'une essence de la logique formelle, sans laquelle serait impossible une comparaison pertinente des diverses logiques. Sera ensuite considérée la prise en compte par le jeune Hegel des problèmes d'autofondation des preuves logiques. On tentera enfin de préciser, pour toute logique formelle qui se veut norme de vérité de la signification, l'intérêt de la saisie de la langue commune par la rationalité ou le « logos » dialectico-spéculatifs.

#### Refus du calcul du type booléen à travers le refus du calcul leibnizien.

Sur l'originalité des travaux de Boole, et, partant, sur celle du nouveau calcul logique, L. Liard a dit, nous semble-t-il, l'essentiel. Boole a produit « une analyse mathématique de la logique formelle, un calcul de l'inférence déductive » 36. Liard insiste sur la nouveauté de cette analyse mathématique. « Traiter la logique par le calcul, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, appliquer purement et simplement à la syllogistique les procédés de l'algèbre, et rendre ainsi la logique tributaire de la mathématique » 37. « Qu'estce qu'au fond l'opération déductive ? C'est l'élimination d'un terme moyen dans un système de trois termes. Boole, guidé par son instinct de mathématicien, généralise le problème et le pose de la façon suivante : étant donné un système d'un nombre quelconque de termes, en éliminer autant de moyens termes qu'on voudra, et déterminer toutes les équations impliquées par les prémisses entre les éléments qu'on désire retenir ; [..] Là est la conception originale, l'idée nouvelle qui, si elle est vraie, doit changer la face de la

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> LIARD L., *Les logiciens anglais contemporains*, Paris, Germer Baillière et C<sup>ie</sup>, 1884, ch.5: Boole, p. 100. Voir BOOLE G: *The mathematical analysis of Logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning*, Cambridge, 1847, et An investigation of the Laws of Thought on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities, London, 1854.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> *Ibid.*, p. 103.

logique »<sup>38</sup>. Ce que Liard nomme « algèbre logique », et qui serait mieux nommé « algèbre de Boole »<sup>39</sup>, résulte de l'annulation de la différence entre la rectitude de la « déduction », qui donne la valeur de vérité, et la rectitude des opérations algébriques sur des symboles de classes. Cette annulation donne ce que Leibniz nomme la « connaissance *aveugle* ou encore *symbolique* »<sup>40</sup>. Cela n'implique pas qu'il soit de l'essence du calcul de porter sur une suite de nombres. Le concept de calcul logique suppose la possibilité du contraire. Mais cela signifie que, pour Boole comme pour Leibniz, toute donnée non numérique peut être traduite en valeur numérique, celle-ci donnant le moyen de simplifier et surtout de mécaniser les opérations de pensée d'une manière qui est sans commune mesure avec les moyens qu'offrent les lettres qu'Aristote le premier a utilisées pour obtenir l'abstraction et, par là, l'universalité de la forme logique.

Or Hegel, on le sait, a exclu aussi de la logique philosophique le traitement « combinatoire » de la logique : « Le point culminant de ce traitement dépourvu de concept des déterminations de concept du syllogisme est bien [le fait] que Leibniz [a] soumis le syllogisme au calcul combinatoire, et, par lui, a calculé combien de positions du syllogisme sont possibles » 1. Si, par hypothèse heuristique, on admet que la combinatoire leibnizienne anticipe le calcul logique de type booléen, on admet alors que la récusation de la première équivaut à celle du second. La supposition d'un Leibniz précurseur du calcul logique « moderne » est certes très contestée par les historiens de la logique. Knecht, par exemple, l'affirme sans ambages : « Leibniz n'est un précurseur de la logique contemporaine ni d'un point de vue historique, puisque aussi bien il n'a exercé aucune influence directe sur la constitution de celle-ci, ni même par anticipation, tant il est vrai que ses objectifs sont totalement différents et que ses travaux reposent sur des présuppositions qui n'ont aucun sens pour les logiciens actuels » 12. Toutefois, ne fût-ce que pour décider de ce qui est

-

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Voir CASANOVA G., *L'algèbre de Boole*, Paris, Puf, 1980 (4<sup>ème</sup> édit. mise à jour). Cette algèbre s'est avérée n'être qu'un « cas particulier de l'algèbre des parties d'un ensemble, lorsque l'on utilise les trois opérations de réunion, d'intersection et de complémentation » (p. 5).

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> LEIBNIZ, Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées (1684), in Opuscules philosophique choisis, texte latin établi et traduit par Schrecker P., Paris, Vrin, 1959, p. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> HEGEL, *Doctrine du concept*, 1<sup>ère</sup> sect., ch.3, Le syllogisme, A, Remarque, *op. cit.*, p. 180 sq.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> KNECHT H. H., *La logique chez Leibniz, Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, L'âge d'homme, 1981, p. 9.

logique dans « la » logique contemporaine, le logicien ne peut pas ne pas présupposer un certain concept de vérité *de* la logique. Dans la mesure où *An investigation of the Laws of Thought* de Boole est la première réalisation systématique du programme esquissé par Leibniz dans *De l'art combinatoire*, ce concept minimal de vérité logique, qui va être précisé plus bas, suffit à l'admission de notre hypothèse d'un Leibniz précurseur du calcul logique contemporain.

#### Les apories de l'autofondation supposent celles de l'autoréférence

En quoi la récusation hégélienne, désormais aggravée, garde-t-elle une pertinence lorsqu'on la rapporte aux problèmes contemporains d'autofondation des lois logiques? Depuis Platon demandant d'inverser le mouvement de la déduction et de remonter vers « l'anhypothétique », le problème d'une fondation des hypothèses de démonstration se pose en raison de la structure linéaire de la relation démonstrative. Qu'elle procède par calcul ou non, une logique qui ferait l'économie du concept de conséquence, d'inférence ou encore d'implication, renoncerait à l'apodicticité et donc à elle-même. Avec la relation de nécessité entre prémisses et conséquences, au sens élémentaire si bien défini par Aristote<sup>43</sup>, nous tenons une des propriétés du concept de vérité logique. Un logicien contemporain en rappelle la formule la plus simple : « A  $\rightarrow$  A est l'archétype de l'inférence, le fondement trivial de tout raisonnement »44. Nous savons depuis Aristote que la volonté de démontrer les premières prémisses aboutit à une aporie pour toute logique acceptant le principe de non-contradiction. La démonstration, en effet, ou bien ira à l'infini, ou bien s'arrêtera à une « hypothèse »<sup>45</sup>, ou bien sera « circulaire ». Aristote en conclut qu'il existe nécessairement des vérités indémontrables. Il n'est pas insignifiant que la logique contemporaine ait retrouvé cette thèse par les voies du seul calcul. « Les propositions hilbertiennes », explique J. Vuillemin, « sont énoncées dans le langage qui est celui des philosophes, et c'est Gödel qui

-

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> ARISTOTE, *Premiers analytiques*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1992, p.4 *sq.*: « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données ».

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Anderson-Belnap, « The pure Calculus of Entailment », *Journal of Symbolic Logic*, 27, 1962, cité par Largeault J., *La logique*, Paris, Puf, 1993, p. 114.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> ARISTOTE, *Seconds analytiques*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 15 *sq. Ibid*. pour la citation suivante.

a dû les transcrire pour en faire des énoncés mathématiques démontrables ou réfutables. Ce que j'appelle réflexion, c'est précisément cette traduction dans le mode formel. [..] Il a fallu traduire en mathématique un énoncé philosophique »<sup>46</sup>. Or, dans l'article de 1802 sur *La relation du scepticisme à la philosophie*<sup>47</sup>, l'aporie issue d'Aristote, loin d'être négligée par Hegel, fait l'objet d'une réfutation qui prépare les modes de probation véritablement rationnels de la *Science de la logique*. Hegel y commente les « cinq tropes postérieurs »<sup>48</sup> rapportés par Sextus Empiricus et dont la réduction à trois résume la totalité des modes d'autoréfutation de la logique démonstrative ou déductive : la régression à l'infini, le diallèle, le postulat<sup>49</sup>. De cette version systématique de l'aporie d'Aristote, que Sextus Empiricus attribue à Agrippa, Hegel dit qu'elle est déjà la vraie réflexion en acte, puisqu'à la différence des autres tropes sceptiques, ceux-ci « renferment uniquement des concepts de réflexion »<sup>50</sup>. Par là s'annonce l'autoréfutation de la détermination réflexive du « fondement (*Grund*) » qui s'accomplira dans la *Doctrine de l'essence* et qui contient la vraie solution, ou plutôt la dissolution vraie, de l'aporie formulée par Aristote.

Mais avant d'affirmer trop vite que la « dissolution » hégélienne est l'unique alternative logique à la solution aristotélicienne, qui est le recours à l'intuition noétique des premières prémisses, prêtons attention aux logiques contemporaines. Car elles n'ignorent pas que, pour établir la non-contradiction de leurs concepts primitifs, elles ne peuvent faire l'économie de l'opérateur logique de sui-référence ou encore d'autoréférence, dont l'usage met en péril ce principe des principes que semble être pour elles le principe de non-contradiction. Une commentatrice de Fichte conclut un aperçu historique sur l'autoréférence en contexte logique ainsi : « [Q]ue l'on déclare l'autoréférence interdite (Russell), exceptionnelle (Tarski), ou indécidable (Reichenbach), il n'en demeure pas moins que les contradictions qu'elle engendre ne sont pas résorbées, mais seulement situées, puis,

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Vuillemin J., « Formalisme et réflexion philosophique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Juillet-septembre 2000, p. 36.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> HEGEL, *La relation du scepticisme à la philosophie*, trad. et notes Fauquet B., préface Dumont J.P., Paris, Vrin, 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> *Ibid.*, p. 55 *sq*.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Sextus lui-même envisage une telle réduction des cinq tropes à trois. Voir SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Introd., trad. et commentaires Pellegrin P., Paris, Seuil, 1997; Livre 1, 16 (178-179), p. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> HEGEL, *La relation du scepticisme à la philosophie*, op. cit., p. 56.

à terme, abandonnées » <sup>51</sup>. Qu'elle soit auto-inclusion ou bien auto-application, l'autoréférence produit d'ailleurs en « logique formelle » moins une contradiction, qui, en tant que disjonction ou alternative totale entre deux opposés, autorise le choix, qu'un dilemme, lequel conclut d'une disjonction exclusive à la nécessaire conjonction des deux opposés. Puisque la modalité d'interdiction de l'autoréférence prend dans le *Tractatus logico-philosophicus* sa forme la plus radicale, essayons d'en dégager quelques conséquences dans le cas de la vérité du principe de non-contradiction.

#### Suppression du problème des vérités logiques dans le *Tractatus*.

« Il est clair », affirme L. Wittgenstein, « que les lois logiques ne doivent pas elles-mêmes se soumettre derechef à des lois logiques. (Il n'y a pas, comme le voulait Russell, pour chaque « type » une loi de contradiction particulière, mais une seule suffit, parce qu'elle ne s'applique pas à elle-même) »<sup>52</sup>. Les lois logiques ne nécessiteraient d'être subordonnées à des principes logiques que si leur vérité devait être fondée sur eux, et, par conséquent, que si ces principes étaient des vérités logiques sur la logique. Or, dans l'esprit des praticiens du nouveau calcul logique, ces lois logiques ne nécessitent pas d'être fondées pour la simple raison qu'elles ne sont pas en elles-mêmes des vérités, quand bien même les appellerait-t-on des axiomes. Sans doute, s'il était impossible de donner une preuve de la non-contradiction des propriétés des connecteurs eux-mêmes, le logicien n'éprouverait pas le sentiment de nécessité intellectuelle que suscite la « force de la forme »<sup>53</sup>, et qui transforme en assentiment, c'est-à-dire en jugement de vérité, la constatation des effets de ces propriétés au cours du calcul. Mais le calcul logique, en tant que tel, ignore la psychologie de la vérité. Suivant Wittgenstein, une proposition (*Satz*) n'a en effet de contenu ou de référence (*Bedeutung*) vérifiable qu'à la seule condition d'exclure certains états de

THOMAS-FOGIEL I., « Autoréférence et autoréflexion : le problème de la relation d'un x à lui-même chez Russell et chez Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, Avril-juin 2000, n°2, p. 223.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad., et notes Granger G.-G., Introd. Russell B., Paris, Gallimard, 1993, § 6.123, p. 100.

Voir Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF., 1990, L. IV, ch.17, § 4, p. 378 : « il faut savoir que par les arguments en forme, [j'entends] [..] tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article, [..] parce que leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper ».

choses ou certains mondes possibles dans lesquels elle est fausse. L'axiome logique est donc sans vérité, puisque sa nécessité n'exclut aucun état de choses, aucun monde possible, nul axiome, faute de « référence », n'est à proprement parler vrai. En fait, les formules prises pour des vérités ou des principes premiers logiques ou mathématiques ne rendent pas raison d'elles-mêmes, mais exhibent la forme logique de ce que Wittgenstein, à la suite de Russell<sup>54</sup>, nomme « tautologies ». Celles-ci, comme les contradictions, sont dénuées de sens (sinnlos). Elles ne sont toutes deux que des résultats particuliers du calcul de formules dont la « table de vérité » ne contient que la valeur de vérité « V » (vrai), quelles que soient les valeurs de vérité des propositions composant les dites formules 55. Le principe de contradiction n'est alors qu'une « tautologie » parmi d'autres. Liard précise qu'avec Boole, «l'axiome appelé par les logiciens principe de contradiction, et considéré par eux comme une loi primitive et irréductible de la pensée, est une conséquence de cette loi [du calcul] dont l'expression est :  $[x = x^2]$  »<sup>56</sup>. La nécessité de l'axiome n'est pas celle d'une loi de la pensée qui serait une vérité logique sur le calcul logique. Elle est, d'une part, dans l'application mécanique de la combinaison des « valeurs » de vérité et de fausseté, en fonction de l'opérateur de connexion choisi. Cette combinaison féconde est l'héritière lointaine de celle de Leibniz. D'autre part, la nécessité coïncide avec le constat que la valeur « faux » n'apparaît pas dans le résultat. Si la valeur « faux » d'une proposition est constatée, cela ne signifie pas que la proposition est « jugée » fausse au sens où elle contredirait les lois du raisonnement ou de la pensée. La « valeur » de fausseté n'a ni plus, ni moins de « valeur » que le 0 et le 1 auxquels Boole est parvenu à réduire les valeurs du calcul logique. La seule « philosophie » de la vérité logique qui est par conséquent impliquée par le calcul logique moderne est celle qui, au lieu de placer la vérité, pourrait-on dire, au-dessus du calcul, au titre de loi de la pensée, ou avant lui, en la posant à son principe, la place dans le

•

RUSSELL B., Introduction à la philosophie mathématique, é.o.1919, Paris, Payot, 1991, p. 370 et 372, note. Hegel emploie aussi le terme de « tautologie » : « dans le résultat est contenu essentiellement ce dont il résulte ; — ce qui à proprement parler est une tautologie (Tautologie) » (Science de la logique, op. cit., L'être (1812), p. 26). Mais cette identité de définition nominale n'autorise aucune assimilation des deux concepts de tautologie, puisque chacun ne prend ce qu'on pourrait appeler sa définition réelle que par le contexte « logique » de son emploi.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Voir WITTGENSTEIN; *Tractatus logico-philosophicus*, 4.46, *op. cit.*, p. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> LIARD, *op. cit.*, p. 110.

calcul, pour la raison que la valeur de vérité est produite ou construite *dans* le calcul et que les lois logiques sont elles-mêmes des résultats du calcul.

La position de Wittgenstein dans le Tractatus est radicale en ce qu'elle refuse le présupposé rationaliste qui est commun aux deux grandes possibilités de justification de la vérité logique, à savoir, d'une part, la justification médiate, résultant d'une inférence partant d'un fondement, qu'il soit a priori ratione, à la manière de Leibniz, ou bien a posteriori ratione, à la manière de J. S. Mill ou des empiristes logiques ; d'autre part, la justification immédiate, donnée dans une évidence noétique à la manière d'Aristote. Une théorie récente offre une troisième solution en distinguant, d'un côté, la « justification », et, de l'autre, « l'autorisation » à suivre des règles en raison de définitions implicites<sup>57</sup>. Mais la nature de « l'autorisation » maintient cette théorie dans le camp rationaliste. Au contraire, l'ostension d'une tautologie n'a pas dans le *Tractatus* à rendre raison d'elle-même : « La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elles ne disent rien »<sup>58</sup>. La position de Wittgenstein se soustrait par conséquent à la triple aporie d'Aristote, et, en particulier, s'immunise par avance contre les objections que W. van O. Quine<sup>59</sup> a pu avancer à l'encontre de la thèse conventionnaliste de la vérité logique, défendue par des positivistes logiques tels que Jules Ayer<sup>60</sup>. Mais la radicalité de la position logicienne du Tractatus fait aussi sa faiblesse, parce qu'il semble difficile d'éviter l'objection d'irrationalité des lois logiques, ainsi que de la relation d'inférence. Le seul sens qu'ait l'inconditionnalité de la vérité de la tautologie et de la fausseté de la contradiction est celui que lui confère le « symbolisme »<sup>61</sup>. Par conséquent, du symbole qui montre qu'il ne dit rien d'autre que sa propre forme logique vide de sens, rien d'autre ne doit être dit.

#### Le statut « réflexif-spéculatif » des lois de la pensée

Pour une présentation, voir BOGHOSSIAN P., « Knowledge of Logic », in Boghossian P. et Peacocke C. (dir.), New essays on the A Priori, New-York, Oxford University Press, 2000, p. 248.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 4.461, *op. cit.*, p. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Voir Quine W. van O., "Truth by convention" (1936), in *The ways of Paradox and other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1976 (2<sup>ème</sup> éd.).

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Voir AYER A. J., *Language,Truth and Logic* (1936), Londres, Penguin, 1971. Ayer y affirme que l'existence des tautologies ne fait qu'attester notre volonté de respecter les règles du langage.

<sup>61</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus, 4.4611, op. cit., p. 68.

Si, à l'occasion de cet apophatisme du Tractatus, la critique hégélienne de la logique formelle ne consistait qu'à rappeler que toute vérité logique formelle est en dernière analyse conditionnelle, que le calcul logique ne peut fonder ses propres règles primitives ou axiomes, et qu'il existe par suite des vérités indémontrables, que ferait-elle de plus que répéter la critique aristotélicienne ? Dans son article sur le Scepticisme, Hegel annonce une autre voie pour la logique : « le rationnel est le rapport (Verhältnis) même, et puisque le rationnel est la relation (Beziehung) même, les choses qui sont en relation, celles qui, lorsqu'elles sont posées par l'entendement, devraient se fonder (begründen) les unes dans les autres, tomberont bien dans le cercle, c'est-à-dire dans le diallèle du cinquième trope, mais le rationnel lui-même n'y tombera pas, car dans la relation les termes n'ont pas à se fonder les uns les autres »<sup>62</sup>. Car c'est seulement dans la *Doctrine de l'essence* que seront distingués la relation (Beziehung) et le rapport (Verhältnis). On le sait, à la différence de la relation à soi de l'être, la relation à soi de l'essence nie en elle-même sa relation à son autre<sup>63</sup>. Les deuxième et troisième sections de la *Doctrine de l'essence* se terminent chacune par un chapitre qui spécifie cette forme « essentielle » de la relation qu'est le « rapport ». Mais, dans le troisième chapitre de la première section, la catégorie du « fondement (Grund) » ne donne lieu qu'à la « relation fondamentale (Grundbeziehung) », parce que cette catégorie appartient aux déterminations de réflexion, en tant qu'elles ne sont pas encore le « rapport » du phénomène ou celui de la substance, et en tant qu'elles expriment sous forme de propositions les « lois du penser » : « Les déterminations de réflexion se trouvaient habituellement prises naguère dans la forme de propositions (Sätzen)[..] Ces propositions valaient comme les lois universelles du penser qui se trouvent au fondement de tout penser, [qui] en elles-mêmes seraient absolues et indémontrables, mais par tout penser, quelle que soit la façon dont il saisisse leur sens, se trouvent reconnues et admises immédiatement et sans contredit comme vraies »<sup>64</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> HEGEL, La relation du scepticisme avec la philosophie, op.cit., p. 58.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Voir HEGEL, *Science de la logique*, *op. cit.*, *Doctrine de l'essence* (cité *D. de l'essence*), ch.1 : L'apparence, C : La réflexion, *op. cit.*, p.18 *sq.* : « Dans le devenir de l'être, l'être se trouve au fondement de la déterminité, et elle est relation (*Beziehung*) à autre-chose. Le mouvement réfléchissant, par contre, est l'autre comme la négation en soi qui n'a un être que comme négation en relation à soi ».

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Voir HEGEL, *D. de l'essence*, ch.2, Remarque, *op. cit.*, p. 35.

Dans ce changement de statut logique des « lois du penser » proposé par Hegel, que peut apprendre sur elle-même une logique formelle ? En quoi l'interprétation de ces lois en termes de « déterminations de réflexion », et donc de médiation « essentielle », libère-t-elle le savoir des lois logiques de toute espèce d'immédiateté, y compris de l'immédiateté « symbolique » défendue dans le *Tractatus* ? Tâchons de le préciser successivement à propos de la forme qui définit la logique formelle, de la relation d'inférence, de l'aporie de l'autofondation et enfin de la loi de non-contradiction.

#### Forme et relation logiques dans la *Doctrine de l'essence*

La dialectique du «fondement absolu » fait assister à la production de trois oppositions de la « forme » à elle-même sous l'aspect du fondement, à savoir l'opposition à l'essence, à la matière et au contenu. Certes, dans ces déterminations, le logicien contemporain ne reconnaîtrait pas son propre concept de forme! Mais la raison, selon Hegel, en est simplement que, suivant « la représentation habituelle de la fonction formelle (formellen Funktion) de la logique »<sup>65</sup>, la logique, en tant que formelle, fait abstraction de tout contenu : « nous avons alors une connaissance unilatérale qui ne doit contenir aucun objet (Gegenstand), une forme vide, dépourvue de détermination, qui donc [est] tout aussi peu une adéquation (Übereinstimmung), étant donné que pour l'adéquation sont requis essentiellement deux, — est tout aussi peu vérité » 66. La catégorie de l'essence, spéculativement comprise, donne les moyens « logiques » de produire, au sein du mouvement de détermination de la forme, la scission de la forme logique et de son contenu extra-logique, quel qu'il soit. Le dualisme constitutif de toute logique formelle, séparant son dedans formel et son dehors matériel ou factuel, peut alors ne plus être absolu, ni exiger, comme chez Kant, la constitution d'une logique supplémentaire, dite transcendantale, chargée d'expliciter les fondements de possibilité du rapport de la forme logique, analytique ou synthétique, avec le contenu sensible et son contexte d'expérience.

La relation d'inférence, au sens qui lui a été donné ci-dessus avec Aristote, engage évidemment toute la nécessité du « rationnel », et donc trouve toute la richesse de son

-

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> HEGEL, D. du concept, Du concept en général, op. cit., p. 57 sq.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 58.

développement logique dans la Doctrine du concept, dans l'explicitation de la « conclusion (Schluß) » rationnelle, autrement dit, du syllogisme. Mais la Doctrine de l'essence intéresse la relation en tant que telle, car, l'essence étant « réflexion dans elle-même (in ihm selbst) »<sup>67</sup>, la dialectique de la relation s'y spécifie : « La réflexion est tout d'abord le dépassement (Hinausgehen) de la déterminité isolée et une mise en relation (ein Beziehen) de cette dernière, par laquelle celle-ci est posée dans un rapport (Verhältnis), tout en étant par ailleurs maintenue dans sa valeur isolée. La dialectique, par contre, est ce dépassement immanent dans leguel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation »<sup>68</sup>. Alors que, dans l'article de 1802 sur le Scepticisme, le rationnel était immédiatement la relation, la relation est devenue un rationnel plus déterminé en devenant rapport « effectif (Wirklich) ». À ce point du processus, les déterminations de réflexion que sont en réalité les « lois universelles du penser » sont, on le sait, devenues « effectives », autrement dit, sont devenues à ellesmêmes leur propre raison d'être. Les catégories réflexives de l'apparence, de l'identité et de l'intérieur sont supprimées et conservées « effectivement » au sein du « rapport absolu » : « 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 ; une manifestation (Manifestation) qui est [...] la réflexion dans soi de l'apparence comme apparence »<sup>69</sup>.

#### Dissolution « réflexive-spéculative » de l'aporie de l'autofondation

Mais est-il vrai que la catégorie réflexive du fondement soit devenue à elle-même sa propre raison ? Autrement dit, la logique de la réflexion spéculative réussirait-elle là où échouent les logiques formelles mathématisées, c'est-à-dire parvient-elle à produire une preuve d'autofondation qui ne soit pas un simple diallèle ? Non, parce que, parmi les significations du fondement, est exclue celle de raison d'être finale, ou de « cause finale ». « Cette détermination du fondement », est-il écrit dans la *Doctrine de l'essence*, « n'a pas sa

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> HEGEL, *D. de l'essence*, Première section, *op. cit.*, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (cité *Encycl.*), I, La science de la logique, trad. Bourgeois B., Paris, Vrin, 1970, Concept préliminaire (1827 et 1830), § 81, p. 343 sq.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> HEGEL, *D. de l'essence*, L'effectivité, *op. cit.,* p. 295.

place ici ; le fondement *téléologique* est une propriété du *concept* et de la médiation par ce même [concept], [médiation] qui est la raison (*Vernunft*) »<sup>70</sup>. Le fondement n'étant pas, en tant que tel, la fin ou le but d'un quelque chose, la totalité à laquelle il donne forme et contenu n'a pas l'unité rationnelle de la fin. Cette totalité demeure dédoublée en relation du fondement envers le fondé, et du fondé envers le fondement. Déclarer que : « *L'essence se détermine elle-même comme fondement* »<sup>71</sup> n'est pas déclarer que le fondement essentiel est une autodétermination égale à une *causa sui*, ou que la réflexion de l'essence se développe en une autofondation. Au contraire, « l'essence, en tant qu'elle se détermine comme fondement, se détermine comme le non-déterminé, et c'est seulement le sursumer de son être déterminé qui est son déterminer »<sup>72</sup>. Toute l'analyse du dédoublement du fondement vise à démontrer l'impossibilité de remédier à ce dédoublement à l'aide de la seule catégorie du fondement. Au terme de la section du Fondement, la « relation fondamentale » n'est « *totale* »<sup>73</sup>, autrement dit, n'est le « fondement du fondement » de la détermination du quelque chose, que dans ce quelque chose. L'aporie d'entendement de l'autofondation des lois du penser n'est donc pas résolue, mais dissoute.

Le procès spéculatif qui anime les « lois universelles du penser » paraît pourtant circulaire, privé de but ou de raison, du fait que la réflexion de l'essence est une réflexion qui nie « dans soi » sa relation à son autre. Ce procès semble n'avoir pas d'autre « sens » que de rapporter indéfiniment à eux-mêmes les rapports à soi initiaux, dans un jeu formel vide. Mais ce serait oublier que la réflexion est « le paraître de l'essence dans elle-même » 74. Une lecture « formalisante » ou « formaliste » de la Logique hégélienne, telle que celle proposée par P. Livet, peut éclairer la pluralisation interne de la réflexion qui en résulte. Hegel développe en effet « différentes manifestations de l'autoréférence — l'autoapplication d'un opérateur à lui-même comme opéré, la mise au même niveau de l'opérateur et de l'opéré, l'auto-dédoublement d'un processus réflexif en opérateur et opéré ; enfin l'auto-référence de l'opérateur devient l'opérateur lui-même. Les différentes manifestations de l'auto-référence conservent donc un « sens », une signification différentielle à l'auto-référence du

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> *Ibid.*, p. 88 (première phrase de la section du « Fondement »).

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ibid., p. 89.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> *Ibid.*, p. 128 (de même pour la citation suivante).

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> *Ibid.*, L'apparence, p. 9.

savoir. La Logique, comme auto-référence du savoir, n'a de sens que comme phénoménologie de l'autoréférence »<sup>75</sup>.

#### Contradiction logique du principe de non-contradiction.

Prendre pour « principe » de développement du « logos » la contradiction n'aboutit pas à abandonner la rigueur constitutive de la logique en tolérant l'incohérence ou l'inconsistance. Un tel abandon ne se produirait que si l'acceptation de la contradiction, supposée être identique au faux et à l'impossibilité logique, était équivalente à la règle du ex falso sequitur quodlibet. Rien de déterminé ne pourrait plus alors être inféré de rien. Mais « le penser spéculatif consiste seulement en ce que le penser maintient fermement la contradiction et dans elle [se maintient] soi-même, mais non pas [en ce] que, comme il en va pour le représenter, il se laisse dominer par elle et par elle laisse se dissoudre ses déterminations seulement dans d'autres ou dans rien »<sup>76</sup>. Si le penser non spéculatif pouvait ne pas se contredire en excluant la contradiction, le penser spéculatif serait spéculativement réfuté. Il ne comprendrait pas son autre dans son rapport négatif à soi. Or, cela est bien connu, toute pensée de la totalité inconditionnelle s'inclut nécessairement elle-même dans cette pensée. Par conséquent, un des arguments de la pensée d'entendement les plus simples en faveur de la contradiction de la non-contradiction est, nous semble-t-il, celui par lequel Aristote établit que le seul fait d'universaliser ou de totaliser un énoncé portant sur le vrai ou le faux conduit à une autonégation. En effet, dit Aristote, « on voit clairement que ne peuvent être vraies, ni unilatéralement (μοναχῶς), ni universellement (κατὰ πάντων), les assertions de ceux qui soutiennent, les uns que rien n'est vrai [..], les autres que tout est vrai »<sup>77</sup>. Du point de vue d'une logique de la non-contradiction, thématiser les prédicats « vrai » et « faux » en les quantifiant universellement conduit nécessairement à une contradiction interne. Au contraire, le penser spéculatif conserve la nécessité de la relation

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Voir LIVET P., « Réflexivités et extériorité dans la Logique de Hegel », *Archives de Philosophie*, n°47, 1984, art.n°1, p. 33-62 ; art. n°2, p. 291-318.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> HEGEL, D. de l'essence, 1<sup>ère</sup> section, ch. 2, C: La contradiction, Remarque 3, op. cit., p. 83.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 1966, 1012 a, 29-34, p. 242. Traduction légèrement modifiée. Pour le texte grec, voir ARISTOTELIS METAPHYSICA, édit. Jaeger *W.*, Oxford Classical Texts, 1988 (rééd.), p. 85.

de conséquence, qui fait l'essence de l'inférence logique, grâce à une logique « dialectique » du contenu dans laquelle la contradiction devient une médiation interne, au lieu qu'elle « domine » la pensée jusqu'à l'anéantir.

#### La logique hégélienne à l'aune de la logique mathématisée

Depuis le début de la présente étude, nous tentons d'évaluer la logique formelle mathématisable en fonction de la logique philosophique hégélienne. Or, en tant que celle-ci se veut une logique, cette dernière peut assurément être l'objet des logiques formelles contemporaines visant la mathématisation, mais aussi de celles visant la signification et l'usage du langage ordinaire, puisqu'elle revendique d'être écrite dans la langue commune et refuse en philosophie tout *Kunstsprache*. Tâchons d'esquisser quel pourrait être dans les deux cas le lieu théorique, sinon d'un impossible échange, du moins d'une mutuelle reconnaissance, au sens d'acceptation de légitime existence, entre les logiques formelles et le « logos » hégélien.

Dans son livre *Logique et dialectique*, D. Dubarle offre le paradigme d'une interprétation logique contemporaine de la logique hégélienne. « Paradoxalement », y écritil, « si l'on se souvient du refus doctrinal d'abandonner le discours philosophique et sa logique à la mathématisation, le mathématicien peut apercevoir dans la physionomie même du discours philosophique l'ébauche de structurations bien mathématiques : Hegel a fait comme malgré lui ce qu'il refusait par principe d'admettre »<sup>78</sup>. Mais, à la vérité, la tentative de Dubarle n'est pas une application directe de la logique mathématique à la logique hégélienne, car une telle application ne serait possible que si le domaine d'application était homogène à la logique mathématique, autrement dit, s'il était déjà un langage formalisé, ou du moins formel, qui puisse être traduit dans les termes du langage de la logique de référence. Tel n'est pas le cas, puisque le « logos » hégélien n'est pas moins parole que raison, et qu'il se veut, selon l'expression de l'article *Foi et savoir*, une « parole scientifique articulée (Logos) »<sup>79</sup>. La mise en correspondance des deux logiques opérée par le logicien

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Dubarle D., *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972, p. 116.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Voir HEGEL, *Foi et savoir, Journal critique de la philosophie*, trad. Philonenko A. et Lecouteux C., Paris, Vrin, 1988, p. 144 : « [..] zu dem artikulierten wissenschaftlichen Worte (Logos) ».

repose donc sur des hypothèses autres que celles du calcul logique, puisqu'elles lui arrivent de l'extérieur. Parmi ces hypothèses, qui sont plutôt des thèses philosophiques, vu qu'elles sont des assertions portant sur l'être ou l'essence du « logos », deux nous paraissent fondamentales. La première est que, « pour autant qu'elle est formelle — et ainsi capable de formalisation — la logique est par principe commune à tout régime intellectuel de la pensée »80. Cette thèse de la « communauté » de la logique à la totalité de la pensée humaine est associée à une thèse qui affirme que la rationalité du « langage courant » est essentiellement mathématisable, autrement dit réductible à un calcul du type booléen: « C'est la même logique que mathématiques, philosophie, voire même métaphysique et théologie, observent toutes ensemble, bien que ce soit de façon différente que les unes et les autres puissent avoir à l'observer. Et il faut récuser l'idée hégélienne d'une logique de la pensée spéculative qui pourrait se permettre de le prendre de haut avec la logique de l'entendement, ayant le pouvoir d'en effectuer l'Aufhebung au-dedans de son propre régime »81. En effet, explique Dubarle, « [les mathématiques] ont, entre 1850 et l'époque actuelle, mené à peu près à bien en ce qui les concerne le projet leibnizien de la caractéristique. [..] Ce qui est ainsi survenu au sein des mathématiques a l'avantage de bien mettre en lumière le rôle essentiellement normatif que le langage exerce à l'égard de toute prétention à la rationalité. Ce n'est pas l'objet qui est le maître de la rationalité, c'est le langage lui-même qui en détient la clef décisive »82.

#### La logique, travail de la raison dans le langage ordinaire

La critique par Hegel du projet de caractéristique de Leibniz, supposé par nous précurseur du calcul logique contemporain, aurait donc été réfutée par l'Histoire. La fécondité des travaux des logiciens et linguistes en « sémantique » formelle semble l'attester<sup>83</sup>. Toutefois, le malentendu mutuel n'est pas le dernier mot de la confrontation de

.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Dubarle D., Logique et dialectique, op. cit., p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> *Ibid.*, p.56.

Les théories à ce sujet se sont pluralisées et diversifiées, de Frege et Russel à Austin, en passant par Tarski, Carnap et Hintikka, jusqu'à Kripke, Putnam et Montague. Se pose le problème de les coordonner dans une théorie unitaire.

la logique spéculative et des logiques contemporaines à propos de la signification. Certes, la logique spéculative est écrite dans les phrases prédicatives de la langue commune, alors que, depuis Frege, la distinction logique irréductible n'est pas celle entre sujet, copule et prédicat, mais celle entre signe de fonction et signe d'argument. Certes, l'*Encyclopédie* ne contient ni une philosophie du langage, ni de la langue, mais seulement du signe et du mot<sup>84</sup>. Écoutons pourtant Hegel refuser la langue du calcul au nom du langage humain :

Étant donné que l'homme a le langage (*die Sprache*) comme moyen de désignation caractéristique (*eigentümliche*) de la raison, c'est une fantaisie gratuite de vouloir s'enquérir d'un type de présentation (*Darstellungsweise*) moins parfait et de s'ennuyer avec. Le concept comme tel ne peut se trouver saisi essentiellement que par l'esprit, dont il n'[est] pas seulement propriété, mais il est le Soi (*Selbst*) pur. Il est vain de vouloir le tenir fermement par des figures spatiales et des signes algébriques au service de l'œil extérieur et d'un type de traitement mécanique dépourvu de concept, d'un calcul<sup>85</sup>.

Ce texte appelle cinq remarques, qui sont plutôt des perspectives que des conclusions. Il pose en effet que l'instance qui « désigne » dans le langage n'est pas l'entendement, mais la raison (*Vernunft*). Le travail « négatif » de celle-ci dans l'élément de la parole peut alors aller et venir des significations du langage ordinaire jusqu'aux syllogismes du savoir absolu, en passant par l'art et le mythe. Premièrement, on le comprend mieux, la simple maîtrise de la grammaire d'une langue implique déjà la connaissance de cette « expression de l'esprit en général » qu'est la logique <sup>86</sup>. Deuxièmement, l'aptitude à contenir en soi sa détermination opposée et donc à changer continûment de contenu ou de sens au sein de la discontinuité des signes linguistiques est caractéristique des déterminations du concept : « Cette manière de *comparer* ces déterminations sans penser à leur dialectique et au changement continu (*vortgehende Änderung*) de leur détermination, ou plutôt à la liaison (*Verknüpfung*) dans elles présente de

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Voir *Encycl.*, III, § 462, *op. cit.*, p. 261 : « c'est dans le nom que nous pensons » ; *Ibid.*, Add. § 462, p. 560 : « un extérieur ainsi intérieur, seul l'est le son articulé, le mot ».

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> HEGEL, *D. du concept*, op. cit., p.91.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Voir l'Introduction à la *Science de la logique*, 1<sup>er</sup> livre (1812) : « [..] qui maîtrise une langue [..] peut par la grammaire et tout au long de celle-ci, connaître l'expression de l'esprit en général, la logique » (p. 30), au lieu de ne connaître que des « règles contingentes » et qu'une « multitude isolée de déterminations » n'exprimant qu'un « sens immédiat » (*ibid.*, p. 29).

déterminations opposées, est ce qui rend stérile et dépourvue de teneur toute la considération [touchant] ce qui dans elles est univoque ou non, pour ainsi dire comme si cette univocité (*Einstimmigkeit*) ou non-univocité (*Nichtein-stimmigkeit*) était quelque chose de séparé et de durable »<sup>87</sup>. Troisièmement, la nature spéculative de la vérité logique outrepasse d'elle-même la dichotomie « apophantique », ou encore déclarative, du vrai et du faux, à laquelle est nécessairement limité le calcul logique<sup>88</sup>.

Les traités de logique formelle se préfacent en effet nécessairement eux-mêmes dans la langue déclarative commune et le calcul ne peut être son propre objet que dans un métalangage, tombant ainsi à nouveau sous le coup de la triple aporie décelée par Aristote. Le propos spéculatif, au contraire, n'est pas autoréflexif, réflexion sur sa réflexion, mais « réflexion dans soi ». Maintenue dans la sphère de la négativité de l'essence, la « totalitémouvement »89 qu'accomplit chaque nouvelle détermination est inachevable, et la pluralité de la réflexion, irréductible. Quatrièmement, il est bien connu que l'Encyclopédie hégélienne n'est pas le texte homogène du « logos », comme si la philosophie, qui doit, insiste Hegel, se dire toute entière en allemand, ne parlait qu'un genre de discours. Elle combine au contraire des textes d'un seul tenant logique, avec des textes rhétoriques ou historiques, tels que les Préfaces, Remarques et Additions, qui relèvent de ce que les linguistes nomment l'énonciation. Hegel a d'ailleurs plusieurs fois rappelé que l'abrégé de cours qu'est l'Encyclopédie « doit recevoir par le moyen d'un exposé oral sa nécessaire élucidation » 90. Lors de sa mort, il révisait le premier livre de la Science de la logique, signe que le travail de la raison dans la langue est inachevable. Sous cet aspect écrit et oral, la logique spéculative s'expose évidemment aux hypothèses et analyses des théories logiques formelles de la signification et du discours. Mais, inversement, il est très probable que Hegel eût été attentif aux effets spirituels de cette logique mécanisée qu'est la pensée informatique, issue des

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> HEGEL, D. du concept, op. cit., p. 89.

Voir IMBERT C., *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, Puf, « Épiméthée », 1992, p. 371 :« L'énoncé de Tarski ne fut évoqué qu'afin d'apporter une confirmation externe à la singularité de la structure apophantique. Car il annulait le principe d'un langage qu'il feint d'acculer à la contradiction : l'inscription du procès énoncé dans l'énonciation. La formule de Tarski est entièrement métalinguistique. Elle joue à l'inverse du classique Menteur, celui-ci habilitant les propriétés de nos énoncés si communément, ou tortueusement, déclaratifs que celle-là devait exclure ».

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> Voir Jarczyk G., « Totalité et mouvement chez Hegel », in *Hegeliana*, Paris, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1986, Première partie : Dialectiques, p. 81.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> HEGEL, *Encycl.*, I, Préface à l'édition de 1827, *op. cit.*, p. 121 (cité p. 67 de la Présentation du traducteur).

logiques booléennes. Sans doute aurait-il considéré que la pratique sociale occasionnée par l'extension technique de cette logique appartient à la logique de « l'esprit objectif », en raison de son « effectivité » politique. Enfin, autant il est vain d'attendre une pertinence opératoire de la logique spéculative à l'égard des logiques contemporaines, autant son intempestivité, qui tient à l'éternité du « logos » spéculatif, constitue-t-elle comme l'asymptote de toute logique formelle, en tant que procédé de connaissance : « L'idée absolue elle-même, de façon plus précise, a seulement pour contenu ceci que la détermination formelle est sa totalité propre achevée, le concept pur. [..] Ce qu'il y a donc ici encore à considérer est ainsi, non pas un contenu comme tel, mais l'universel de sa forme, — c'est-à-dire la méthode » 91.

.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> HEGEL, *D. du concept*, L'idée absolue, *op. cit.*, p. 368 *sq*.

#### **Guillaume Lejeune**

Université Libre de Bruxelles

#### Les dialectes de la dialectique.

### Prolégomènes à une lecture systématique du thème du langage chez Hegel

Le langage s'est imposé comme une question majeure de la philosophie au 20<sup>ème</sup> siècle, à tel point qu'on a pu parler de « *Linguistic Turn* ». S'il est difficile d'assigner une origine exacte à ce « tournant » dans l'histoire des idées et s'il est probablement abusif de réduire les problèmes philosophiques à des questions de langage<sup>92</sup>, on se doit toutefois de concéder que ces derniers ne se formulent que dans un langage. Les rapports du langage à la pensée, à défaut d'être un champ exclusif d'investigation, constituent dès lors une gageure essentielle de la philosophie.

Si, comme on vient de le faire, on peut justifier à peu de frais le choix d'une étude du langage en général, la question devient plus délicate quand il s'agit d'étudier le langage chez Hegel. À considérer les choses telles qu'elles sont, ce n'est pas par ses réflexions linguistiques que le philosophe idéaliste s'est signalé. Il fait même plutôt pâle figure par rapport à ses contemporains (Humboldt, Schlegel, etc.) qui éclipsent les maigres considérations qu'il consacre au sujet<sup>93</sup>.

La thématisation du langage reste, il faut l'avouer, largement implicite chez Hegel. Cela explique, d'ailleurs, dans une large mesure, le peu d'attention qui lui a été portée dans la littérature secondaire eu égard à ce thème. Il faut toutefois apporter ici une nuance qui n'a l'air de rien, mais qui a toute son importance : les réflexions hégéliennes sur le langage ont certes suscité peu de commentaires<sup>94</sup>, mais l'usage hégélien du langage, qui n'a d'égal

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Comme l'écrit Adorno, « la participation constitutive de la langue à la vérité ne fonde aucune identité des deux ». Adorno, T.W., Dialectique négative, Paris, Payot, 1978, p. 93.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Voir Schindler, B., *Die Sagbarkeit des Unsagbaren: Hegels Weg zur Sprache des konkreten Begriffs*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, p. 9-12.

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Signalons quand même, dans le champ des philosophes connus, les articles classiques de Derrida (« Le puits et la Pyramide ») et de HABERMAS (« Travail et interaction »). Dans le champ des commentateurs reconnus, les

que son élocution, a suscité un nombre important de commentaires<sup>95</sup> ou d'allusions, souvent plutôt sarcastiques, certaines allant jusqu'à affirmer que le philosophe ne parlait pas l'allemand, mais le hégélien<sup>96</sup>. Il est d'ailleurs encore courant de « retraduire » ou de « renverser » ce que Hegel dit, quand on s'y réfère.

#### 1. Hegel à la lumière de la tradition analytique. De l'analytique pure au pragmatique.

Peut-être devinera-t-on déjà que, derrière ces faits anecdotiques qui colorent la réception d'une philosophie difficile, se manifeste l'essence de l'attention hégélienne au langage, laquelle tient moins à la façon dont il pense « le langage dans la philosophie » qu'à la façon dont il pense sa « philosophie dans le langage ».

En fait, Hegel ne semble pas répondre à nos questions linguistiques parce qu'on l'interroge mal. Pour comprendre un philosophe, il nous faut, comme le dit Collingwood, considérer à quelle question sa philosophie répond. Faute de considérer l'interrogation qui définit un projet, on méconnaît une philosophie. C'est ce qu'a fait Russell dans sa controverse avec Hegel et les idéalistes anglais. Pour le dire brièvement, Russell s'intéressait à l'analyse du langage abstraction faite de la synthèse de la conscience, alors que dans la dialectique hégélienne, l'analyse et la synthèse vont de pair et se centrent moins sur le langage (*Sprache*) que sur le caractère linguistique (*Sprachlichkeit*) du penser. À cause de

récents articles de Bourgeois (« La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit ») et de HOFFMANN («Hegels Sprachphilosophie») nuancent la radicalité de mon propos. Notons toutefois que les commentaires se centrent le plus souvent sur la *Phénoménologie*, l'Esprit subjectif ou la Realphilosophie d'Iéna, ce qui est naturellement réducteur et ne permet pas de présenter une vue globale des réflexions hégéliennes. Bodammer a dressé un éventail plus exhaustif des différentes vues de Hegel sur le langage (*Hegels Deutung der Sprache*), il est malheureusement incapable d'articuler ces aspects les uns aux autres. Cook, lui, présente les différents aspects selon une liaison généalogique (*Language in the Philosophy of Hegel*), ce qui est intéressant, sa démarche devrait pourtant se compléter par une articulation systématique. Les seules démarches qui se veulent systématiques partent de perspectives trop peu informées (VERNON, *Hegel's Theory of Language*) ou imprégnées de partis pris idéologiques (LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein*).

 $\underline{http://www.revuebaobab.org/images/pdf/baobab006/revue\%20baobab\%20abscons\%20online.pdf}$ 

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> Citons avant tout les commentaires atemporels de ROYCE, J., « Hegel's terminology » in BALDWIN (éd.), *Dictionary of philosophy and psychology*, New York, Mac Millan, 1901 et de KOYRE, A., «Note sur la langue et la terminologie hégélienne», *Revue philosophique de la France et l'étranger*, CXII, 1931.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Sur l'obscurité hégélienne, voir mon article : « L'obscurité philosophique. Étude du cas 'Hegel' », *Revue Baobab*, n°6, Abscons du discours obscur, nov. 2010.

ce hiatus entre son projet et celui de Hegel, Russell, en posant les fondements de la tradition analytique, a installé l'idéalisme et son langage dans un mépris durable <sup>97</sup>.

Le passage de l'analyse de propositions finies à une pragmatique sociale du langage qui s'opère avec des philosophies comme celle de Sellars n'a contribué que récemment à changer la donne. Si le langage reste, suite à ce « pragmatic turn », le point d'Archimède, il n'est plus envisagé sous le même angle d'attaque. Ce n'est qu'à partir de (et grâce à) ce changement d'angle de vue, que Hegel n'apparaît plus comme un paria pour les philosophes analytiques et est réhabilité en partie par un Brandom ou un Mc Dowell. De là, on peut soupçonner que ce qui explique le mépris dont Hegel a fait l'objet dans la philosophie analytique, ainsi que son absence de théorie explicite du langage, tient moins à un désintérêt pour le langage qu'à la spécificité de l'intérêt qu'il porte à ce thème.

La sanction du tribunal de l'histoire n'est donc pas sans appel, l'instruction était insuffisante, on n'a pas cherché le langage là où il se trouvait chez Hegel. On a investigué le corps de sa philosophie en marginalisant ses réflexions sur sa philosophie (correspondance, préfaces, remarques, ...), qui expriment pourtant le sens de sa pratique de la philosophie. Si l'on veut être juste, il faut dire que Hegel s'intéresse beaucoup au langage en tant que forme dans laquelle sa philosophie doit se dire, mais peu comme thème de sa philosophie. C'est dans une perspective pragmatique, plus que sémantique ou syntaxique, que le langage retient son attention.

Cet intérêt pragmatique pour le langage mal entendu par les adeptes de la méthode d'investigation analytique dans sa mouture russellienne explique que le langage soit resté un terrain en friche de la réception de Hegel, mais n'implique pas l'absence d'intérêt de ses considérations. Que Hegel thématise peu « le langage dans sa philosophie » comme le voudrait la tradition analytique, est ainsi compensé par une démarche qui consiste à penser « la philosophie dans le langage » 98.

Voir, à ce sujet, mon article : « Holismus und Atomismus. Die analytische Tradition im Lichte der Hegelschen Philosophie », *Hegel-Jahrbuch*, à paraître en 2012.

L'attention portée au problème du rapport de l'absolu aux formes finies du langage par les commentateurs allemands comme Josef Simon et Werner Marx, ainsi que l'attention portée au discours chez les Français de Kojeve à Lebrun, confirme bien l'idée que l'enjeu pour Hegel est de penser sa philosophie dans le langage. Mais ce que les commentateurs en général omettent de dire, c'est que Hegel est pleinement conscient des difficultés de cette tâche, tant en ce qui concerne l'énonciation, qu'en ce qui concerne la communication de l'absolu, puisqu'il n'hésite pas à doubler la trame de son discours d'«adjonctions extérieures, afin de mieux

Pour comprendre plus précisément cette position de Hegel quant au langage, il faut le resituer dans le contexte de son époque – époque qui par son attention pour le langage annonce le 20<sup>ème</sup> siècle, mais qui s'en différencie aussi par la façon dont elle en vient à aborder cet objet<sup>99</sup>.

#### 2. Hegel dans le contexte de son temps. Penser « la philosophie dans le langage »

À la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, ce sont des évènements politico-culturels – la redécouverte du sanskrit et l'essor des langues nationales – qui suscitent un intérêt majeur pour le langage, lequel s'incarne dans des courants tels que la métacritique (Hamann, Herder<sup>100</sup>), le romantisme (les frères Schlegel) et la linguistique comparée (Humboldt, Bopp). Les réflexions théoriques sur le langage ne sont ainsi que le reflet de l'importance pratique que revêt le langage dans la culture d'alors. Humboldt, qui consacre pour finir sa vie à l'étude des langues, ne le fait que dans le but anthropologique de répondre à la question kantienne : « qu'est-ce que l'homme ? ».

Le langage n'est objet théorique qu'indissociablement du fait qu'il appartient aux manifestations anthropologiques et sociales. C'est d'ailleurs cet ancrage culturel alors prépondérant, dont Kant, contrairement à Herder ou à Fries, veut prémunir le champ transcendantal, qui conduit le philosophe de Königsberg à reléguer la question du langage au champ de son *Anthropologie*.

L'impossibilité revendiquée par Kant dans ses *Prolégomènes* <sup>101</sup> d'opérer une déduction transcendantale de la langue à partir d'un fait de la raison l'expose cependant au

initier le lecteur » (« Lettre à Hinrichs du 7 avril 1821 » in HEGEL, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1963, vol. 2, p. 223 ss).

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Voir à ce sujet les travaux de Lia FORMIGARI, Joachim GESSINGER et Denis THOUARD.

On entend sous ce terme les philosophes, qui à la suite de HAMANN (*Métacritique du purisme de la raison*, livre publié en 1800, mais écrit en 1784) et de HERDER (*Métacritique*, 1799) affirmèrent les limites de la critique kantienne, en affirmant que le projet critique fait l'impasse du caractère langagier de la pensée.

<sup>&</sup>quot;" « Dégager de la connaissance commune les concepts qui ne se fondent pas sur une expérience particulière et qui se trouvent néanmoins dans toute connaissance d'expérience dont ils constituent en quelque sorte la simple forme de liaison n'exigeait pas plus de réflexion ou de pénétration que de dégager, en général, d'une langue, les règles du véritable usage des mots et de réunir ainsi les éléments d'une grammaire (en fait ces deux entreprises sont très proches parentes), sans pouvoir indiquer toutefois la raison pour laquelle chaque langue possède précisément tel caractère formel et non tel autre, encore moins pourquoi on peut en général y trouver tel nombre de ces déterminations formelles, ni plus ni moins. » KANT, I, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (trad. Gibelin), Paris, Vrin, 1968, § 39, p. 99-100.

relativisme linguistique de la métacritique, et met à mal sa prétention scientifique fondée sur le présupposé d'une raison universelle. C'est pourquoi Fichte, outrepassant les limites de la Critique de la raison pure, dans le but pratique de garantir la vitalité du discours kantien, élabore en 1795 une déduction transcendantale du langage<sup>102</sup>. Par là, Fichte sauve la philosophie transcendantale de la métacritique dont on peut penser qu'il avait eu vent dès cette époque<sup>103</sup>. Il reste cependant que, bien qu'il ne soit pas exclu de la sphère du connaître transcendantal, le langage n'apparaît pas comme premier, mais comme un moment du procès réflexif qui implique toujours un élément « translinguistique », à savoir l'acte de réflexion<sup>104</sup>.

Cet élément « translinguistique » qu'est l'acte de réflexion, Hegel le reprend, mais le situe dans la négativité du langage, dans la logique à l'œuvre dans la discursivité du langage. La réflexion n'organise plus extérieurement le langage, comme chez Fichte, ce qui conduisait ce dernier à une tension insoluble entre la vivacité de la parole et la réification du discours, mais l'organise du dedans, plus précisément, ainsi que le montre le début de la Phénoménologie, c'est dans l'instanciation subjective du discours que naît l'écart différentiel entre dire et vouloir dire qui fait de l'homme une conscience pensante<sup>105</sup>.

Le langage, en son essence même, ne signifie plus un moment du penser qui « vise » (à l'instar de Fichte) l'absolu, pas plus qu'il ne « figure esthétiquement » (à l'instar de Schelling) l'absolu<sup>106</sup>. Il n'est ni ce dans quoi on pose subjectivement l'absolu, ni ce dans quoi se dépose objectivement l'absolu, il est ce dans quoi se transpose (übersetzt) l'absolu, il est comme le dit Hegel, avec sa clarté habituelle, « l'invisibilité visible de son essence » 107.

Le langage est ce en quoi l'absolu a lieu, il est son élocution. En donnant mouvement par sa logique à l'économie statique de l'être, Hegel évite la localisation (Schelling) ou le non-lieu perpétuel (Fichte) de l'absolu. Il fait de l'absolu un mouvement qui

HEGEL, *Phénoménologie* (trad. Jarczyk et Labarrière), Paris, Gallimard, « Folio », 2003, p. 315.

 $<sup>^{102}</sup>$  FICHTE, J.G., "Vom der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache" (1795), GA, I, 3, p. 97 ss.

BEISER, F, The Fate of reason. German Philosophy from Kant to Fichte, Harvard University Press, 1987.

Voir à ce propos la critique de HEYSE, K.W.L., System der Sprachwissenschaft (hg. Steinthal), Berlin, 1856.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> Voir AGAMBEN, G, *Le langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, Paris, Bourgois, 1991.

Pour FICHTE, "Sprache, im weiteste Sinne des Worts, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen" (GA, I, 3, p. 97), tandis que, selon la Philosophie de l'art de SCHELLING, le langage est "das entsprechende Symbol der absoluten oder unendlichen Affirmation Gottes" (Philosophie der Kunst, SSW V, p. 483). Voir, à ce propos, mon article : « L'art de la philosophie et la philosophie de l'art. À propos du langage chez Fichte et Schelling ». http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/10-Lejeune-beitrag.pdf

se comprend dans le langage, dans l'élocution. Le mouvement de l'absolu, qui n'est autre que celui de la pensée pour Hegel, est ainsi un mouvement immanent au langage. Comme il l'écrit dans son *Encyclopédie*, « c'est en noms que nous pensons » (§ 459). Cela ne veut certes pas dire que le langage en soi soit la pensée. Mais, en affirmant le caractère corrélatif du penser et du langage, Hegel fait par là même du langage le milieu de son philosopher. Le thème du langage, quasi absent chez Kant, devient donc central chez Hegel.

Mais, dans les faits, il semble que Hegel ait ignoré ce rôle central du langage dans sa philosophie. Selon Theodor Litt<sup>108</sup> et d'autres à sa suite<sup>109</sup>, Hegel aurait assigné une place centrale au langage, mais n'en aurait pas été conscient.

Dans cet ordre d'idée Damjanovic<sup>110</sup> remarque que Hegel, d'une part, ne traite du langage qu'en passant, et que, d'autre part, il développe des dialectiques essentielles, dont l'ancrage n'est pas seulement linguistique (économie, police, ...). De telles critiques ne nous paraissent toutefois pas décisives. D'une part, le fait que le langage soit peu traité explicitement n'implique pas qu'il ait une importance mineure. Hegel, à défaut d'être prolixe, est édifiant quand il parle du langage. L'enthousiasme de ses déclarations compense ainsi leur concision. D'autre part, le fait que les dialectiques qui dynamisent le système ne se réduisent pas au langage ne constitue pas une raison suffisante pour ne pas étudier le langage : un thème peut être prégnant sans pour autant être exclusif.

À défaut d'argument décisif, les sceptiques procèdent alors par rétorsion et constatent qu'il n'y a pas, hormis quelques textes, de théorie explicite du langage chez Hegel. Ce fait, s'il montre l'inexistence d'une théorie analytique du langage développée, n'empêche en rien un « autre » type de préoccupation linguistique chez le philosophe allemand. Il s'agit ainsi, comme on l'a déjà dit, moins pour Hegel de penser le langage dans la philosophie que de penser la philosophie dans le langage<sup>111</sup> - problème qui définit

.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> LITT, T., *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953.

Voir entre autres: SIMON, J., Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart, Kohlhammer, 1966; et LIEBRUCKS, B., Sprache und Bewusstsein, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main, vol 1-10. Du côté francophone, Yvon GAUTHIER pense que la Phénoménologie de l'esprit est une Phénoménologie du langage et que si Hegel en avait été conscient, il aurait troqué le terme d'esprit pour celui de langage (GAUTHIER, Y., L'arc et le cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin, Paris, Desclée de Brouwer, Montréal, Bellarmin, 1969).

Voir Damjanovic, M., « Kann die Sprache im System Hegels die Position des Absoluten einnehmen? », *Hegel-Jahrbuch*, 1971.

La formation du système à léna est coextensive d'une réflexion sur le mode qui convienne à présenter (darstellen) la philosophie. « La cloison entre la terminologie de la philosophie et celle de la conscience

d'ailleurs déjà, comme l'a bien vu Dieter Henrich, le projet fichtéen<sup>112</sup>. En fait, en attribuant au langage le statut d'un médium, Hegel s'interdit de l'étudier pour lui-même au sein du système<sup>113</sup>, mais il se donne la tâche d'écrire son système dans le langage de l'absolu.

L'idée de penser la philosophie dans le langage peut paraître banale, mais elle doit être comprise en un sens fort. Il ne s'agit pas de voir comment on va formuler une pensée déjà formée<sup>114</sup>, mais bien de penser à même le langage, de former sa pensée dans le langage ou encore, si l'on change le point de vue, d' » informer le langage ».

Comme l'a montré Reid<sup>115</sup>, dans le cas de Hegel, il ne s'agit pas seulement de penser dans le langage, mais de penser dans les discours existants. Hegel élabore sa philosophie non sur une observation empirique ou en expérimentant, mais en informant les discours existants. En développant leur logique immanente, il atteint un point où la transposition d'un discours dans un autre est possible. Cela lui permet de rétablir la communication entre les savoirs. La science de la science prend ainsi le caractère concret d'une science des sciences que Hegel nomme *Encyclopédie* et qu'on peut opposer à sa mouture abstraite qu'est la *Wissenschaftlehre* de Fichte. Dans l'*Encyclopédie*, la dialectique se dessine dans et par ses différents dialectes qui attestent de la *Sprachlichkeit* concrète du penser. En montrant comment les dialectes scientifiques se transposent les uns dans les autres, Hegel développe

commune reste encore à percer » (HEGEL, Notes et fragments (léna 1803-1806) (trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervégan, Labarrière, Lacroix, Lécrivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus), Paris, Aubier, 1991, p 79.) « Luther a fait parler la Bible en Allemand, vous Homère, [...] je voudrais pour ma part tenter d'apprendre à faire parler allemand la philosophie ». (HEGEL, Briefe, Meiner, Hamburg, 1952, vol I, p. 99, Brief an Voss (1805)). De même que Luther n'aurait pu accomplir sa Réforme sans traduire la Bible en allemand (HEGEL, Werke 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp, p. 52), la nouveauté philosophique de Hegel est indissociable d'un travail dans la langue : la philosophie doit se dire dans le langage naturel, à défaut de quoi elle ne se réalise pas, elle ne peut faire tenir ensemble sa lettre et son esprit.

HENRICH, D., "Philosophie in der Sprache", *Information Philosophie*, 2007. Voir aussi ZAHN, M., "Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftlehre". In HAMMACHER, K., (ed.), *Der transzendentale Gedanke*, Hamburg, Meiner, 1981.

Adorno dit que le langage est dissout dans le système. Adorno, "Skoteinos oder wie zu lesen sei" in *Trois études sur Hegel* (trad. Collège de philosophie), Paris, Payot, 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Ce qui est encore le cas chez Kant. Comme le montre Dimitrios Markis, la place du langage chez Kant – son exclusion de la sphère de la raison pure – procède d'une longue tradition de préjugés, plus précisément un platonisme des idées, selon lequel le langage serait seulement une copie sensible des pensées. Voir Markis, D., "Das Problem der Sprache bei Kant", in *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus*, hg. von Scheer, Brigitte und Wohlfart, Günther, Würzburg, 1982. Voir aussi VILLERS, J., *Kant und das Problem der Sprache. Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Tranzendentalphilosophie*, Konstanz, 1997.

REID, J., *Real Words: Language and System in Hegel*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

la pensée au-delà de toute référence finie et en fait le nœud de l'autoréférence<sup>116</sup> d'une expérience du sens. C'est cette autoréférentialité de l'expérience que Hegel nomme savoir absolu et c'est elle qui définit la nouvelle sémantique que Hegel entend laisser transparaître dans son discours – nouvelle sémantique, qui rompant avec la conception du vrai comme « adaequatio rei et intellectus » et avec la référentialité comme base sémantique, se définit comme autodétermination, égalité à soi du concept (*Enc.* §24, add. 2). En d'autres termes, et plus simplement, la tâche absolue de la philosophie – « penser » les pensées – ne signifie pas seulement le fait de répéter ou de juxtaposer des pensées référentielles toutes faites, mais signifie au contraire l'action de les produire à partir du centre de leur autoréférence, ce qui implique de développer l'auto-poïèse des concepts à même la « *Sprachlichkeit* » de la pensée – tâche qu'entend endosser le projet idéaliste de penser « la philosophie dans le langage » – qui chez Hegel prend la figure concrète d'un « philosopher dans les discours ».

٠

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> Sur l'idée d'auto-référence chez Hegel, on consultera LIVET, P., « Réflexions et extériorité dans la logique de Hegel », *Archives de Philosophie*, 1984 et mon article « Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance », *Revue Mosaïque*, n°4, 2010. <a href="http://revuemosaique.net/wordpress/wp-content/uploads/2010/06/MOSAIQUE-4.4\_LEJEUNE.pdf">http://revuemosaique.net/wordpress/wp-content/uploads/2010/06/MOSAIQUE-4.4\_LEJEUNE.pdf</a>

### **Élodie Djordjevic**

Université Paris I Panthéon-Sorbonne et Université Paris II Panthéon-Assas

# « Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions » Remarques sur la détermination et les raisons des limites du point de vue moral dans la conception hégélienne de l'évaluation de l'action

Parce qu'il exige en quelque façon de poser que le monde n'est pas comme il doit être, parce qu'il présuppose une distinction entre ce qui est et ce qui doit être, entre le *Sein* et le *Sollen*, le point de vue de l'action se présente d'abord, chez Hegel, comme point de vue de la volonté finie, qu'il désigne encore comme point de vue de la moralité. C'est ainsi, tout "naturellement", que l'action trouve, dans les *Principes de la philosophie du droit*, son lieu d'analyse privilégié dans la section « Moralité ». La condition de l'action, en effet, est que la différence entre subjectivité (du but, contenu de la volonté) et objectivité (du monde, de l'être-là) n'est jamais comblée — différence d'où naît précisément l'intérêt à agir, intérêt sans lequel aucune action n'est concevable — et cette différence, qui se laisse en même temps saisir comme différence entre l'» intérieur » et l' « extérieur », est caractéristique du point de vue de la moralité.

Pourtant, si c'est bien dans la moralité qu'est analysé le rapport du sujet aux normes de son agir, ce n'est pourtant pas le point de vue moral qui permet de livrer, en dernière instance, les normes véritables de l'action, c'est-à-dire le critère permettant de juger véritablement de la valeur de celles-ci : la moralité ne saurait, pour Hegel, être le dernier mot de l'évaluation. Ce n'est pas à dire que la philosophie hégélienne implique la réfutation, comme irrationnelle ou illégitime, de *tout* jugement de valeur : il y a des évaluations chez Hegel qui ne se confondent pas avec de purs jugements de fait ou encore ne sont pas réductibles à l'approbation de ce qui, dans les faits, l'emportent, faisant par là de la réussite la seule sanction de ce qui est juste et bon. Ces évaluations, cependant, ne sauraient non plus s'identifier à des jugements de valeur effectués à l'aune d'un devoir-être « abstrait », tels que se déterminent pour lui, en dernière instance, les jugements moraux.

Toutes les actions ne se valent certes pas, ou plutôt, certaines ont de la valeur et d'autres n'en ont pas. Plus encore, parce que le sujet n'est rien d'autre que « la série de ses actions »<sup>117</sup>, l'évaluation de l'un et de l'autre sont strictement corrélatives : « [les actions du sujet] sont-elles une série de productions sans valeur, la subjectivité du vouloir est elle aussi sans valeur ; la série [des] actes [du sujet] est-elle au contraire de nature substantielle, la volonté interne de l'individu l'est aussi ». Cependant, comment déterminer une « série d'actions » comme étant de « nature substantielle » ? Si c'est bien une telle « nature » qui confère de la valeur aux actions (et par-là même au sujet qui les porte et qui ne fait qu'un avec la « série » qu'elles constituent), une telle détermination ne peut être tenue du strict point de vue « moral », ni même, peut-être, dans le seul cadre de l'analyse de l'esprit objectif tel qu'il se détermine, dans sa concrétude, comme éthicité.

Or, nous visons ici précisément à l'exposition de certains aspects de la conception hégélienne de l'action et de la manière dont, à partir d'elle, se pose la question de l'évaluation de l'action. Plus avant, nous voudrions expliciter l'identification, posée par Hegel au paragraphe 124 des Principes de la philosophie du droit, entre le sujet et « la série de ses actions » et, par là même, mettre en lumière les limites et les raisons des limites du point de vue moral s'agissant du jugement et de l'évaluation de l'action. Il ne saurait bien entendu être question ici de donner le fin mot de la question de l'évaluation de l'action chez Hegel, mais, en limitant notre propos à sa conception de l'appréhension morale de l'action, d'exposer brièvement en quoi et pourquoi le jugement strictement moral porté sur l'action ne saurait passer pour le jugement évaluateur le plus légitime et, à plus fortes raisons, pour le point de vue ultime d'après lequel les actions trouveraient à être jugées pleinement et véritablement. Ou encore, nous voudrions montrer pourquoi, ce point de vue est, relativement au sujet fini en tant que fini et à la structure de l'action elle-même, nécessaire, dans le même temps qu'il se manifeste comme insuffisant : pourquoi, tout à la fois, le jugement moral porté sur l'action est, d'une certaine manière, inévitable (en ce sens aussi que nous ne cessons de porter des jugements « moraux », tant sur les actions que sur ce que

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 124, p. 221 (toutes les références aux *Principes de la philosophie du droit* sont ici données dans la traduction de Jean-François Kervégan, Paris, Puf, 2003).

Hegel désigne comme le « monde éthique »), dans le même temps que cette évaluation morale ne peut et ne saurait passer pour le dernier mot de l'évaluation <sup>118</sup>.

Nous reviendrons d'abord sur la détermination générale de l'action telle que celle-ci est analysée dans la deuxième section des *Principes de la philosophie du droit* et que lui est essentiellement et nécessairement corrélée, s'agissant du jugement, la position de l'alternative entre conséquentialisme et intentionnalisme. Ce sont ensuite les limites et apories du point de vue moral relativement à la problématique détermination de sa norme, ainsi que les dérives auxquelles donnent nécessairement lieu le point de vue moral lorsqu'il est absolutisé, qui seront examinées. Il s'agira finalement de donner quelques éléments permettant de pointer la distinction entre évaluation morale et évaluation proprement rationnelle (et véritable) de l'action – et plus particulièrement de l'action en tant qu'action "historique" – en revenant sur l'affirmation hégélienne de l'identité du sujet à la « série de ses actions ».

# I. Détermination générale de l'action et position de l'alternative (morale) entre conséquentialisme et intentionnalisme

#### La corrélation essentielle entre la détermination de l'action et du sujet

L'action, affirme Hegel, est « expression-extérieure de la volonté en tant que subjective ou morale », et « c'est seulement l'expression-extérieure de la volonté morale qui

Parce qu'elle est centrée sur la question de l'évaluation, l'appréhension que nous tentons ici du problème de l'intérieur et de l'extérieur appelé par la détermination de l'action se distingue de la démarche de Robert P. Pippin dans son article « La Théorie hégélienne de l'agentivité – Le problème de l'intérieur et de l'extérieur » in Hegel pragmatiste?, Philosophie n° 99, Paris, Éditions de Minuit, Automne 2008, numéro coordonné par J.-M. BUEE, E. RENAULT, O. TINLAND et D. WITTMANN, p. 96-120. Quand, en effet, Pippin cherche plus particulièrement à expliciter le rapport de ce qu'il désigne comme la « théorie hégélienne de l'agentivité » à la « socialité » (c'est-à-dire lien existant, chez Hegel, entre, d'une part l'affirmation d'une relation essentielle de l'action à la relation à soi et, d'autre part, le rôle joué par les autres, par le « monde social » jusque dans la description adéquate de l'action elle-même – question à l'aune de laquelle est ainsi interrogé le statut de l'intention et du rapport intérieur/extérieur), c'est plus thématiquement et directement les conséquences de ce problème intérieur/extérieur relativement à la question de l'évaluation de l'action qui nous intéresse ici : il s'agit ici plus proprement de comprendre et de donner quelques éléments permettant de mettre au jour comment, chez Hegel, le problème de l'évaluation de l'action peut être posé de manière idoine et légitime et pourquoi, à cet égard, le point de vue moral doit être considéré comme insuffisant, dans le même temps qu'il ne peut pas ne pas se poser.

est *action* »<sup>119</sup>. La compréhension de l'action renvoie ainsi à l'intelligence de ce qu'est la volonté subjective, volonté dont l'action n'est jamais que l'extériorisation. Or, ce qui caractérise le sujet est l'acte de se poser et de se déterminer par lui-même<sup>120</sup>. L'action est ainsi l'activité d'un sujet en tant qu'il s'autodétermine, et seule l'activité d'un sujet qui s'autodétermine peut à bon droit être considérée comme action. Le sujet est la personne<sup>121</sup> en tant qu'elle s'intériorise à partir de l'extériorité de la Chose immédiate dans laquelle la volonté trouve son être-là dans le moment du droit abstrait : il est la personne qui se sait en tant que personne et volonté qui trouve son être-là en elle-même, est pure détermination de soi par soi, « l'extériorité [étant] posée comme indifférente »<sup>122</sup>.

Et si la volonté dont l'action est l'extériorisation peut indifféremment être désignée comme « subjective » ou comme « morale », c'est parce que « moral » doit être entendu en un sens large : il désigne d'abord et avant tout cette déterminité de la volonté par laquelle elle est réflexion infinie au-dedans de soi et trouve son être-là dans le sujet particulier en tant qu'il est « acte-d'autodétermination infini »<sup>123</sup>. Le point de vue moral « comprend par suite le propos et l'intention [qui ne sont pas directement caractérisés "moralement" selon l'acception courante du terme, c'est-à-dire en terme de Bien et de Mal], ainsi que ce qui est moralement mauvais »<sup>124</sup>.

Cependant, dans le même temps qu'elle est autodétermination infinie, la subjectivité en cause dans la moralité est "encore" « autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même seulement » <sup>125</sup> : elle se pose comme distincte de l'objectivité qui est

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, § 113 et Remarque, op. cit., p. 212.

Une telle caractérisation du sujet fait manifestement écho à la philosophie pratique kantienne, et plus précisément, au concept "positif" de la liberté en tant qu'il désigne la capacité de la raison pure à être par ellemême pratique, autonomie. Dans son usage pratique, la raison pure est tout entière spontanéité (ce pourquoi, d'ailleurs, parler de raison pure pratique tient en quelque sorte du pléonasme : le pouvoir pratique de la raison ne suppose pas de réceptivité et la raison n'est pratique que lorsqu'elle est pure — Kant explique les raisons de cette dissymétrie entre les deux premières *Critiques* dès la Préface de la *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris, GF, 2003, p. 89 sq.).

La personne est la volonté dans la déterminité de l'universalité immédiate et abstraite, l'universalité "abstraction faite" des différences. Au contraire, dans la moralité, « la subjectivité constitue désormais la déterminité du concept », mais la subjectivité en tant qu'elle est "encore" distincte du concept (*Principes de la philosophie du droit*, § 106, *op. cit.*, p. 208).

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 33 Zusatz.

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> *Ibid.*, § 108, p. 209.

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques III, op. cit., Remarque du § 503, p. 294.

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 138, p. 233.

tout à la fois pour elle l'objectivité de la volonté en soi et pour soi, du concept, que l'objectivité comme être-là immédiat du monde en tant qu'ils sont tous posés par elle comme différents d'elle et lui faisant face. Si elle est détermination infinie, par le sujet, du contenu de son vouloir et des normes de son agir, la volonté subjective est dans le même temps volonté finie dans la mesure où elle se rapporte à un autre, et à un autre qui « est double : d'une part, le substantiel du concept et d'autre part l'être-là extérieur » <sup>126</sup>. Ainsi, la volonté subjective, en tant que distincte du concept est volonté *particulière* et *bornée*, et, en tant qu'elle se rapporte au monde comme à un donné extérieur, elle est dans la forme de la conscience, elle contient en elle l'opposition première de la subjectivité et de l'objectivité, de l'intérieur et de l'extérieur. De la sorte, le point de vue moral est « de manière générale le point de vue de la *différence*, de la *finité* et du *phénomène* de la volonté » <sup>127</sup>.

Se déterminant, se particularisant elle-même au-dedans d'elle-même et par distinction d'avec l'extériorité, la volonté subjective est par là même position de sa limite. Elle se donne un contenu qui est être-nié de son autre, "circonscrit" ce qu'elle est, et se détermine elle-même d'abord comme négation de cet être-autre — telle est la première négation de la volonté en tant qu'elle se "définit" elle-même par distinction de ce qu'elle n'est pas<sup>128</sup>. Mais, parce que la volonté est réflexion infinie au-dedans de soi, la limite est pour la volonté elle-même : elle se rapporte elle-même au contenu qu'elle se donne et qui la limite. Ainsi, de la volonté subjective, il ne faut pas dire qu'elle est *limitée*, mais proprement bornée. Or, la borne appelle immédiatement sa propre transgression, elle est immédiatement injonction à son propre outrepassement, devoir-être<sup>129</sup>, et l'action n'est rien d'autre que l'activité par laquelle la volonté subjective cherche à abroger cette borne,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> *Ibid.*, § 108, Zusatz.

l'essence est intériorisation à partir de l'extériorité de l'être, le phénomène est l'immédiat de l'essence, son extériorisation à partir de l'immédiat qu'elle est. De plus, les catégories d'intérieur et d'extérieur sont d'une extrême importance dans le procès et dans l'intelligence de ce qu'est le concept puisque le "dépassement" de leur opposition (dernier moment du phénomène, « La Relation essentielle ») est ce qui détermine le phénomène comme effectivité, dernier moment de la Logique objective.

Voir HEGEL, Science de la logique I, op. cit., p. 99 : « Quelque chose est ce qu'il est seulement dans sa limite ». C'est le propre de l'être fini que de se rapporter à lui par le rapport négatif à ce qu'il n'est pas, et la limite est comme l'"enclos" à l'intérieur duquel quelque chose est seulement et essentiellement ce qu'il est.

Borne et devoir-être sont effet inséparables, il y a devoir-être dans la mesure où il y a borne, et la borne implique elle-même son propre outrepassement, devoir-être. Nous ne pouvons nous attarder ici sur ces catégories de l'être-là qui sont cependant fondamentales dans la compréhension de l'action en tant qu'activité d'un sujet fini.

« *activité* de transposer ce contenu de la subjectivité dans l'objectivité en général, dans l'*être-là* immédiat »<sup>130</sup>. En ce sens, l'action n'est donc pas rattachée au sujet comme à sa cause, elle n'est pas non comme un attribut relié au sujet comme à sa substance, mais elle est proprement ce qui *exprime* la volonté subjective, l'extériorisation du sujet en tant qu'individu particulier conscient de soi et qui détermine le contenu de son vouloir en étant tout à la fois aux prises avec un monde et en relation avec les actions d'autres sujets.

Dans la moralité, ce sera moins le "résultat" de cette transposition, ce qui est "fait", que la reconnaissance par la subjectivité de ses actions comme siennes et l'orientation de son agir selon des fins<sup>131</sup> qu'elle se prescrit elle-même. Ainsi, « le point de vue moral est, dans sa figure, le *droit de la volonté subjective*. D'après ce droit la volonté ne *reconnaît* et n'*est* quelque chose que dans la mesure où il est *sien*, où elle y est pour elle-même comme terme-subjectif » <sup>132</sup>. Dans cette détermination se manifeste aussi bien la force et l'importance du point de vue moral comme moment de « la pure autodétermination inconditionnée de la volonté » <sup>133</sup> que ses limites propres.

Ainsi se laissent saisir maintenant plus avant les déterminations de l'action telles qu'elles sont énoncées par Hegel dans le § 113 :

a) elle est, dans son extériorité, sue par moi comme mienne, b) elle est la relation essentielle au concept en tant que devoir-être, et g) elle est la relation essentielle à la volonté d'autrui<sup>134</sup>.

# Les conséquences et l'intention : la question du jugement moral de l'action

De la détermination de l'action comme expression-extérieure de la volonté subjective découlent la nature et la modalité du jugement moral, ainsi que les conditions d'imputation de l'action au point de vue moral. Je suis responsable, dans mon fait, de tout

\_

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 109, p. 210.

La fin n'est rien d'autre que le contenu comme contenu de la volonté auquel elle se rapporte. Voir HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 9, *op. cit.*, p. 125 : elle est « pour part une fin intérieure ou subjective dans le vouloir représentant, pour part une fin exécutée, effectuée par la médiation de l'activité qui transpose le subjectif dans l'objectivité [*i.e.* l'action] ».

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, § 107, op. cit., p. 209.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> *Ibid.*, Remarque du § 135, p. 230.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> *Ibid.*, § 113, *op. cit.*, p. 212.

ce que j'ai voulu, de tout ce qui est manifestation de mon vouloir dans la transformation de l'être-là immédiat. Ou plutôt, seul ce qui est une telle manifestation, ce que je peux reconnaître comme *ma* fin dans la transformation de l'être-là immédiat peut m'être imputé.

Or, je ne peux d'abord vouloir que ce que je sais : si mon action vise bien à une certaine transformation de l'être-là immédiat et que cette transformation (même la plus superficielle) s'accompagne des conséquences les plus imprévisibles, je ne peux être tenu pour responsable de ces conséquences auxquelles je ne pouvais absolument pas m'attendre et qui ne sont en rien contenues dans ce que je visais, dans mon propos (quand bien même elles résultent effectivement de l'acte). De la même manière, « la représentation des circonstances », la connaissance des circonstances particulières dans lesquelles prend place mon agir, est de toute importance pour déterminer ce qui est de mon fait et peut donc m'être imputé, ce dont je suis moralement responsable : pour déterminer, ce qui, dans l'acte, est mon action. C'est là le « droit du savoir » qui est « droit de la volonté de ne reconnaître dans son acte comme étant son action que ce qu'elle sait, dans la fin qui est sienne, des présuppositions de l'acte, et de n'avoir de responsabilité-morale qu'à cet égard, c'est son droit de ne reconnaître comme sien que ce qui, dans cet acte, résidait dans son propos »<sup>135</sup>.

Cette distinction entre acte et action (*Tat* et *Handlung*) est révélatrice de la nature de l'action dans le même temps qu'elle suppose la reconnaissance, caractéristique de la modernité, de la volonté subjective et de ses droits : l'action à proprement parler, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue de l'acte, ne trouve sa place et ses droits que dans le monde moderne où est reconnu ce moment d'autodétermination infinie de la volonté qui détermine essentiellement l'action, en quoi elle consiste et qu'elle manifeste. En effet, « la conscience de soi *héroïque* [...] n'a pas progressé, à partir de sa massivité, jusqu'à la réflexion de la différence entre *acte* et *action*, entre le donné extérieur et le propos et le savoir des circonstances, de même qu'elle n'a pas encore progressé jusqu'à l'émiettement des circonstances, mais prend en charge la responsabilité-morale dans toute l'étendue de

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 117, *op. cit.*, p. 215. Le propos (*der Vorsatz*) est la visée de telle action singulière, ce que je me "propose" d'accomplir à travers telle action déterminée. Il diffère de l'intention (*die Absicht*) en ce que celle-ci, par distinction d'avec celui-là, contient une dimension d'universalité: l'intention désigne, non pas seulement ce que vise ici et maintenant telle action singulière, mais l'aspect universel que contient tout propos en tant qu'il procède d'un être pensant.

l'acte »<sup>136</sup>. Ainsi Œdipe se reconnaît-il immédiatement coupable d'inceste et de parricide et n'argue-t-il pas de son ignorance des circonstances particulières : il s'attribue comme *sien* ce qui, dans l'objectivité de la fin, n'appartient pourtant pas à son vouloir à titre de propos<sup>137</sup>. Pourtant, le partage entre conséquences nécessaires et conséquences contingentes de l'action est, à même la finité de l'être-là dans laquelle l'action prend place, toujours difficile à faire. Non pas en raison de quelque limite de la connaissance, mais parce que l'action, comme activité d'un sujet fini auquel fait face un monde présupposé, fait fond sur une contingence irréductible et produit elle-même de la contingence.

De la sorte, les conséquences, du point de vue moral, ne peuvent servir à juger ou à évaluer l'action, puisque les "effets" de l'action dans l'objectivité sont pris dans un réseau de causalité qui échappe nécessairement en partie à l'agent, ou, du moins, est toujours susceptible de lui échapper 138. Parce que l'action est toujours prise dans un réseau de causalité qui échappe en partie à l'agent, elle ne peut, du point de vue moral, être identifiée à ses conséquences, de telle sorte que celles-ci ne peuvent être ce sur quoi la volonté subjective dont l'action est l'expression peut être jugée. Cependant, là ne se manifeste aussi que la finitude dans laquelle est pris ce point de vue et en quoi il consiste puisque :

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> *Ibid.*, Remarque du § 118, *op. cit.*, p. 216.

Voir HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 117, Zusatz : « Œdipe, qui a tué son père sans le savoir, ne peut être accusé de parricide ». Les Cours d'esthétique sont encore très explicites sur cette distinction entre le point de vue moderne, proprement moral, et le point de vue du « héros » qui se caractérise par l'assomption, par celui-ci, de toutes les conséquences, par la volonté de l'individu héroïque à « intégrer complètement en soi ce qui a été accompli ». Au contraire, « si le contenu des circonstances est d'une autre nature [que celles qu'il a connues], et si dans cette mesure l'objectivité comporte d'autres déterminations que celles qui sont entrées dans la conscience de celui qui a agi, alors l'homme d'aujourd'hui ne prend pas sous sa responsabilité toute l'étendue de son acte, mais rejette loin de lui cette partie de son action qui, par ignorance ou mécompréhension des circonstances, est devenue elle-même autre que ce qu'elle était dans la volonté, et il ne met à son propre compte que ce qu'il a fait en connaissance de cause et qu'il avait intentionnellement projeté de faire au vu de cette même connaissance. Or le personnage héroïque ne fait pas cette distinction, mais répond, avec toute son individualité, du tout de son action ». Ainsi, « notre manière de voir les choses est, sous ce rapport dans la mesure où le côté subjectif de la connaissance des circonstances et de l'intime certitude du bien, tout comme celui de l'intention intérieure accompagnant l'action, constitue un moment capital de la dimension morale » (Cours d'esthétique I, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995, p. 251 et 252).

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> Sur cet aspect non conséquencialiste du jugement moral de l'action, Hegel rejoint encore une fois Kant. Cela ne signifie évidemment pourtant pas, pour l'un comme pour l'autre, qu'il faut se moquer de ce qui advient et que cela n'a rien à voir avec l'action elle-même. Mais, les conséquences, comme telles, ne peuvent déterminer la valeur proprement morale de l'action.

Le principe : dans les actions, mépriser les conséquences, et l'autre principe : porter un jugement sur les actions à partir de leurs conséquences et faire de celles-ci l'étalon de ce qui est droit et bon, — l'un et l'autre sont également de l'entendement abstrait <sup>139</sup>.

En effet, des conséquences, il faut dire qu'elles sont « la configuration *immanente* propre de l'action, manifestent seulement sa nature et ne sont rien d'autre qu'elle-même », mais, dans le même temps, il est vrai qu'il tient au développement même de la contradiction du fini que, dans l'être-là, la nécessité se renverse en contingence et la contingence en nécessité, de telle sorte que les conséquences les plus inattendues puissent suivre de l'action, en dehors de toute prévision possible de l'agent. De la sorte aussi, « agir veut dire, selon cet aspect, *se livrer à cette loi* » et il n'est pas d'action qui puisse y échapper.

Aussi l'évaluation morale ne peut-elle être faite à l'aune du pôle strictement objectif de l'action (c'est-à-dire sur ces conséquences, son "résultat" en tant que ce qui est "produit" dans le monde du fait de cette action). Pour autant, elle ne peut non plus légitimement s'identifier à son pôle purement subjectif. La précarité du point de vue moral se manifeste ainsi d'abord en cela que l'on ne peut, de ce point de vue et ce de manière constitutive, juger l'action ni véritablement sur ses conséquences, ni non plus sur les intentions qui en sont subjectivement à l'origine, tout autant que, en retour, on ne peut complètement éluder tout à fait ni l'une ni l'autre face pour juger de l'action. De la sorte, il semble qu'aucun jugement, aucune évaluation véritablement satisfaisants sur l'action ne puissent être faits de ce point de vue. Cela tient encore à la précarité de la norme à laquelle le point de vue moral, comme point de vue de la différence, peut seulement parvenir. Quelle est-elle ?

II. Limites et apories du point de vue moral : le problème de la norme morale et les dérives du subjectivisme moral

\_

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, remarque du § 117, op. cit., p. 216.

# La problématique norme morale

Si le point de vue moral révèle ainsi sa précarité s'agissant de la question du jugement de l'action, de celle de savoir ce qui, proprement, dans l'action doit être jugé, les difficultés de l'évaluation morale en tant qu'elle repose sur une opposition ferme entre l'intérieur et l'extérieur sont aussi essentiellement liées à la fragilité de la norme morale ellemême : à la détermination problématique de la norme morale en tant qu'elle doit régler la conduite du sujet.

Le point de vue moral se caractérise, nous l'avons dit, par l'absence d'instance normative extérieure au sujet : il est autodétermination, par le sujet, des normes de son agir. Dès lors, comment cette norme ne sera-t-elle pas, précisément, seulement subjective, comment pourra-t-elle prétendre à une valeur véritablement universelle et substantielle ? Comment le sujet fini peut-il, de son propre fond, déterminer ce « substantiel » dont on a vu que de sa conformité à lui dépendait la valeur de la subjectivité du vouloir lui-même ? Il ne le peut pas et si Hegel affirme avec insistance que la satisfaction de la particularité du sujet, la satisfaction subjective, est un droit dont la reconnaissance est fondamentale et caractéristique du monde moderne, celle-ci, parce qu'elle relève encore de la naturalité, vise le bien-être et l'intérêt du sujet dans ce qu'il a de particulier — qu'elle est satisfaction des « fins de la finité en général » 140 —, ne saurait pourtant être érigée en norme ultime de l'action, et ce du point de vue moral lui-même. Si l'intérêt qu'a pour moi l'action réside bien aussi dans la satisfaction qu'elle me procure et en cela qu'elle participe de la poursuite de mon bien-être, un tel critère, précisément parce qu'il relève de la particularité et de la naturalité du sujet comme sujet fini, ne détermine que la valeur strictement subjective de l'action. Or, la valeur strictement subjective ne peut, comme telle, être norme ultime de la valeur (tout court) de l'action : il se peut bien qu'une action réponde à un intérêt subjectif et que, pour autant, elle soit, du point de vue « substantiel », tout à fait dépourvue de valeur — elle ne fait alors que manifester la nullité du sujet qui en est l'agent, de la volonté subjective dont elle est l'expression-extérieure.

Il ne s'agit pourtant pas de dire, nous l'avons vu, que l'action bonne n'est en rien déterminée par la valeur subjective qu'elle a pour un sujet particulier, ou encore qu'une

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> *Ibid.*, § 123, *op. cit.*, p. 220.

action ne peut être dite bonne que parce qu'elle est accomplie sans intérêt subjectif aucun : là n'est que le point de vue d'une « moralité morte, voire trop souvent hypocrite » qui se déchaîne contre l'aspect particulier qu'a nécessairement toute action pour la prétendre mauvaise<sup>141</sup>. Nulle question d'affirmer ici, qu'il "faut souffrir pour être bon" et revenir sur le « droit du sujet à trouver sa satisfaction dans l'action » 142 dans la mesure, où, précisément, l'intérêt subjectif est aussi ce par quoi quelque chose d'effectif peut seulement se produire. Dès lors, le principe de la particularité ne préjuge, ni dans un sens ni dans l'autre, du caractère bon ou mauvais de mon action. Mais il faut pourtant le rappeler à cela qu'il ne peut entrer en contradiction avec ce qui fait de lui un droit puisque, « de manière générale, ma particularité, tout comme celle d'autrui, n'est un droit que dans la mesure où je suis un être-libre » 143. La norme véritable de l'action ne peut être que le Bien, en tant qu'il ne se tient nullement dans un rapport d'exclusion avec le « droit de la particularité du sujet », mais est « l'idée en tant qu'unité du concept de la volonté et de la volonté particulière » 144 et la volonté subjective, qui est comme le sujet particulier, « n'a de valeur et de dignité que dans la mesure où elle lui est conforme dans son intention et son discernement » 145. Plus encore, si le pouvoir de discerner ce qui est bon manifeste la force et la valeur de la volonté subjective, ce droit au discernement ne peut porter « aucun préjudice au droit de l'objectivité », d'ailleurs, « qui veut agir en cette effectivité s'est en cela même soumis à ses lois et a reconnu le droit de l'objectivité » 146 : l'action véritable n'est elle-même possible que par cette reconnaissance. Seulement, du point de vue moral, le Bien n'est encore que

Voir HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* III, Remarque du § 474, *op. cit.*, p. 272. Remarquons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas là d'une objection à Kant. Pour ce dernier, l'action peut être dite morale si et seulement si (c'est là une condition nécessaire et suffisante) la représentation de la loi est le principe déterminant de la volonté, ce qui n'exclut pas la poursuite de mon bien-être, seulement celle-ci ne peut être le principe déterminant de mon action (si toutefois celle-ci prétend à être qualifiée de morale).

Principes de la philosophie du droit, § 121, op. cit., p. 219.

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> *Ibid.*, § 126, *op. cit.*, p. 222. Aussi est-il fallacieux et inadmissible de justifier par la moralité des intentions des actions contraires au droit : parce que la particularité des sujets ne se voit reconnue de droit que pour autant qu'ils participent de la véritable nature de l'esprit et, de la sorte, s'extirpent à la naturalité de leurs besoins et de leurs penchants, une action visant mon bien-être ou celui d'autrui « ne peut justifier aucune action contraire au droit » (*Ibid.*, p. 223). C'est que « le bien-être n'est pas un Bien en l'absence de droit », et, réciproquement, « le droit n'est pas le Bien en l'absence de bien-être » (§130, p. 226) : l'adage est donc faux qui réclame la fin du monde pourvu que justice soit faite.

<sup>&</sup>lt;sup>144</sup> *Ibid.*, § 129, *op. cit.*, p. 225.

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> *Ibid.*, § 131, *op. cit.*, p. 226.

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> Ibid., Remarque du § 132, p. 227-228.

comme Bien abstrait, n'a pas de contenu déterminé et la volonté subjective se tient seulement en rapport avec lui comme quelque chose qui doit être, dont elle doit faire sa fin et qu'elle doit accomplir sans être à même, de son propre fonds, de le déterminer. La conscience morale formelle ne peut tirer, chez elle-même, les principes stables de son agir et qui puissent être posés comme valant en soi et pour soi. Reléguée à elle-même, la volonté subjective ne peut déterminer le Bien que comme son devoir, comme ce à quoi elle a obligation, sans que l'obligation elle-même — en tant qu'elle est seulement le Bien dans « la détermination de l'essentialité abstraite universelle » 147 —, ne puisse permettre une détermination du contenu et de la fin — détermination pourtant exigée par l'agir en général. Là se tient pour Hegel le point de vue kantien, et s'il faut reconnaître à Kant le grand mérite, par la mise au jour l'» autonomie infinie » de la volonté, d'avoir donné à la connaissance de celle-ci « son fondement et son point de départ solides » 148, il faut tout autant affirmer que, à s'en tenir à ce seul point de vue sans reconnaître que la volonté ne peut recevoir son contenu et ses principes stables que des « déterminations et des obligations objectives pour soi »<sup>149</sup>, le principe de l'autonomie lui-même ne se réduit plus qu'à un « formalisme vide » et la science morale à un vain discours sur « l'obligation pour l'obligation ». Du point de vue moral, « aucune doctrine immanente des obligations n'est possible » et le principe de non contradiction sur quoi repose la conception kantienne de la moralité suppose lui-même un tel contenu par quoi il pourrait y avoir contradiction ou non contradiction 150.

La conscience morale ne se suffit pas à elle-même mais suppose, pour s'accomplir et être effective, le plan concret de l'éthicité par lequel seul, elle peut, tout à la fois, recevoir un contenu et le terrain de son effectuation : rendre honneur à l'autonomie de la volonté telle que Kant l'a mise au jour ne peut se faire que par la pensée de l'éthicité où celle-ci peut seulement trouver son plein épanouissement. En l'absence de la reconnaissance du « droit de l'objectivité », c'est-à-dire de cela que le monde a aussi son droit et qu'elle ne peut avoir de contenu et des principes stables qu'à même l'objectivité, dans les déterminations et les obligations objectives pour soi, la conscience morale ne peut, au mieux, que sombrer dans

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> *Ibid.*, § 133, *op. cit.*, p. 229.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> *Ibid.*, Remarque du § 135, p. 230.

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> *Ibid.*, § 137, *op. cit.*, p. 232.

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> *Ibid.*, Remarque du § 135, p. 230-231.

un formalisme vide où son pouvoir d'autodétermination se trouve quelque peu dévalué, ou bien — et tel est le pire, le renversement de la moralité comme tel —, en absolutisant ce moment pourtant abstrait de l'autodétermination subjective au mépris de ce qui est objectivement valable, « prendre pour principe la particularité propre élevée au-dessus de l'universel »<sup>151</sup> — là est le point où la moralité se renverse en son contraire et où entrent en scène les figures du « subjectivisme moral ». Ou encore, à se maintenir de la sorte dans l'opposition à l'objectivité et dans le point de vue de la scission entre intériorité et extériorité, la conscience morale n'a alors de la moralité véritable que la forme, c'est-à-dire la subjectivité comme « autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même seulement » 152. Elle est alors susceptible, en l'absence de principe stable par lequel son contenu puisse recevoir une détermination universelle, de rester lettre morte comme de dégénérer en agir méchant. Dès lors, la moralité elle-même appelle, pour son effectuation, le passage à son plan concret, celui par lequel elle peut avoir un contenu déterminé: l'éthicité. Nous ne pouvons ici nous attarder plus avant sur la détermination précise de ce plan « concret » de l'esprit objectif qu'est l'éthicité, dans le rapport qu'il entretient à la question des normes de l'action<sup>153</sup> : il s'agit, de manière plus circonscrite, de souligner les raisons de l'insuffisance et les "dérives" possibles d'une appréhension purement morale des normes. Ces dérives sont le fait d'une absolutisation de ce point de vue et elles se manifestent pleinement dans les figures du subjectivisme moral auxquelles la remarque du pénultième paragraphe de la section « Moralité » est consacrée.

L'absolutisation du point de vue moral et sa perversion : figures du subjectivisme moral

Il ne saurait ici être question d'une exposition et analyse exhaustives des figures du subjectivisme moral telles qu'elles s'énoncent dans la longue remarque du paragraphe 140

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> *Ibid.*, § 139, *op. cit.*, p. 234.

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> *Ibid.*, § 138, *op. cit.*, p. 233.

Pour la présentation de quelques aspects de cette question, nous nous permettons de renvoyer, dans cette même revue, à notre article « Infra- Extra- et ordinaire de la vie politique : Habitude et sens pratique dans la philosophie de Hegel » (<a href="http://www.implications-philosophiques.org/philosophie-politique/infra-extra-et-ordinaire-de-la-vie-politique/">http://www.implications-philosophiques.org/philosophie-politique/infra-extra-et-ordinaire-de-la-vie-politique/</a>) et plus particulièrement à sa deuxième partie (« Ordinaire – Habitude et vie politique »).

des *Principes de la philosophie du droit*. Celles-ci sont, prises généralement, durcissement de l'opposition soutenant le point de vue moral en tant que moment de la volonté prise dans la détermination de l'essence, sans qu'elles puissent venir à bout de cette dualité constitutive : ces figures sont enfoncement toujours plus avant dans l'infinie réflexion en soi de la volonté, absolutisations de l'aspect du pour-soi, de la certitude (dès lors formelle), de la puissance subjective d'autodétermination, jusqu'à la vanité de tout contenu<sup>154</sup>. Bornons-nous ici à rapporter les déterminations générales de la "dernière" de ces figures, c'est-à-dire aussi le « sommet » de la perversion du véritable principe de la moralité : la figure de l'ironie et de la Belle âme.

Cette dernière est en effet « la forme suprême où [la subjectivité morale] s'appréhende et s'énonce de façon parfaite », « sommet de la subjectivité s'appréhendant comme ce qui est ultime »<sup>155</sup>. Comme « ironique », la subjectivité morale, tout en n'ignorant pas et en reconnaissant l'objectivité des déterminations du Bien et du juste, se pose pourtant comme supérieure à elles, comme ce qui, puisqu'elle est au-dessus d'elles peut en juger (et elle ne peut en juger que parce qu'elle se place au-dessus d'elles) : le moi vaniteux pose ici les déterminations objectives à distance de lui et pour lequel le savoir de son pouvoir de discernement se meut en une présomption suprême par laquelle il croit être luimême ce qui peut se jouer de ces déterminations. Tel est alors "son" discours :

Vous prenez en fait, et c'est loyal, une loi pour ce qui est en soi et pour soi, j'en suis d'accord, mais je vais encore plus loin que vous, je suis même bien au-delà et puis la faire telle ou telle. Ce n'est pas la Chose qui excelle, au contraire, Je suis ce qui excelle, et suis le maître de la loi et de la Chose, ce maître qui, ainsi, comme par son bon vouloir, ne fait que jouer et, dans cette conscience ironique dans laquelle je fais s'évanouir l'élément-suprême, je ne fais que jouir de moi. 156

•

En cela, il faut noter que l'exposition de ces figures n'est pas simple énumération, mais bien progression de l'affirmation, par la volonté subjective, de sa toute puissance dans la détermination du Bien, et ce au mépris et à l'encontre du Bien tel qu'il se fait objectivement valoir — au mépris du « droit du monde ». De la sorte, de la première figure de l'hypocrisie (l'agir avec mauvaise conscience morale) à l'ironie ou la belle âme en tant que « forme suprême en laquelle cette subjectivité [i.e. la subjectivité morale] s'appréhende et s'énonce de façon parfaite » (*Principes de la philosophie du droit*, Remarque du § 141, *op. cit.*, p. 248), c'est à la subversion progressive et de plus en plus complète du « concept profond » (*Principes de la philosophie du droit*, § 140, remarque, *op. cit.*, p. 245) qu'est pourtant celui de l'autodétermination subjective que nous assistons.

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> *Ibid.*, p. 245-246.

<sup>&</sup>lt;sup>156</sup> *Ibid.*, p. 246-247.

Cependant, plus avant, cette vanité du moi s'évanouit d'elle-même dans cette vanité de tout contenu qu'elle est. Elle est alors Belle âme qui se perd, se consume et se languit dans l'ineffectivité qu'elle est, la « très noble subjectivité » pour laquelle le monde lui-même est trop vain pour qu'elle y inscrive même son agir, à qui il « manque la force de l'aliénation, la force de faire de soi une chose et de supporter de l'être »<sup>157</sup> et qui dès lors « se consume doucement dans la vanité de toute objectivité et, en cela, dans sa propre ineffectivité »<sup>158</sup>. La conscience s'est alors épurée jusqu'à n'être plus que la pure forme de la certitude de soi dépourvue de tout autre contenu que la certitude elle-même — c'est ainsi la figure la plus pauvre de la conscience qui s'abîme dans son propre concept et se consume dans l'impuissance de sa vanité<sup>159</sup>.

III. Évaluation morale / évaluation rationnelle des actions historiques : « Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions »

Face à ce « sommet » de la perversion du point de vue moral qu'est la belle âme<sup>160</sup>, face à son affirmation de la vanité du monde qui est tout aussi bien position de sa propre vanité et vocation à l'ineffectivité et à l'inaction, il faut dire, et cela est en réalité rigoureusement corrélatif de la détermination, bien comprise, de l'action comme « expression-extérieure » d'un sujet, que :

Ce *qu'est* le sujet, *c'est la série de ses actions*. Celles-ci sont-elles une série de production sans valeur, la subjectivité du vouloir est elle aussi sans valeur ; la série de ses actes est-elle au contraire de nature substantielle, la volonté interne de l'individu l'est aussi. <sup>161</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>157</sup> HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, op. cit., p. 434.

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> *Ibid.*, p. 433 : « Épurée jusqu'à cette pureté, la conscience est sa figure la plus pauvre, et la pauvreté, qui constitue son unique possession, est elle-même évanescence ; cette certitude absolue en laquelle la substance s'est dissoute, est la non-vérité absolue, qui s'effondre en elle-même ; c'est la conscience de soi absolue dans laquelle la conscience s'abîme. »

Qui est perversion, encore une fois, en ce que cette figure est absolutisation de ce qui n'est qu'un moment (et en cela parfaitement légitime et nécessaire en tant que moment).

<sup>&</sup>lt;sup>161</sup> HEGEL, Principes de la philosophie du droit, § 124, op. cit., p. 221.

L'affirmation est terrible, non seulement pour la « belle âme » dont elle proclame la nullité et, plus généralement, pour ceux qui en appelleraient à la pureté de leurs intentions pour justifier les actions objectivement les plus mauvaises, mais encore, à l'inverse, pour ceux qui croient dénigrer une action en montrant l'intérêt particulier qui la rend effective et appuient leurs "raisonnements" sur cette « affirmation vide de l'entendement abstrait » selon laquelle fins objectives et fins subjectives seraient exclusives les unes des autres, de telle manière que l'on ne pourrait accomplir les unes sans sacrifier les autres. Il est pourtant à remarquer qu'ici acte et action semblent pris pour équivalents puisque Hegel identifie le sujet ou la subjectivité du vouloir tantôt à la « série de ses actions », tantôt à la « série de ses actes » 162. Or, une telle identité ne peut justement être tenue du point de vue moral qui, nous l'avons vu, repose sur l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur et où le sujet ne se reconnaît jamais entièrement dans ce qu'il a fait.

Or, cette distinction entre acte et action ou, plutôt, cette mise en opposition, dans la considération et l'évaluation de l'action elle-même, entre ce qui est *fait dans le monde* et des *intentions* qui lui sont corrélées – mise en opposition sur laquelle repose le jugement moral et contre laquelle se dresse en premier lieu l'affirmation de l'identité du sujet à la « série de ses actions » (et non pas, simplement à ses intentions ou encore à ce qu'il aurait voulu, abstraitement, faire) – manifeste plus encore toute son inanité s'agissant des actions historiques, des actions de ceux que Hegel désigne comme les « grands hommes », des actions en tant qu'elles apportent le changement dans le monde. Il est d'ailleurs bien question de pointer l'illégitimité et de fustiger cette appréhension purement morale qui tend à « rapetisser et à déprécier tous les grands actes et les grands individus » <sup>163</sup> dans la remarque de ce même paragraphe <sup>164</sup>. Comment, en effet, le jugement moral sur l'action historique se laisse-t-il saisir ?

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> « Was das Subjekt *ist*, ist die *Reihe seiner Handlungen*. Sind diese Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums ».

<sup>&</sup>lt;sup>163</sup> HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, remarque du §124, *op. cit.*, p. 222.

Comme, d'ailleurs, à chaque occurrence de cette affirmation selon laquelle « l'homme n'est rien d'autre que la série de ses actes », que ce soit dans l'*Encyclopédie* (I, Add. du § 140, p. 573) ou dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Voir *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 88), il s'agit de conjurer le point de vue

Il procède en isolant le moment de la particularité de l'action (cet aspect par lequel elle est expression d'une volonté subjective) qu'il oppose à son aspect universel. Ce point de vue relève de la réflexion abstraite qui « fixe [le moment du principe de la particularité] dans sa différence et son opposition avec l'universel, et produit ainsi un point de vue sur la moralité d'après lequel celle-ci ne peut se perpétuer que comme un combat hostile contre la satisfaction propre » los Plus avant, il consiste en une sorte de "traque" à l'aspect purement subjectif de l'action pour en montrer, par delà la grandeur reconnue, l'immoralité. Là est la figure que la *Phénoménologie de l'esprit* expose sous le nom de « conscience jugeante », dont la « bassesse » tient précisément à cette séparation qu'elle opère et en quoi consiste son jugement, et dont le caractère hypocrite tient à ce qu'elle voudrait faire passer cette pratique jugeante qu'elle est, « sa parlerie inactive », comme ce qui est bon, comme une « excellente *effectivité* » 166.

Or, toute action est toujours susceptible d'être soumise à un tel jugement moralisant, dans la mesure où toute action trouve le principe de son efficience dans l'intérêt d'un sujet particulier, que l'on peut toujours la réduire à ce qui n'est qu'une partie de ce qu'elle est (à savoir l'expression d'une volonté subjective particulière), ne considérer en elle que son aspect particulier en laissant là, comme séparée d'elle, l'aspect universel qu'elle contient pourtant aussi. De la sorte, pour « les valets de chambre de la moralité » qui ne fixent leurs regards que sur ce en quoi l'action répond à la particularité d'un sujet, toute action passe toujours pour aussi basse que le point de vue d'après laquelle elle est jugée, non pas parce que toutes les actions sont basses, mais en raison du point de vue même à partir duquel l'évaluation est faite 167. Appliqué à l'histoire, ce type de jugement est

d'entendement qui se tient dans la séparation et l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur — point de vue que le passage à l'effectivité permet seul de lever.

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, remarque du § 124, p. 221.

<sup>&</sup>lt;sup>166</sup> HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, p. 439.

<sup>&</sup>lt;sup>167</sup> *Ibid.*, p. 438 : « Il n'est pas de héros pour le valet de chambre ; non point, parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est... le valet de chambre, auquel le premier a affaire non en tant que héros, mais comme quelqu'un qui mange, qui boit, s'habille, etc., bref, est pris dans la singularité des besoins et de la représentation. » Cette formule, qui trouvera aussi sa place dans les *Affinités électives* de Goethe, se retrouve presque à l'identique dans les *Principes de la philosophie du droit* (§ 124 remarque, p. 222) et dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (cf. Raison dans l'histoire (p. 127). Pour une détermination bien plus précise et une analyse de ce point, nous renvoyons, dans ce même dossier, à l'article de Gilles Marmasse, « Le grand homme et ses passions », p. 55 et suivantes.

paradigmatiquement le fait de la manière dont la « pire forme d'histoire pragmatique » 168 croit expliquer le passé : elle adjoint des explications pseudo-psychologiques pour rendre compte des actions des grands hommes et des évènements dont ils furent les glorieux En réalité, cette « intelligence de maître d'école » 169, qui repose sur protagonistes. l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur et fait valoir uniquement le premier pour rendre compte du second et le dévaloriser, ne se réduit jamais qu'à une « mesquine pseudoconnaissance de l'homme » 170 : à l'inverse mais en vertu de la même présupposition que ceux qui font valoir la pureté et la bonté de leurs intentions face à leurs œuvres indigentes, ils croient annuler le caractère grand des actions des individualités historiques, dévaluer la grandeur de ce qu'ils ont fait dans le monde, en mettant en avant — à l'exclusion de cet aspect universel — la particularité de leurs impulsions et de leurs passions. Une telle position revient à voir l'histoire et les évènements du monde par le « trou de serrure de la moralité »<sup>171</sup>, dans le même temps que ceux qui la tiennent ne sont jamais que des « valets de chambre psychologues »<sup>172</sup>. Par ailleurs, il faut remarquer l'incohérence de ce point de vue, puisque ces fins psychologues affirment, d'une part, que les grands hommes n'ont agi que pour satisfaire leur intérêt particulier, voire pour répondre à leur « manie » et, d'autre part, ils attribuent aux conséquences de leurs actions le rôle d'intentions et de mobiles. De la sorte, ils tiennent des raisonnements aussi absurdes que : « Alexandre a agi par manie de conquêtes, par manie de gloire, et la preuve en est qu'il s'est couvert de gloire » 173 – raisonnement dont même la logique d'entendement peut reconnaître l'absurdité puisque la même chose se trouve une fois comme principe, une fois comme conséquence, ce qui est déroger à la plus formelle et unilatérale des logiques... Une telle attitude, par ailleurs, ne relève jamais que de l'envie, « qui, incapable d'accomplir elle-même quelque chose de

.

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> HEGEL, *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 34.

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques I, § 140 add., op. cit., p. 574.

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> HEGEL, *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 28.

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 124 remarque, op. cit., p. 222.

lbid. Voir aussi HEGEL, Principes de la philosophie du droit, § 124, remarque, op. cit., p. 222 : « ... parce que de grandes actions et l'activité efficiente qui a consisté en une série de telles actions ont produit quelque chose de grand dans le monde, et ont eu, pour l'individu qui agit, la puissance, la gloire et l'honneur pour conséquence, l'entendement assure que ce n'est pas cette grandeur qui appartiendrait à l'individu, mais seulement l'aspect-particulier et extérieur qui est échu par là ; parce que cet aspect-particulier est une conséquence, il aurait été aussi pour cette raison une fin, en l'occurrence même l'unique fin ».

grand, s'efforce de rabaisser en le ramenant à elle et de rapetisser ce qui est grand »<sup>174</sup>. De ces Thersite qui s'ignorent, il est seulement à regretter qu'il n'y ait plus, en notre temps comme en celui d'Homère, personne pour leur donner de « solides coups de bâtons ». Ils sont pourtant rongés par ce triste tourment que leurs bonnes prescriptions morales et leur volonté d'édification ne soient suivies d'aucun effet, et de cela « il est permis d'[...]éprouver un malin plaisir »<sup>175</sup>.

En regard, contre les envieux et cette « moralité morte » (qui est aussi « trop souvent hypocrite »<sup>176</sup>), la valeur des actions des grands hommes doit être proclamée et si cela est bien le fait d'une évaluation, celle-ci se présente donc comme tout à fait différente de celle-là. Nous ne pouvons développer ce point plus avant, mais si une telle évaluation positive, un tel jugement mélioratif, est possible alors même que les actions des grands hommes sont pourtant effectivement en réalité condamnables du point de vue de la moralité comme, d'ailleurs, du point de vue du droit (comme droit institué) auquel elles font violence, c'est en réalité parce que la raison elle-même procède à des évaluations : la raison seule, en tant qu'elle est elle-même normativement et téléologiquement structurée et qu'elle est raison qui s'effectue dans le monde, est, en dernière instance, la seule mesure de ces actions. Plus précisément : il y a en réalité, chez Hegel, une normativité proprement rationnelle, la raison est aussi évaluation et si une telle évaluation est possible qui n'a pas seulement pour critère les normes telles qu'elles sont objectivées dans le droit et les institutions du monde existant, sans pour autant donner dans un normativisme abstrait (dans des jugements simplement moraux), c'est parce que la raison est elle-même raison qui s'effectue et que l'effectivité elle-même n'est autre que du rationnel s'effectuant : c'est en dernière instance parce que la raison elle-même intègre en elle la structure de la normativité et que « Ce qui est rationnel est effectif ; ce qui est effectif est rationnel » (identité qui doit être pensée comme processuelle) que de telles évaluations sont possibles. Dès lors, des actions des grands hommes, il faut dire que, d'une certaine manière, la raison seule leur donne raison, alors même qu'elles ne reposent pas sur une saisie proprement rationnelle du

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques I, § 140 add., op. cit., p. 573.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Ihid n 127-128

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques III, § 474, remarque, op. cit., p. 272.

monde. En effet, ressortissant elles-mêmes des analyses de l'action en général, elles requièrent bien ce que Hegel désigne comme « illusion de la finité du but » : comme toute action, elles ne sont que pour autant qu'elles relèvent de l'activité qui s'oppose à quelque extériorité et suppose toujours un écart non surmonté entre être et devoir-être. Plus encore, si les grands hommes sont bien ceux qui, par leurs actions, effectuent le « substantiel », ce n'est pas le substantiel qu'ils visent, pourrait-on dire, thématiquement. Et si tel n'est pas le cas, c'est pour la bonne et simple raison qu'ils ne connaissent de toute façon pas le substantiel *comme* substantiel. En tant qu'homme d'action, ce n'est pas conceptuellement qu'ils saisissent ce qu'il en est et les figures historiques comme étant proprement des moments de l'idée. Pour autant, il n'est pas non plus vrai de dire que leurs actions leur échappent complètement (si tel était le cas, on ne pourrait d'ailleurs pas parler d'actions) : « Les grands hommes ont fait ce qu'ils ont voulu et ils ont voulu ce qu'ils ont fait »<sup>177</sup>.

\*\*\*

Notons brièvement, pour conclure, que l'examen des limites et des raisons des limites du point de vue moral s'agissant de l'évaluation de l'action, dans l'identité qu'entretient d'abord la détermination de l'action avec ce point de vue, souligne dans le même temps les difficultés essentielles de la pratique humaine, de l'action en tant qu'activité d'un sujet *fini*. En regard du point de vue proprement rationnel (et qui, dès lors, n'est pas à proprement parler un "point de vue") en effet, non seulement le point de vue moral, mais, plus largement l'action elle-même, se trouve affectés d'une double précarité en quoi tiennent aussi les difficultés de son évaluation et la détermination de ce qui est à *faire* :

- Précarité "par le bas", qui provient de la finité et de la part de naturalité irréductible de l'homme et de l'esprit objectif lui-même, en tant qu'esprit fini. L'action, en effet, fait fond sur une contingence irréductible et produit elle-même de la contingence : ainsi, agir, c'est aussi se livrer à la loi de la finité par laquelle, , nous l'avons dit rapidement, dans l'être-là, la nécessité se renverse en contingence et la contingence en nécessité, de telle sorte que les

\_

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques I, « Théorie de l'essence », § 140, addition, op. cit., p. 574.

conséquences les plus inattendues peuvent suivre de l'action, en dehors de toute prévision possible de l'agent — de là peut naître « la douleur de celui qui a agi » <sup>178</sup> ;

- Précarité "par le haut", en ce sens que c'est dans et par cette finité et cette part de naturalité elles-mêmes que l'esprit s'accomplit conformément à son essence comme liberté, négativité absolue par laquelle il se conquiert lui-même dans et par son autre : la raison — qui est « aussi rusée que puissante »<sup>179</sup> — s'effectue dans et par le fini, vérifie en lui ce qu'elle est, s'accomplit dans le monde, répond à sa propre fin, en "usant" des fins particulières elles-mêmes. Telle est la « ruse de la raison » dont la détermination propre ressortit à la téléologie externe comme téléologie instrumentale ou technique <sup>180</sup>. Cependant, pour autant que l'esprit « ne plane pas seulement sur l'histoire comme sur les eaux »<sup>181</sup>, le rapport est ici plus proprement un rapport d'immanence qui est immanence de l'effectuation du rationnel dans « la trame » du réel. Ainsi les individus passionnés que sont les grands hommes (ce qui ne signifie absolument pas qu'ils soient des « enthousiastes »<sup>182</sup>), dont « tout l'intérêt vivant de [l']esprit »<sup>183</sup> se trouve coïncider un moment avec l'» ouvrage substantiel de l'esprit du monde » sont avec celui-ci dans un rapport d'identité immédiate tel que « cet ouvrage leur demeure lui-même caché, il n'est pas leur objet et leur fin »<sup>184</sup>.

٠

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> RPh 17, §55, p. 105/68. Ici n'est pas le lieu, mais notons les rapprochements possibles – bien qu'elle en ait sans doute - entre une telle conception de l'action et les caractéristiques d'« imprévisibilité » et d'« irréversibilité » affirmées par Hannah Arendt comme caractéristiques fondamentales de l'action.

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques I, Add. au § 209, op. cit., p. 614.

Voir HEGEL, Science de la logique III, op. cit., p. 262-263 : « ... que la fin se pose en rapport médiat avec l'objet, et entre soi et ce même [objet] intercale un autre objet, peut se trouver regardé comme la ruse de la raison ». Cette expression n'apparaît pas dans les Principes de la philosophie du droit (on la trouve en revanche dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire, voir Raison dans l'histoire, op. cit., p. 129), mais la présence des métaphores techniques dans « L'histoire du monde » témoigne de la mise en jeu de cette catégorie logique dans cet ultime moment de l'esprit objectif : ainsi l'histoire de l'esprit est-elle son « ouvrage » (§ 343, p. 432), les États, peuples et individus sont « ses instruments » (§ 344, p. 433).

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques III, Remarque du § 549, op. cit., p. 331.

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> Voir HEGEL, *Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 125.

HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques III, Remarque du § 474, op. cit., p. 272 : « La passion contient ceci dans sa détermination, [à savoir] qu'elle est bornée à une particularité de la détermination du vouloir, dans laquelle la subjectivité tout entière de l'individu s'immerge [...] Cette forme exprime seulement ceci, [à savoir] qu'un sujet a mis tout l'intérêt vivant de son esprit, de son talent, de son caractère, de sa jouissance, dans un contenu. Rien de grand n'a été accompli sans passion ni ne peut être accompli sans elle ».

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, § 348, op. cit., p. 435.

Dès lors, une partie du sens et de la valeur de leurs actions leur échappe irrémédiablement<sup>185</sup>.

Mais, sur ce point, il faut pourtant tenir, pour le bon comme pour le mauvais pour les actions du grand homme comme pour les actions indigentes - l'identité de l'intérieur et de l'extérieur, de ce qui est voulu et de ce qui est fait : cela que le « sujet n'est rien d'autre que la série de ses actions ». C'est là faire honneur à l'homme, reconnaître sa nature spirituelle, le reconnaître comme libre. Remarquons pourtant que Hegel ne dit pas qu'une action ni même plusieurs actions révèlent et manifestent pleinement ce qu'est un sujet : seule la « série » de celles-ci comme une pluralité en laquelle le même sujet, une même volonté subjective, se maintient, indique la valeur de celui-ci — et elle la donne absolument, sans que, en dehors de ce qui a été effectivement fait puissent être avancées belles intentions ou autres intériorités non accomplies et non effectuées. Ou encore, ce n'est que dans le « decursus vitae » complet qu'un homme fait pleinement connaître ce qu'il est, la teneur de son vouloir, sa valeur propre. La force consiste encore à pouvoir s'y reconnaître absolument, à ne voir dans sa vie, dans la série de ses actions, que ce que l'on est et tout ce que l'on est : à savoir ce que l'on a fait comme ce que l'on a voulu, sans que la contingence des circonstances puisse être avancée pour amoindrir le caractère dépourvu de valeur de ce que l'on a fait et s'en dégager comme sien (ni, d'ailleurs, à l'inverse, pour dévaloriser les grandes actions de l'histoire), puisque celles-ci ne sont jamais que ce que l'on en assume et que la force et la fermeté du vouloir se manifeste précisément, pour le sujet fini aussi, en se faisant valoir dans cet autre qu'il ne produit pas mais qu'il doit pouvoir faire sien — tel est bien le sens de la liberté.

Là encore, sur la question du grand homme comme pour une interprétation plus complète du thème de la « ruse de la raison », nous renvoyons à l'article, qui suit, de Gilles MARMASSE.

#### **Gilles Marmasse**

Université Paris IV Paris-Sorbonne

# Le grand homme et ses passions

Le thème du grand homme concentre les difficultés de la philosophie hégélienne de l'histoire, et plus précisément de la théorie qu'elle formule du rapport entre liberté et finitude : le grand homme est-il autonome ou assujetti à la nécessité, ses passions sont-elles pour lui une force ou une faiblesse, est-il lucide ou mystifié ? Alors que la philosophie de l'histoire de Hegel apparaît largement comme une théorie des peuples, de leurs caractères, de leurs représentations et de leurs normes, c'est l'événement qui, avec le grand homme, semble revenir au premier plan. Toutefois, peut-on repérer chez l'acteur historique un type spécifique d'agir ? Quel est son rôle et quel rapport entretient-il avec son peuple ? Comment expliquer ce qu'il y a d'efficace dans son action et pourquoi, finalement, est-il voué au malheur ? Nous défendrons ici l'hypothèse selon laquelle, pour Hegel, le grand homme est celui qui accomplit le vouloir — originairement irréfléchi — de son peuple, mais seulement pour son bénéfice propre. Dès lors, si la grandeur de son œuvre est incontestable, la particularité de ses intérêts le mène à sa perte.

#### Le grand homme et le peuple

Quelle est, pour Hegel, la fonction du grand homme? Celui-ci inaugure une nouvelle période de l'histoire, en fondant l'État (c'est le cas, pour prendre des exemples proposés par Hegel lui-même, de Cécrops, roi mythique d'Athènes, ou de Romulus) ou en le refondant (Solon ou César). Il est l'homme du tournant, auquel succéderont des monarques qui se contenteront, quant à eux, de maintenir l'État tel qu'il est devenu (qu'on songe par exemple, pour la succession de César, à la suite des empereurs romains à partir

d'Auguste<sup>186</sup>). Le grand homme est donc essentiellement novateur. Si, dans le « droit étatique interne », le monarque ne fait qu'apposer le sceau de son approbation au fonctionnement paisible de l'organisme étatique, s'il se borne à incarner et confirmer une situation qui est toujours déjà ce qu'elle doit être, le grand homme, quant à lui, transforme son peuple.

C'est en raison de cette force d'innovation que son activité est violente et contrevient à l'ordre étatique actuel<sup>187</sup>. Par exemple, César se fait élire dictateur à vie à l'encontre des lois de la république romaine. Or, dit Hegel, le bon droit est de son côté, et les protestations de Cicéron et de Caton d'Utique, qui pourtant invoquent la légalité, sont vaines. En effet, les vieux républicains défendent des institutions qui conduisent inéluctablement à la guerre civile et au démembrement de l'État, alors que le projet de César est unificateur<sup>188</sup>. L'agir du grand homme est légitime quand bien même il est à maints égards destructeur, il relève du « droit des héros »<sup>189</sup>.

En d'autres termes, le grand homme agit (ou plutôt : doit agir) éthiquement, même si le principe de son action n'est pas déductible du régime historique tel qu'il est donné puisque, tout au contraire, son action entraîne l'*Aufhebung* de ce régime. L'acteur historique fait advenir un principe qui n'est pas encore institutionnalisé, qui n'existe originairement qu'» en soi » : il « est déjà présent dans l'universel précédent, [mais] n'est pas encore parvenu à la validité »<sup>190</sup>. Le rôle du grand homme est, plus précisément, de vouloir ce que le

Voir HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, in *Werke in zwanzig Bänden*, éd. par E. Moldenhauer et K.M. Michel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970 (désormais *W*), 12, 283, trad. J. Gibelin revue par E. Gilson, Paris, Vrin, 1998, p. 244. On ne peut que penser à la distinction établie par ROUSSEAU entre le prince et le législateur : « Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher. » (*Contrat social*, II, 7)

<sup>&</sup>lt;sup>187</sup> Voir HEGEL, *Encyclopédie* III, R. du § 433, *W* 10, 223, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 231.

Leçon de 1822-23 sur la *philosophie de l'histoire* (désormais *PH* 1822-23), éd. par K.H. Ilting, K. Brehmer et H.N. Seelmann, Hambourg, Meiner, 1996, p. 69-70, trad. M. Bienenstock (dir.), Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 164-165. [L'ouvrage traduit également l'*Introduction de 1830-31* à *la philosophie de l'histoire* (désormais *PH* 1830-31), *Gesammelte Werke*, Hambourg, Meiner, 1968- (désormais *GW*), 18, éd. par *W*. Jaeschke.]

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 350, *W* 7, 507, trad. J.-Fr. Kervégan, Paris, Puf, 2003, p. 436. Selon une interprétation restrictive, appuyée notamment sur la Remarque du § 93 des *Principes de la philosophie du droit*, on dira que le héros n'est que le premier fondateur de l'État, qui met fin à l'état de nature (une notion qui, de toute façon, n'a pas de sens historique pour Hegel). Selon une interprétation large, autorisée par *PH* 1822-23, éd. cit. p. 69, trad. cit. p. 163, tout grand homme est un héros, puisqu'il met fin à cet état de nature relatif qu'est la division de l'État.

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> *PH* 1822-23, éd. cit. p. 68, trad. cit. p. 163.

peuple, quant à lui, ne veut que de manière irréfléchie et donc impuissante 191. Par exemple, le peuple romain, au sortir de la République, aspire à un régime dans lequel les individus obéissent à l'État comme à une puissance qui, quand bien même elle serait arbitraire, serait néanmoins générale. César, cherchant à s'imposer comme maître de Rome, ne fait alors que concrétiser pour son avantage propre le vouloir général de ses concitoyens. La tâche de César est donc de réaliser adéquatement (« en et pour soi ») la volonté de type romain, de même que Cyrus a à conduire à son achèvement la volonté perse, Charlemagne la volonté germanique du haut Moyen Âge, Frédéric II de Prusse la volonté germanique de type protestant, etc. Le vouloir du grand homme détermine celui de ses concitoyens et ainsi la nature du régime nouveau : « Les individus historiques sont ceux qui ont les premiers dit aux hommes ce qu'ils veulent. [...] L'esprit en marche vers une nouvelle forme est l'âme intérieure de tous les individus, il est leur intériorité inconsciente, que les grands hommes portent à la conscience. » 192 La philosophie du droit, comme le montre l'introduction du traité de 1821, est de part en part une philosophie de la volonté. De fait, l'un des enjeux de l'histoire, objet ultime des Principes de la philosophie du droit, est la transformation de la volonté du peuple, et plus précisément le processus par lequel cette volonté, sous l'influence du grand homme, devient consciente d'elle-même, concrète et autofondée.

Hegel ne cesse d'insister sur la lucidité des acteurs historiques : « Les hommes appartenant à l'histoire mondiale sont les plus perspicaces dans leur monde. Ils comprennent au mieux ce qu'il s'agit de faire. »<sup>193</sup> En même temps, le savoir des acteurs de l'histoire est pratique et non pas théorique<sup>194</sup>. Le grand homme sait ce qui est à faire ici et maintenant, mais ne peut inscrire ce savoir dans une connaissance systématique de l'histoire<sup>195</sup>. Son savoir apparaît comme analogue à la génialité de l'artiste, au sens où ce dernier dispose d'une capacité naturelle – mais seulement naturelle – à représenter extérieurement ce qu'il ressent<sup>196</sup>. À l'instar de l'artiste, le grand homme historique est

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> Voir *PH* 1830-31, *op. cit.*, p. 165, trad. cit. p. 74.

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> La raison dans l'histoire (désormais RH), éd. par J. Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1955, p. 99, trad. K. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965, p. 123 (trad. mod.).

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> *PH* 1822-23, *op. cit.*, p. 69, trad. cit. p. 164.

<sup>&</sup>lt;sup>194</sup> Voir *Leçons sur la philosophie de l'histoire, W* 12, 46, *op. cit.* (mod.) p. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> Voir *RH*, *op. cit.*, p. 87-88, trad. cit. (mod.) p. 110.

<sup>&</sup>lt;sup>196</sup> Voir *Cours d'esthétique* I, *W* 13, 363, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995-1999, t. 1 p. 373.

incapable de mettre son action en perspective (c'est pourquoi, au demeurant, quand il fait œuvre d'historien, il en reste à l'histoire originaire). D'une manière qui n'est qu'apparemment paradoxale, Hegel déclare que le grand homme, à la fois, a « la supériorité du génie »<sup>197</sup> et n'est qu'» un homme naïf, simple »<sup>198</sup>.

L'adéquation entre le grand homme et son peuple explique son pouvoir intégrateur : « Tous se rassemblent autour des bannières de ces héros, car celles-ci expriment ce que le temps exige. » Le succès principiel de l'acteur historique n'a rien de surprenant, puisqu'il agit sur les volontés de ses concitoyens, lesquels justement aspirent à obéir à celui qui est capable d'incarner leur esprit comme il convient. Toutefois, puisque nous sommes dans l'esprit objectif, le grand homme n'agit pas sur lui-même mais sur les autres. Par construction, son action est alors inévitablement laborieuse et son succès partiel. Même si le droit historique est de son côté, il se heurte à une résistance qui, finalement, fera son malheur : « Les grands hommes n'ont pas été heureux. Car ou bien ils se sont donnés beaucoup de mal, ou bien, à l'instant où ils réalisaient ce qu'ils avaient voulu, ils sont morts, ont été tués ou déportés. »<sup>200</sup>

Cependant, pourquoi le peuple a-t-il besoin du grand homme ? Pourquoi, d'un côté, son aspiration lui est-elle originairement obscure et pourquoi, d'un autre, cette aspiration requiert-elle un meneur pour être réalisée ?

En premier lieu, le caractère originairement obscur à soi de la volonté du peuple exprime une constante de la conception hégélienne du processus systématique. Le commencement d'un processus est inévitablement immédiat. Chez Hegel, tout processus a pour point de départ une forme de lui-même à la fois anticipée et défectueuse. C'est seulement dans son achèvement que la conscience du peuple s'élève à l'universalité concrète, c'est-à-dire à une conscience de soi s'exprimant sous la forme de lois connues et voulues pour elles-mêmes. Étant un processus d'éducation, un cycle historique ne peut commencer qu'avec un moment d'ignorance et d'atonie de la volonté.

<sup>197</sup> Leçons sur la philosophie de l'histoire, W 12, 377, op. cit., p. 240.

<sup>&</sup>lt;sup>198</sup> PH 1822-23, op. cit., p. 416, trad. cit. p. 449.

<sup>&</sup>lt;sup>199</sup> *Ibid.*, p. 68, trad. cit. p. 164.

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> *Ibid.*, p. 71, trad. cit. p. 165. Voir aussi le *Cours d'esthétique* III, *W* 15, 20, trad. cit. t. 3 p. 241.

En second lieu, le caractère indispensable du chef et l'incapacité du peuple à s'éduquer lui-même exprime une conviction de Hegel qui s'exprime, sur un autre plan, dans la critique adressée aux théories du contrat social<sup>201</sup>. Pour lui, ce qui est originairement pluriel ne peut de lui-même s'élever à l'unité. Une telle élévation requiert une unité « abstraite », c'est-à-dire à la fois réelle et non encore incarnée dans le tout du peuple. Tel est précisément le rôle qu'assume l'acteur historique. Le processus – que l'on peut dire « syllogistique » – est donc celui-ci : 1) le grand homme, en lui-même unique et abstrait, se rapporte à 2) la multiplicité donnée de ses concitoyens en lutte les uns contre les autres et 3) en fait un peuple *unifié* et *historiquement actif*. Le grandeur de l'acteur historique ne peut être séparée de son agir concret. Hegel ne se lasse pas de railler les discours tendant à exalter tel ou tel individu qui, censément, avait une dimension historique mais auquel les circonstances n'ont pas donné l'opportunité de mettre en œuvre sa valeur. En réalité, dit-il, on ne devient un grand homme que dans un agir qui, de fait, change l'histoire : « Les lauriers de la pure volonté sont des feuilles desséchées qui n'ont jamais verdi. »<sup>202</sup> Mais que tel individu soit un grand homme et non pas un simple membre du peuple, est, comme toute génialité, un fait « naturel » contingent, qui se constate mais ne s'explique pas.

# Un agir égoïste

La personnalité originale de l'acteur historique se définit à partir de ses inclinations propres. Comme on le sait, Hegel insiste abondamment sur le caractère « intéressé » des acteurs de l'histoire : « Il n'arrive [...] rien, rien n'est accompli, sans que les individus qui agissent en la matière ne se satisfassent aussi. »<sup>203</sup> Il s'oppose ainsi à la représentation selon laquelle la volonté du grand homme serait un idéal général qui ne mobiliserait pas son individualité particulière. La dimension anti-kantienne de cette prise de position est claire, puisque, selon l'*Idée d'une histoire universelle*, le problème du bon gouvernant est « le plus difficile » et « aussi celui qui sera résolu en dernier », dans la mesure où « le chef suprême

<sup>201</sup> Voir Principes de la philosophie du droit, R. du § 29, W 7, 80, trad. cit. p. 138.

<sup>&</sup>lt;sup>202</sup> *Ibid.*, Add. du § 124, *W* 7, 236.

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> *PH* 1830-31, *op. cit.*, p. 159, trad. cit. p. 69.

doit être juste pour lui-même [c'est-à-dire désintéressé], et cependant un homme »<sup>204</sup>. Pour Hegel, au contraire, le grand homme agit de manière à réaliser ses fins propres<sup>205</sup>.

Quelle est alors la nature de l'intérêt du grand homme ? Deux hypothèses sont possibles, qui sont d'ailleurs complémentaires. Selon la première, le grand homme ne chercherait à contenter que des inclinations médiocres. Telle est l'analyse, dit Hegel, des « maîtres d'école » et des « valets de chambres ». Ceux-ci voient – à juste titre – les penchants vulgaires du grand homme, mais ils croient – à tort – que son agir se borne à la satisfaction de ces penchants. En réalité, les détracteurs du grand homme n'expriment que leur propre étroitesse d'esprit : médiocres, ils sont incapables de concevoir ce qui leur est supérieur. Si le valet de chambre ne voit que les petits côtés de son maître, c'est parce qu'il n'est lui-même, dit Hegel, qu'un valet de chambre 206. De même, l'instituteur moralisateur en reste aux idéaux abstraits parce qu'il n'est pas un homme d'action. Nous avons ici, typiquement, un point de vue réfléchissant : il est exact, mais a pour défaut de perdre le sens unitaire de ce qu'il observe.

Selon une seconde hypothèse, ratifiée par Hegel, la satisfaction qu'obtient le grand homme est de type politique. Par exemple, César ne cherche pas tant la richesse et la volupté que le maintien de sa position politique, l'honneur et la sécurité<sup>207</sup> – des biens qui n'ont de signification que dans l'État : « César [...] ne veut rien d'autre, si ce n'est d'être le maître. »<sup>208</sup> Le héros trouve sa satisfaction dans son rôle historique lui-même<sup>209</sup>. La fin du

<sup>-</sup>

ldée d'une histoire universelle, sixième proposition, Ak. 8, 23, trad. S. Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 77-78. Hegel s'oppose aussi à Rousseau, pour qui « il faudrait [au législateur] une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune » (Contrat social, II, 7), et à Schiller qui, dans son Erinnerung an das Publikum servant de postface à la Conjuration de Fiesque (1784), écrit que la morale de la pièce est que « chacun d'entre nous doit apprendre à rejeter, pour le bien de la patrie, la couronne qu'il se montre capable de conquérir » (Schiller, Werke I, Münich, Hanser, 1966, p. 261).

Voir *PH* 1822-23, *op. cit.*, p. 70, trad. cit. p. 165. On songe à la sentence de Gœthe, citée par Nietzsche dans la deuxième *Considération inactuelle*: « L'homme d'action est toujours sans scrupule », *Maximen und Reflexionen, Hamburger Ausgabe*, vol. 12, Münich, DTV, 1982, p. 399.

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Principes de la philosophie du droit, R. du § 124, W 7, 234, trad. cit. p. 221-222. On songe au Contrat social III, 12 : « Les âmes basses ne croient point aux grands hommes. » Comme on le sait, cette thématique est déjà développée au chapitre VI de la Phénoménologie de l'esprit, W 3, 489, trad. B. Bourgeois, Paris, 2006, p. 553, qui cite le mot attribué à une certaine Madame Cornuel : « Il n'y a point de héros pour les valets de chambre » et le complète : « Mais cela, non pas parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est le valet de chambre. »

voir *PH* 1830-31, *op. cit.*, p. 164, trad. cit. p. 73.

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup> PH 1822-23, op. cit., p. 415, trad. cit. p. 449.

Voir le § 551 de l'*Encyclopédie* III.

grand homme, quand bien même elle est égoïste, est donc bel et bien de nature politique. De même qu'il y a, pour les citoyens, un bonheur civique<sup>210</sup>, il y a, pour les grands hommes, un bonheur spécifiquement historique.

La légitimité du bonheur n'est d'ailleurs pas propre à la sphère de l'histoire. C'est un leitmotiv hégélien que, dans la vie éthique, la particularité de tout homme a le droit d'être satisfaite. L'ordre éthique – familial, social ou étatique – ne s'oppose pas à l'intérêt individuel mais, à l'opposé, lui permet de s'accomplir. L'individu cherche la satisfaction de ses buts propres et n'en est pas moins grand puisque, dans la vie éthique comme moment de réconciliation au sein de l'esprit objectif, il y a une harmonie de l'universel et du particulier. De même que le bien commun s'accorde, dans la famille, avec les sentiments particuliers de ses membres, et dans la société civile avec les intérêts des agents économiques, il s'accorde, dans l'État, avec la volonté délibérée de chaque citoyen : « Les hommes exigent aussi que, s'ils doivent agir pour une cause, celle-ci leur plaise [...]. Ils veulent être impliqués en elle par leurs opinions, par leur conviction que la cause est bonne, ou encore qu'elle est juste, utile, avantageuse pour eux, etc. »<sup>211</sup>

La question est plus précisément de savoir quel type d'union relie la particularité de l'intérêt du grand homme et l'universalité de la volonté du peuple. Deux remarques sont à faire ici.

a) En premier lieu, l'intérêt du grand homme est exclusif : « En ce qui concerne la morale des passions, il est évident qu'elles n'aspirent qu'à leur propre intérêt (*streben nach dem eigenen Interesse*). De ce côté-ci, elles apparaissent comme mauvaises et égoïstes (*eigennützig*). »<sup>212</sup> « L'activité humaine en général dérive d'intérêts particuliers, de fins spéciales ou, si l'on veut, d'intentions égoïstes (*selbstsüchtigen Absichten*). »<sup>213</sup> Le grand homme n'incarne pas seulement la volonté du peuple sur un mode particulier, mais sur un mode tel qu'il *s'oppose* à d'autres intérêts particuliers. Qu'on songe, par exemple, à la rivalité de César et de Pompée. Chez Hegel, l'universel en vient toujours à s'incarner de manière particulière. Mais, par rapport à l'économie générale de l'esprit, le propre de

68

<sup>&</sup>lt;sup>210</sup> Voir *Principes de la philosophie du droit*, § 268, *W* 7, 413.

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup> *PH* 1830-31, éd. cit. p. 160, trad. cit. p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> *RH*, *op. cit.*, p. 84, trad. cit. (mod.) p. 107.

<sup>&</sup>lt;sup>213</sup> *Ibid.*, p. 85, trad. cit. (mod.) p. 108.

l'esprit objectif, et de l'histoire qui y est incluse, tient à ce que la particularité est exclusive – une exclusivité qu'exprime, précisément, la notion de passion.

b) En second lieu, le grand homme, alors même qu'il n'agit nullement pour le bien du peuple mais seulement pour son bien propre, réalise ce à quoi son peuple aspire. Comment justifier cette thèse ? Tout simplement par le fait que le grand homme est en position de pouvoir. L'intérêt du grand homme est d'exercer lui-même le pouvoir. L'aspiration irréfléchie du peuple est que le pouvoir dans l'État, désormais, soit exercé comme le grand homme sait qu'il doit l'exercer. La congruence entre l'un et l'autre n'a donc rien de miraculeux. Si le grand homme agit comme il le doit dans la défense de ses buts spécifiques, c'est-à-dire conformément à ce que l'esprit du peuple exige, alors, puisqu'il est en position de pouvoir, son action, quoique égoïste, assure le bien commun. D'un point de vue structural, la carence générale de l'esprit objectif (deuxième moment de l'esprit) s'exprime, dans le cas de l'histoire, par l'égoïsme du grand homme. Mais la plénitude de la vie éthique (troisième moment de l'esprit objectif) s'exprime par le fait que le grand homme incarne, au cœur même de son égoïsme, le vouloir de son peuple.

On retrouve bien ici la structure de la ruse de la raison : parce que la volonté, dans l'esprit objectif, est divisée, l'esprit du peuple est incarné par des individus dont les intérêts sont mutuellement incompatibles. Le vouloir du peuple ne s'exprime pas dans une hypothétique conscience collective mais dans des individus chez lesquels il se particularise de manière à chaque fois égoïste. Dès lors, parce que l'intérêt du grand homme est fini, sa satisfaction ne peut être que provisoire. D'où le malheur qui le guette inévitablement : « [Sa] personnalité se sacrifie, [sa] vie entière n'a été qu'un sacrifice. »<sup>214</sup> Pour autant, l'acteur historique est un représentant de la volonté universelle du peuple et assure le progrès de l'histoire. Même si, dans l'histoire, la raison n'est que rusée, et non pas entièrement développée, elle s'y manifeste pourtant de manière incontestable, puisque le peuple, étant gouverné par le grand homme, est gouverné conformément à son esprit propre. Selon l'interprétation classique, la théorie hégélienne de la ruse de la raison signifierait que la passion du grand homme serait le moyen qui permettrait à la « raison » de le manipuler – la raison étant ici comprise comme une instance transcendante à l'histoire. Selon notre

214 PH 1822-23, op. cit. p. 70, trad. p. 165.

interprétation, il n'y a, pour Hegel, aucune instance supra-historique qui gouverne l'histoire, car la « rationalité » de l'histoire signifie, tout au contraire, que l'esprit – ici sous la figure du peuple – se gouverne lui-même. Toutefois, le peuple demeure rivé à son bien propre, de même que le grand homme ne défend que ses intérêts égoïstes. La « ruse de la raison » exprime précisément la particularité indépassable de l'agir historique – une finitude qui mène les peuples et les hommes à leur perte<sup>215</sup>.

# Apologie ou dénonciation de la passion ?

La passion, chez Hegel, hérite de la notion classique de passion comme retentissement en l'âme des mouvements du corps. La passion, qui est sensible, hétéronome et particulière, s'oppose alors à la raison, qui est intellectuelle, autonome et universelle. Si la passion est traditionnellement dévalorisée, comme on le voit encore chez Descartes et Spinoza, l'apologie de la passion est une des marques du romantisme. En effet, après les héros raisonnables de l'âge classique – qu'on songe au *Nathan le Sage* de Lessing – le romantisme valorise les personnages aux engouements violents – qu'on songe au Werther de Gœthe, au Karl Moor de Schiller ou à la Lucinde de Frédéric Schlegel<sup>216</sup>. Chez Hegel, conformément à la tradition, la notion de passion nomme la particularité de l'individu et renvoie aux « fins des intérêts particuliers »<sup>217</sup>. En revanche, le philosophe est proche des romantiques en faisant de la passion non pas un élément de passivité mais l'énergie du vouloir<sup>218</sup>. En outre, en vertu de la passion, l'action du grand homme est non seulement concrète mais aussi publique et a un retentissement dans le peuple tout entier : « Je dirai donc passion en entendant par là la détermination du caractère dans la mesure où ces

\_

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> Sur la question de la ruse de la raison et sur le malheur du grand homme, nous nous permettons de renvoyer à notre article « La fin de l'histoire et la ruse de la raison chez Hegel », in G. MARMASSE (dir.), *L'histoire*, Paris, Vrin, 2010, p. 97 *sq.* 

KIERKEGAARD radicalisera cette tendance, déclarant par exemple que « le christianisme veut potentialiser la passion et la porter à son plus haut point » (Post-scriptum aux Miettes *philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 2002, p. 119).

<sup>&</sup>lt;sup>217</sup> PH 1830-31, op. cit., p. 156, trad. cit. p. 68. Voir PH 1822-23, op. cit., p. 59, trad. cit. p. 156, pour l'opposition de l'Idée universelle et des passions particulières.

<sup>&</sup>lt;sup>218</sup> Voir *RH, op. cit.* p. 85, trad. cit. p. 108.

déterminations du vouloir n'ont pas un contenu purement privé, mais constituent l'élément moteur (das Treibende) qui met en branle (das Wirkende) des actions universelles. »<sup>219</sup>

La passion s'oppose, sous la plume de Hegel, à l'enthousiasme (*Enthusiasmus*), qui est à comprendre comme une aspiration indéterminée et sans traduction concrète<sup>220</sup>. Le vouloir passionné du héros n'est pas ce qui le rend tributaire des événements mais, tout au contraire, ce par quoi il parvient à les maîtriser et à les plier à ses propres fins. C'est parce qu'il est passionné que le grand homme n'en reste pas aux simples idéaux mais agit concrètement et efficacement. Par ailleurs, la notion de passion inclut celle d'unicité : l'homme passionné poursuit une seule fin et, à la différence de l'homme commun, ne se disperse pas en une multiplicité de buts. Hegel retrouve ainsi une affirmation de Kant, pour qui la passion a pour effet « d'ériger en un tout ce qui est partie de ses fins »<sup>221</sup>. Mais alors que cette détermination est, chez Kant, un motif de condamnation (l'homme passionné est monomaniaque), elle est chez Hegel un motif d'éloge (l'homme passionné agit de manière entièrement constante et cohérente) : « En fait, [les grands hommes] ont été des passionnés, c'est-à-dire ils ont eu la passion de leur fin et leur ont consacré tout leur caractère, leur génie et leur naturel. »<sup>222</sup>

Cependant la passion, chez Hegel, conserve un sens fondamentalement négatif. Elle « apparaît pour ainsi dire comme quelque chose d'animal » <sup>223</sup> . L'affirmation selon laquelle » rien de grand ne s'est produit dans le monde sans passion » <sup>224</sup> pourrait

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup> *Ibid.* (trad. mod.)

Voir *RH*, *op. cit.*, p. 101, trad. cit. p. 125. On retrouve ici la distinction faite entre le caractère (Charakter) et l'entêtement (Eigensinn) dans l'addition du § 395, de l'*Encyclopédie, W* 10, 73, trad. cit. p. 428-429. Car le caractère a pour traits propres, dit Hegel, « l'énergie avec laquelle l'homme, sans se laisser dérouter, poursuit ses buts et intérêts » et « un contenu riche en teneur, universel ». En revanche, l'entêtement n'a que la forme du caractère, non son contenu, il aiguise l'individualité de l'homme en une forme qui trouble son rapport avec autrui. (Nous devons ce rapprochement à Elodie Djordjevic.)

<sup>221</sup> KANT, *Anthropologie*, Ak. 7, 266, trad. P. Jalabert, in KANT, *Œuvres*, trad. par F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, t. 3, p. 1083.

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup> RH, op. cit., p. 101, trad. cit. (mod.) p. 125. Dans l'addition du § 13 des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel paraphrase (à dire vrai, de manière infidèle) Gœthe disant, dans le sonnet « Nature et art », que celui qui veut accomplir quelque chose de grand doit savoir se limiter (« Wer Großes will, muß sich zusammenraffen ( = rassembler toutes ses forces, Gœthe)/sich beschränken ( = se limiter, Hegel) »).

<sup>&</sup>lt;sup>223</sup> PH 1822-23, op. cit., p. 70, trad. cit. p. 165.

<sup>&</sup>lt;sup>224</sup> *PH* 1830-31, *op. cit.*, p. 160, trad. cit. p. 70. Hegel tire vraisemblablement la formule de Kant, qui la cite entre guillemets et la critique : « Rien de grand n'a jamais été accompli dans le monde sans violente passion » (*Anthropologie*, § 81, Ak. VII, 267, trad. cit. p. 1083). Kant s'inspire probablement des chapitres 6 et suivants de la troisième partie du De l'esprit d'Helvétius.

s'entendre comme une apologie : la passion manifesterait sa dignité par la grandeur des actions qu'elle permet. Puissante et créatrice, elle briserait les modèles établis et instituerait un monde nouveau. Mais ce serait là se méprendre sur la pensée hégélienne, qui dévalue toujours l'immédiateté. Il faut bien plutôt saisir cette phrase sur un mode dialectique : rien de grandiose ne s'est fait sans un point de départ minuscule. À l'apologie romantique de la passion, Hegel oppose une constante valorisation de la raison. Cependant, il accorde aux romantiques le fait que la passion constitue le commencement inévitable de toute œuvre rationnelle. En définitive, d'un côté, l'action historique a sa source dans des préoccupations égoïstes, de l'autre, elle consiste précisément à dépasser ces préoccupations par une œuvre de portée globale. Hegel est résolument anti-romantique, mais il fait droit au point de vue romantique comme moment inaugural de tout processus historique.

Parce que le vouloir du grand homme n'est qu'un commencement, le devenir historique implique sa négation. Alors que le but du grand homme n'est qu'individuel et n'est référé qu'à lui-même, le cycle historique s'achève avec l'apparition d'un régime adéquat au peuple tout entier. La passion est le point de départ, et la raison le point d'arrivée. Hegel récuse toute pensée en terme d' « ou bien... ou bien » : que le grand homme soit intéressé et égoïste ne signifie pas que son agir ne soit pas productif ni ne rende possible l'accomplissement du bien commun. L'analyse hégélienne s'oppose donc à deux unilatéralités. D'une part, contre les maîtres d'école (et, par exemple, contre Tolstoï avant la lettre), Hegel montre que les héros sont véritablement grands, et qu'ils changent l'histoire non pas en raison de circonstances contingentes mais en raison d'un vouloir spécifique. De l'autre, contre toute vision purement héroïque de l'histoire (et, par exemple, contre Tite Live), il montre que nul grand homme n'est vraiment à la hauteur de son peuple. L'originalité de Hegel est donc de faire de la passion un moment indispensable de l'action historique, mais, en même temps, de maintenir son caractère éthiquement subordonné.

\*

Que le grand homme soit passionné n'implique pas qu'il soit d'un caractère impulsif. Tout au contraire, les exemples fournis par les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* montrent qu'il est un tacticien qui délibère et agit en connaissance de cause. C'est pourquoi il est responsable de ses actes. En d'autres termes, la passion n'implique aucune disparition

de la capacité du grand homme à peser ses actes et à les vouloir pour leur signification éthique elle-même. Le grand homme *doit* réaliser ce que son temps exige – mais rien ne garantit qu'il accomplisse son devoir. C'est là un des aspects de la finitude de l'esprit objectif: le grand homme peut ne pas accomplir la norme originale qui le définit<sup>225</sup>. L'analyse hégélienne du grand homme est donc remarquablement ambiguë. D'un côté, il est indispensable et capable de grandes choses, de l'autre son savoir et son vouloir sont bornés, il peut agir mal, et est incapable d'être véritablement heureux.

Ici comme ailleurs, on perçoit la dimension réformiste, voire révolutionnaire, de l'hégélianisme. En même temps, pour Hegel, le changement ne peut être conduit que d'en haut. Pour l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, le peuple en tant que masse est incapable de produire un changement significatif dans l'histoire. Certes, Hegel admet que les grands hommes puissent ne pas appartenir originairement à la caste des gouvernants (qu'on songe par exemple à Napoléon). Pour autant, le changement dans l'histoire ne s'opère pas sous le schème du renversement du pouvoir par le peuple, mais sous le schème de l'instauration d'un pouvoir nouveau par un homme providentiel. Il demeure, toutefois, que l'agir du grand homme répond à la volonté populaire. Même si Hegel est méfiant à l'égard de la démocratie, qu'il comprend comme le régime de la concurrence des opinions particulières, sa philosophie présuppose et promeut continûment le vouloir du peuple.

<sup>&</sup>lt;sup>225</sup> Voir *Cours d'esthétique* III, *W* 15, 259, trad. cit. p. 240.

#### Les auteurs

Élodie DJORDJEVIC est, depuis septembre 2012, ATER en philosophie à l'Université Paris II Panthéon-Assas, membre associée de l'Institut Michel Villey pour la culture juridique et la philosophie du droit, et doctorante à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne (équipe PhiCo/NoSoPhi) où elle a été allocataire de recherche (2008-2011) et chargée de cours (2011-2012). Elle achève actuellement une thèse intitulée « Rationalité et normativité. Hegel et la question du jugement politique » sous la direction de Jean-François Kervégan. Elle est l'auteur de plusieurs articles pour la revue *Implications* philosophiques, ainsi que des chapitres dans des ouvrages collectifs (« La logique de l'action chez Hegel », in La Question de la logique dans l'idéalisme allemand, G. Lejeune et M. Peteers (dir.), aux Éditions Olms, collection Europaea Memoria, 2013 ; « L'institution de la raison : esprit objectif et normativité rationnelle chez Hegel », in C. Gabrielli et Th. Boccon-Gibod (dir.), Normes et institutions, à paraître en 2014). Elle collabore également, depuis 2010 au Bulletin de littérature hégélienne qui paraît annuellement dans les Archives de philosophie et pour lequel elle a écrit plusieurs recensions. Elle a participé à l'édition et au travail de traduction de l'ouvrage Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?, J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), Paris, CNRS Éditions, octobre 2012 et participe actuellement à l'édition et à la traduction de la parution française du Handbuch Deutscher Idealismus sous la direction de J.-F. Kervégan, à paraître en 2014 aux Éditions du Cerf.

Jean-François Kervegan est Professeur de philosophie à l'Université Paris-I Panthéon-Sorbonne et membre de l'Institut Universitaire de France (chaire de Philosophie de la normativité). Ses travaux de Jean-François Kervégan se situent à l'intersection de trois domaines : la philosophie classique allemande (avec Hegel et Kant comme objets privilégiés), la philosophie politique (théorie de l'État et de la souveraineté, politique et conflictualité) et la philosophie du droit (théorie de la normativité, rapports entre normativité juridique et éthique). Outre de très nombreux articles, contributions et directions d'ouvrages collectifs (parmi lesquels Hegel, penseur du droit, dirigé par J.-Fr. Kervégan et G. Marmasse, Paris, Éditions du CNRS, 2004 et Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?, J.-F. Kervégan et B. Mabille (dir.), avec la collaboration d'É. Djordjevic, Paris, CNRS Éditions, octobre 2012), il est notamment l'auteur de Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité, Puf, « Léviathan », 1992, rééd. Puf, « Quadrige », 2005 ; Hegel et l'hégélianisme, Puf, « Que sais-je ? », 2005 ; L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2008. On lui doit également la traduction, parue aux Puf en 1998 (rééd. 2003 et 2013), des Principes de la philosophie du droit.

Guillaume Lejeune est docteur en philosophie de l'Université Libre de Bruxelles où il a soutenu une thèse sur le langage chez Hegel en 2011 sous la direction du professeur M. Peeters et a été aspirant du FNRS à la faculté de philosophie et lettres (section philosophie) de l'Université Libre de Bruxelles. Il est membre de la Fichte-Gesellschaft ainsi que du groupe de travail «Transzendentalphilosophie / Deutscher Idealismus». Il est également collaborateur au Bulletin de littérature hégélienne des Archives de Philosophie. Il a effectué divers séjours de recherches à l'étranger : à Berlin, au Hegel-Archiv de Bochum et à Paris. Ses travaux portent essentiellement sur le langage dans l'idéalisme allemand. Il a écrit des recensions pour la revue Dialogue et pour les Hegel-Studien.

Gilles Marmasse est Maître de Conférences à l'Université Paris-IV Sorbonne. Outre de nombreuses contributions à des ouvrages collectifs, de nombreux articles, la direction d'ouvrages collectifs (Hegel, penseur du droit, dirigé par J.-Fr. Kervégan et G. Marmasse, Paris, Éditions du CNRS, 2004; Die Natur in den Begriff übersetzen, hrsg. von G. Marmasse und T. Posch, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2005; La nature entre science et philosophie, dirigé par N. Lechopier et G. Marmasse, Paris, Vuibert, 2008; L'histoire, Paris, Vrin, coll. « théma », 2010) et plusieurs traductions de l'œuvre de Hegel (citons la récente traduction des Leçons sur la philosophie de la religion, deuxième partie: « Les religions antiques, africaines et orientales », Paris, Vrin, 2010), il est l'auteur de Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit, Paris, Kimé, 2008 et de Force et fragilité des normes. Les Principes de la philosophie du droit de Hegel, Paris, Puf, 2011. Il a également coordonné, de 2004 à 2010, le Bulletin de littérature hégélienne (Archives de Philosophie) et anime, en collaboration avec Bernard Mabille, le Séminaire de Recherche Hégélienne (EA 3562/Paris I, EA 3552/Paris IV, EA 2626/Univ. de Poitiers).

Jean-Michel Pouzin agrégé de philosophie et docteur en philosophie de l'Université de Provence (Aix-Marseille I), enseigne la philosophie au lycée Chrétien de Troyes à Troyes.