

Sciences humaines et sociales

logique
et dialectique

par

le R. P. Dominique DUBARLE

*doyen de la faculté de philosophie
de l'Institut catholique de Paris*

et

André DOZ

*assistant à l'U.E.R.
de Lettres et sciences humaines d'Amiens*

LIBRAIRIE LAROUSSE

17, rue du Montparnasse; 114, boulevard Raspail - PARIS

Sciences humaines et sociales

logique
et dialectique

par

le R. P. Dominique DUBARLE

*doyen de la faculté de philosophie
de l'Institut catholique de Paris*

et

André DOZ

*assistant à l'U.E.R.
de Lettres et sciences humaines d'Amiens*

LIBRAIRIE LAROUSSE

17, rue du Montparnasse; 114, boulevard Raspail - PARIS

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	IX
PREMIÈRE PARTIE. Dialectique hégélienne et formalisation.	1
Introduction	3
Première section. <i>Rationalité du discours et mathématisation de la logique à la lumière de l'enseignement hégélien</i>	7
Chapitre 1. La pensée de Hegel.	9
1.1. Le rejet de la mathématisation de la logique et ses raisons chez Hegel	10
1.1.1. Texte N° 1 (W.L. II), pp. 257-259.	12
1.1.2. Texte N° 2 (W.L. II), pp. 331-33	14
1.1.3. Incompatibilité entre Concept et calcul logique.	15
1.2. La doctrine hégélienne de l'être mathématique pur.	20
1.2.1. Le concept de la quantité et la constitution de l'être mathématique.	20
1.2.1.1. Du concept à l'univers mathématique ; l'abstraction hégélienne.	22
1.2.1.2. De l'objet mathématique au Concept ; principe et limites d'une correspondance intelligible.	24
1.2.2. L'être de l'objet arithmétique.	26
1.2.2.1. Fixité et extériorité de l'entité arithmétique.	28
1.2.2.2. Le caractère analytique de l'arithmétique.	30
1.2.2.3. L'hétérogénéité du nombre et du Concept.	33
1.3. L'entendement chez Hegel et sa distinction d'avec la raison.	35
1.3.1. La caractérisation de l'entendement par l'identité et l'universalité abstraites.	37
1.3.2. L'entendement, la raison et leurs logiques respectives.	41
Chapitre 2. Les défauts de la pensée logicienne de Hegel.	49
2.1. Raison, rationalité et langage.	49
2.2. Logique hégélienne et rationalité.	59
2.2.1. Philosophie classique, logique et mathématique.	60
2.2.2. Le cas de la philosophie hégélienne.	63
2.3. Les conditions de la rationalité et le Concept.	69
2.3.1. Le dynamisme du Concept et le discours mathématique.	70
2.3.1.1. « Langage de théorie »	70
2.3.1.2. « Métalangage »	71
2.3.2. Extériorité de l'être mathématique et intériorité du Concept	73
2.3.3. Dialectique, concept et liberté.	78

Chapitre 3. Raison, entendement et logique.	83
3.1. Antécédents et formation de l'idée de couple entendement-raison	83
3.2. La conception hégélienne de l'entendement et de la raison. Ses difficultés	87
3.2.1. Le système logico-épistémologique hégélien. Logique spéculative et métaphysique traditionnelle.	88
3.2.2. Entendement scientifique et raison spéculative hégélienne.	95
3.2.3. Du cas de la religion au réexamen du cas de la métaphysique	103
3.3. Logique et épistémologie. Intellect, raison, entendement.	108
Deuxième section. <i>Structures logiques, formalisations et schématismes rationnels de la pensée hégélienne.</i>	115
Chapitre 4. Le régime conceptuel élémentaire du système hégélien et sa formalisation.	121
4.1. Le Concept et sa relation avec ses différentes sphères d'après le système hégélien.	121
4.1.1. L'architecture quasi mathématique du Concept.	122
4.1.2. Les rapports de structure entre le Concept et ses sphères particulières	126
4.2. La structure hégélienne de la sphère logique élémentaire. La question du terme nul.	131
4.2.1. Originalité logique de la théorie hégélienne des moments du concept.	132
4.2.2. Le terme conceptuellement vide, moment logique de tout concept	134
4.2.3. Triplicité ou quadruplicité des déterminations conceptuelles chez Hegel	145
4.3. Présentation élémentaire du formalisme logico-mathématique dérivé du système hégélien.	148
4.3.1. Le système des opérations monadiques.	150
4.3.2. Figuration des transitions dialectiques hégéliennes.	155
4.3.3. Institution formelle du présent système logique.	159
4.3.3.1. Bases linguistiques et grammaticales du langage formel.	159
(1) Alphabet	159
Symboles de première catégorie.	159
Symboles de seconde catégorie.	160
Symboles de troisième catégorie.	160
(2) Syntaxe grammaticale	160
Mots	160
Expressions bien formées.	160
(3) Interprétation	161
(4) Définitions	162
1. Définitions de la logique propositionnelle.	162
2. Définitions de la logique booléenne des termes.	162

3. Définitions de la logique ultrabooléenne des termes.	162
a — à partir de la constante U.	163
b — à partir de l'introduction du signe Δ .	163
4.3.3.2. Axiomatique.	163
(1) (Schémas axiomatiques)	163
1. Schémas axiomatiques de la logique propositionnelle.	163
2. Schémas spécifiques de la logique booléenne des termes	163
3. Axiomes propres au présent système formel.	164
(2) (Règles de déductions).	164

Chapitre 5. Le Concept et ses terminaisons logiques. Esquisse d'une algèbre logique projective.	167
--	-----

5.1. Le concept philosophique de l'appel au schématisme.	167
5.1.1. Le cas parménidien et les structures fondamentales d'une logique de l'infini.	170
5.1.1.1. Le donné logique.	171
5.1.1.2. Le contexte gnoséologique.	173
5.1.1.3. La légitimité du symbolisme mathématique.	176
5.1.2. Le cas hégélien de la logique de l'infini et sa schématisation	178
5.1.2.1. Le schématisme logico-mathématique.	178
5.1.2.2. Schématisme discursif et dépassement hégélien de l'opposition entre l'infini et le fini.	180
5.2. Eléments du schématisme mathématique et possibilité de formalisation	182

Conclusion	193
-------------------	-----

DEUXIÈME PARTIE. Usage et abus du mot « dialectique ».	201
---	-----

0. Introduction	203
1. A la recherche de la dialectique.	204
2. Hegel et ses sources.	206
2.1. Les Grecs.	207
2.1.1. Avant Platon	207
2.1.2. Platon	209
2.1.3. Après Platon	211
2.2. Kant	213
2.3. Fichte	213
3. Hegel : la promotion de la dialectique.	215
4. Les conditions de la promotion.	219
5. Après Hegel.	226

5.1. Kierkegaard	226
5.2. La théologie dialectique	228
5.3. Le marxisme.	229
5.4. Sartre.	233
5.5. La vulgarisation	234
Bibliographie des textes philosophiques.	239
Bibliographie d'initiation à la logique et aux mathématiques.	241
Index général des deux parties.	243

Avant-propos

Marx

Le travail du Père Dubarle et celui d'André Doz paraissent dans la collection « Sciences humaines et sociales » à un double titre. D'une part, au niveau de rigueur que nous nous sommes fixé, l'approche du marxisme ne peut consister qu'à rendre Marx à sa terre natale, la philosophie allemande et plus profondément la langue allemande. De ce point de vue, tenter de formaliser la dialectique de Hegel signifie tenter de la constituer en modèle de performance de l'allemand, à la lier ensuite au discours philosophique allemand. D'autres travaux viendront renforcer cette approche. Mais en même temps cette tentative pose le problème de l'universalisation de la dialectique, de l'utilité formelle de la dialectique.

Aussi bien, dans le cours de l'histoire des sciences humaines au XIX^e siècle, c'est-à-dire au siècle de leur naissance, la linguistique allemande s'est formée pour ainsi dire, en partie contre Hegel et pour Humboldt. Ainsi, tant du point de vue de la constitution de la sociologie où Marx occupe une place centrale que du point de vue de l'histoire conceptuelle de la linguistique, ces deux études s'imposent. Celle du Père Dubarle constitue le pôle de rigueur du champ envisagé ; celle d'André Doz inventorie les mésusages du terme qu'une étude sérieuse du concept comme élément d'un discours peut seule éviter.

Joseph SUMPF.

Première partie

Dialectique hégélienne et formalisation

par le R. P. Dubarle.

Introduction

Le présent travail se propose d'étudier du point de vue mathématique la pensée hégélienne et son organisation dialectique. Est-il possible d'en tirer les premiers éléments d'une logique dont le régime serait semblable à celui de la logique mathématique contemporaine ? La réponse à cette question ne pourra être donnée qu'au terme du travail. Quant aux raisons de l'entreprise, il est pratiquement impossible de s'en expliquer tout de suite. Elles ressortiront chemin faisant, au terme de discussions assez longues par lesquelles il sera nécessaire de commencer.

En rédigeant son œuvre, Hegel a produit le discours de sa propre pensée. En même temps, il s'est fait, pour y avoir explicitement réfléchi, une idée de ce discours, qu'il a exposée à diverses reprises dans ses œuvres. Il l'a en particulier confrontée à l'idée du discours exact que, de son côté, l'esprit scientifique prend pour règle. L'ample développement des sciences qui se faisait à son époque, en particulier celui des mathématiques, ne pouvait le laisser indifférent.

Avec beaucoup de lucidité Hegel y a discerné ce qui, du point de vue de la logique, s'y rencontre de plus significatif : le projet de mathématiser celle-ci, affirmé dans une suite d'essais dont les origines modernes remontent à Leibniz. Or, pour Hegel, les conclusions de cette confrontation entre l'idéal mathématique et la vérité philosophique du discours sont négatives : il ne saurait être question de donner une tournure et bien moins encore une règle mathématique à l'expression de la pensée philosophique.

Là-dessus les thèses de Hegel sont fermes. Entre la pensée philosophique, « spéculative » ainsi qu'il dit, et la pensée mathématique, il y a une différence de genre logique. La logique, en tant que doctrine de la pensée véritablement conceptuelle ne doit pas et ne peut pas être mathématisée. Quoi qu'il en soit donc d'une logique qui serait spécialement constituée pour fournir à la pensée mathématique sa règle rigoureuse, la logique prise absolument est d'une nature tout autre, dialectique, et qui répugne à la mathématisation. La pensée spéculative a donc sa logique propre qui, en elle-même, est a-mathématique, et ce n'est pas trop dire que la conscience qu'elle a de soi doit comporter quelque chose d'anti-mathématique.

On ne saurait, dès lors, prétendre aborder en mathématicien le discours hégélien en négligeant le refus que Hegel a formulé si explicitement de toute intervention de la mathématique en ce domaine. Il y a là un obstacle préalable qui doit être levé, si l'on veut pouvoir aller de l'avant et qu'il faut, de toute manière, examiner avec beaucoup d'attention. Faute de quoi, les essais du mathématicien risqueront d'apparaître privés de toute valeur véritable par le simple fait de la dénégation hégélienne et la force apparente des arguments auxquels elle s'appuie. Il faut du reste bien savoir que ce que l'intelligence mathématicienne peut songer à entreprendre en ce domaine suppose que l'on se soit, tout d'abord, sur ce sujet même, mis à l'école de la pensée hégélienne. Car on y retrouvera, exposés avec beaucoup de fermeté et noués avec une valeur inégalée, tous les éléments de la question que l'on aborde à présent — en effet avec l'espoir de lui donner une issue moins négative que celle à laquelle Hegel a conclu. En ce sens c'est l'énergie intellectuelle de la philosophie hégélienne elle-même qui, mieux que toute autre, prépare l'esprit à la besogne qu'il s'agit maintenant d'entreprendre, contrairement il est vrai, d'une certaine façon au moins, à ce que Hegel a pensé de la philosophie.

On est ainsi conduit à diviser ce travail en deux grandes parties. La première sera consacrée à l'examen de l'état de la question chez Hegel lui-même, et à la discussion de ses propres thèses ainsi que des arguments sur lesquels il pense les fonder. La seconde partie pourra alors faire davantage en connaissance de cause la considération mathématicienne de ce dont le discours hégélien fait l'apport à l'état effectif et brut. Les propositions de formalisation correspondantes aux structures logiques qui se cherchent dans la logique de Hegel n'apparaîtront donc qu'assez tardivement dans le cours de l'étude. Beaucoup plus, en effet, que le développement pour lui-même du ou des formalismes envisagés, c'est, justifiée dans la mesure où elle peut l'être, l'émergence logique du formalisme à partir de la réalité effective du discours philosophique hégélien qu'on voudrait avoir mis en lumière au terme de cet essai, après avoir montré comment, malgré l'obstacle que la philosophie hégélienne a dressé contre elle, cette émergence est en fin de compte imposée par la nature même des choses.

Il reste un mot à dire des essais qui ont été déjà faits pour formaliser la dialectique hégélienne de façon analogue à la logique classique. Ces essais ne sont pas très nombreux ⁽¹⁾. On ne peut dire non plus qu'ils soient très concluants. Toute nouvelle entreprise, comme celle faite à présent, est ainsi avertie d'une certaine modestie à garder dans le moment même où l'esprit se décide à la tenter. De tels essais sont néanmoins assez symptomatiques d'un besoin intellectuel auquel l'état dans lequel Hegel a laissé la question ne satisfait pas entièrement. Ils ont également le mérite de mieux faire voir quelles sont les difficultés à surmonter avant qu'il soit possible d'apporter

quelque chose de vraiment utile à la pensée, ce qui est tout particulièrement la visée de toute recherche de quelque *Novum organum* logique prenant la suite des *Analytiques* d'Aristote. Après avoir mentionné ces essais de formalisation, il ne semble pas fort utile d'en faire ici un exposé et une discussion plus détaillés. C'est de Hegel lui-même qu'il faut partir, en découvrant, à l'examen de sa pensée, comment se franchit un seuil, que, pour sa propre part, il a pensé et hautement affirmé ne pas devoir être franchi.

(1) On peut citer : R. Baer : *Hegel und die Mathematik* (Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18 bis 21. Okt. 1931 in Berlin - Tübingen 1932, pp. 104-120). G. Günther : *Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik* — suivi de remarques de P. Lorenzen (Hegel-Studien, Beiheft I, Bouvier et Co. Verlag, Bonn, 1964, pp. 64-130). L.S. Rogowski : *Logika Kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności smian* (Directional Logic and Hegel's Thesis of the Contradiction of Change — Towarzystwo Naukowe w Toruniu ; Toruń, 1964). M. Korok : *The formalisation of Hegel's Dialectical Logik* (International Philosophical Quarterly, Vol. 6, n° 4, Déc. 1966). Y. Gauthier : *Logique hégélienne et formalisation* (Dialogue VI, 1967, Montréal, pp. 151-165).

Rationalité du discours et mathématisation de la logique à la lumière de l'enseignement hégélien

L'objet de cette première section est tout d'abord de présenter de façon aussi exacte que possible la position hégélienne à l'égard des essais de mathématisation de la logique. Cette prise de position que fait Hegel est elle-même liée à un certain nombre d'enseignements capitaux relatifs au mode d'être et au dynamisme propre du Concept ainsi que de toute détermination relevant de celui-ci, ou encore à la distinction des ordres de la raison et de l'entendement, à la nature du langage philosophique, etc. Les connexions apparaissent le plus souvent dans les textes mêmes où Hegel formule ses thèses et rejette absolument toute prétention de mathématiser la logique philosophique, c'est-à-dire la dialectique. Il suffira donc de partir de ces textes et, dans un premier chapitre, de se laisser guider par leur contenu, sans avoir à ce moment d'autre préoccupation que celle de bien saisir la pensée hégélienne.

Cette pensée appelle une critique. On en fera l'exposé dans un second chapitre. Le thème essentiel de celui-ci sera une réflexion sur le langage pris tout à la fois dans sa condition d'instrument humain de la communication et dans sa destination à la rationalité. Mais quelle que soit la critique faite de la position hégélienne, la discussion n'en est pas moins amenée à reconnaître que cette dernière oblige d'interroger de façon nouvelle et profonde le langage en tant qu'instrument de la pensée philosophique et la formulation mathématique en tant que moyen de conduire le discours à la rationalité. Une fois les questions décisives formulées, il faudra à tout le moins indiquer quelle sorte d'issue peut bien leur être donnée.

La nature de l'issue envisagée conduit alors d'elle-même à reconsidérer l'idée que Hegel s'est faite du système du savoir en demandant à la logique de fournir les principes de son organisation. C'est en effet sur les spécificités et les rapports de leurs logiques respectives que se fondent pour Hegel la différenciation et la coordination de l'entendement et de la raison. Très

centrale, cette idée met en cause à la fois l'épistémologie et la logique, sans parler de la métaphysique qui s'y est trouvée intéressée, elle aussi, par suite du propos hégélien de la faire confluer avec la logique. Ici encore un certain nombre d'analyses et un certain nombre des critiques sont nécessaires si l'on veut bien juger de la portée intellectuelle des mathématisations et formalisations de la logique suggérées par l'enseignement même de Hegel. Les essais poursuivis dans la seconde section de ce travail s'en trouveront éclairés de plus haut, ce qui n'est nullement indifférent à la façon dont ils doivent être compris.

La pensée de Hegel

La pensée de Hegel au sujet de la mathématisation de la logique se trouve exposée dans une série de textes plus ou moins étendus. Envisagés du point de vue du contenu de l'enseignement, ces textes sont au moins de trois sortes.

Ceux de la première abordent explicitement la question de l'introduction des mathématiques en logique, disant de façon explicite pourquoi la philosophie ne peut que s'y refuser : incompatibilité entre l'économie de la pensée spéculative et celle d'une pensée qui se formule à la façon d'une mathématique.

Les textes de la seconde sorte sont ceux que Hegel consacre à faire la comparaison entre l'être mathématique, tout particulièrement l'être des entités arithmético-algébriques, et l'être propre du Concept. On trouve dans cette comparaison la raison profonde et essentielle de l'impossibilité à laquelle Hegel a cru de la conciliation entre la modalité mathématique de la logique et le statut spécifique de la dialectique philosophique. Mais Hegel s'attache davantage dans ces textes à mettre le principe en lumière qu'à en développer les conséquences. Aussi semble-t-il préférable de les examiner à part.

Enfin la troisième sorte de textes concerne tantôt la différence entre mathématique et pensée philosophique, tantôt les rapports entre la logique traditionnelle et la dialectique. Confirmation y est apportée de l'enseignement des deux autres sortes de textes, et parfois quelque éclaircissement supplémentaire sur tel ou tel point. Leur intérêt vient surtout de la façon dont ils résument la conception hégélienne de la dualité entre entendement et raison, ainsi que le principe de l'opposition entre les régimes logiques de la pensée aux niveaux de l'entendement d'une part et de la raison spéculative d'autre part. Il arrivera qu'on fasse citation des textes de cette troisième sorte à l'occasion de l'étude de ceux des deux premières sortes, plutôt que de les envisager à part et pour eux-mêmes.

(*) Les plus importants de ces textes appartiennent à la *Wissenschaft der Logik* et à l'*Encyclopédie*, à la première surtout de ces deux œuvres. On les trouve généralement dans les remarques plutôt que dans les passages consacrés à l'exposition proprement dite de la doctrine. Il y a à cela une raison assez générale, dont il est utile de s'expliquer tout de suite.

Dans les remarques, Hegel cesse de faire pour elle-même l'exposition de sa philosophie en tant qu'elle est le développement intrinsèque du Concept. La doctrine supposée acquise jusqu'au point où il en a conduit l'explicitation, il fait alors retour sur elle, dans une réflexion ultérieure. C'est là l'occasion, en particulier, d'un certain nombre de comparaisons plus ou moins critiques avec les vues de tel ou tel auteur philosophique ou avec ce qui a cours dans la pensée cultivée de son époque, sans omettre les sciences, pour autant qu'elles intéressent la philosophie. Les remarques vont donc détendre le rythme de l'exposition spéculative proprement dite, abordant à des matières qui lui restent de quelque manière extérieures, afin de montrer comment il faut les comprendre et en juger à la lumière même de la doctrine spéculative et du Concept. Ainsi en est-il de la mathématique, de la logique traditionnelle et courante, des essais qui ont été faits de lui donner une allure tout à fait mathématique.

Par contre, le point de vue de l'exposé spéculatif proprement dit ne peut pas être exactement de cette sorte. Hegel propose alors ce dont il traite, la quantité et l'être quantitatif par exemple, non point comme cela peut se présenter au niveau de la pensée et de la culture courante, ni même (et encore moins) au niveau de l'entendement scientifique, mais comme cela est et doit se penser au niveau, et du dedans, du Concept. Nulle concession ne saurait plus être faite alors aux immédiatetés de l'entendement et de la culture. C'est là ce qui oblige Hegel à distinguer assez nettement l'ensemble des remarques du principal de l'exposé, et la raison pour laquelle la confrontation entre l'idée de mathématiser la logique et l'idée que la philosophie a elle-même de la logique se trouvera faite au cours de ces remarques.

Ceci est de quelque conséquence pour celui qui fait l'étude de l'œuvre hégélienne. L'enseignement des remarques ne doit pas être mis exactement sur le même pied que celui du texte principal. Et, en revenant de celui-ci aux questions du genre de celles que les remarques abordent, il faut prendre garde aux transpositions et réajustements nécessaires des notions : l'être conceptuel de la quantité, par exemple, tel que le texte principal le donne à penser, n'est pas exactement l'être de la quantité tel que les mathématiques elles-mêmes l'envisagent et le manipulent. On réavertira, le moment venu, le lecteur de cette difficulté. Mais il faut signaler dès le début ce qu'elle a d'assez général, en demandant que l'enseignement des remarques ne soit pas mis sur le même pied, épistémologiquement, que l'enseignement du texte principal.

1.1. Le rejet de la mathématisation de la logique et ses raisons chez Hegel.

Hegel est venu avant l'époque où la mathématisation de la logique classique s'est faite de façon décisive, inaugurée par les œuvres de G. Boole et d'A. De Morgan ⁽²⁾, poursuivie à la génération suivante et aboutissant de

(2) G. Boole : *The Mathematical Analysis of Logic* (Londres et Cambridge, 1847) ; *An Investigation of the Laws of Thought* (Londres, 1854). A. De Morgan : *Formal Logic : or the Calculus of Inference, necessary and probable* (Londres, 1847).

façon complète au début du siècle présent. Il connaît néanmoins, et d'assez près semble-t-il, les efforts faits par Leibniz ⁽³⁾ et ceux qui, à sa suite, ont cherché à mathématiser le discours et le raisonnement : Euler, puis Lambert ⁽⁴⁾ et Ploucquet ⁽⁵⁾. Ces efforts n'avaient pas encore été entièrement couronnés de succès. Ils suffisaient néanmoins parfaitement à montrer quelle était la tendance de ces logiciens mathématiciens, quels espoirs philosophiques les animaient et sur quels commencements de réalisation ils prenaient appui. Hegel était assez perspicace et il se sentait concerné d'assez près dans l'idée de la logique qu'il se faisait pour entrevoir dans de pareils essais les traits caractéristiques de la future logique et de son système propre. De sorte qu'on assiste avec lui à une manière de confrontation par anticipation entre ses conceptions philosophiques et dialectiques de la logique et la conception mathématique de cette discipline, telle qu'elle achèvera de se constituer un demi-siècle plus tard. C'est ce qui fait encore l'intérêt aujourd'hui — pour la théorie et point simplement pour l'histoire — d'une relecture des textes hégéliens.

Deux textes s'imposent d'abord à l'attention. L'un et l'autre se trouvent dans la dernière partie de la *Wissenschaft der Logik*, celle qui expose la doctrine du Concept. Ils appartiennent à la première section de cette partie. La section est intitulée : « la Subjectivité » et on y fait la théorie du Concept en tant que détermination du sujet pensant (d'où le titre de cette section). C'est là que Hegel propose la partie de sa logique qui se rapproche le plus de ce que la logique classique enseigne de son côté ⁽⁶⁾. Il est donc tout naturel que ce soit là que se rencontrent les textes où la confrontation se fait entre la logique classique et ce que Hegel affirme être la véritable logique. Le premier des deux textes se trouve dans une remarque annexée aux développements concernant le concept particulier ⁽⁷⁾, le second dans une remarque faisant suite à l'exposé de la théorie hégélienne des figures du syllogisme ⁽⁸⁾. Ce sont les

(3) Hegel connaît au moins la *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666), œuvre de jeunesse de Leibniz (Ed. Gerhardt, Berlin 1880, Vol. 4, pp. 27-102. Ed. Acad. de Prusse, Darmstadt, 1930, Vol. 1, pp. 163-230), qu'il cite dans la *Wissenschaft der Logik*. Sur la logique de Leibniz il faut toujours consulter L. Couturat : *la Logique de Leibniz* (Paris, Alcan, 1901).

(4) J.H. Lambert : *Neues Organon* (2 vol., Leipzig, 1764). Bibliographie complète des écrits intéressants la logique dans le *Journal of Symbolic Logic* (abrégé. J.S.L.), Vol. I, n° 4 (1936), p. 126. Etude sommaire des idées de Lambert dans C.I. Lewis : *A Survey of Symbolic Logic* (Nouvelle Ed. Dover, New York, 1960, pp. 19-32).

(5) G. Ploucquet : *Methodus calculandi in logicis, pramissa commentatione de arte characteristica* (Frankfurt und Leipzig, 1763). Bibl. plus complète dans J.S.L., I, 4 (1936), pp. 125-126.

(6) Pour Hegel (Cf. *Encyclopédie* [*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*], § 162, Anm. Ed. Nicolin-Pöggeler, p. 150, I. 20-30. On abrégera par la suite les citations de l'*Encyclopédie* en utilisant les sigles E pour le mot « Encyclopédie » et N.P. pour la désignation de l'édition) la logique classique est une logique des opérations et déterminations de la pensée, c'est-à-dire avant tout du sujet pensant. Elle ne touche qu'à ce qui, pour la logique de Hegel, ne constitue que le premier tiers de sa troisième partie. Hegel a donc le sentiment d'effectuer à la fois une extension des domaines de la logique classique et une restauration de l'idée logique véritable ; en élevant la logique à un point de vue plus compréhensif, capable d'envelopper à la fois ce que la pensée ancienne dénommait d'une part « logique » et d'autre part « ontologie », et en outre ce que Kant appelait « critique ».

(7) *Wissenschaft der Logik* : *Die subjektive Logik*. Chap. I B, Anm. (G.W.F. Hegel. *Sämtliche Werke*, Ed. Lasson, tome IV, Leipzig 1923, pp. 257-259). On abrégera par la suite les citations en désignant la *Wissenschaft der Logik* par le sigle W.L., en renvoyant systématiquement à l'édition Lasson dont le tome III sera désigné par W.L. I, et le tome IV par W.L. II, enfin en se contentant d'indiquer la page où se trouve le texte cité, l'indication des subdivisions de l'œuvre étant omise.

(8) W.L. II, pp. 331-333.

deux textes les plus étendus et les plus explicites sur le point précis de la mathématisation de la logique. Le mieux est de commencer en donnant la traduction tout au long de l'un et de l'autre.

1.1.1. Texte N° 1 (W. L. II, pp. 257-259).

« Le grand Euler, si fécond et si pénétrant dans l'art de déchiffrer et de combiner les rapports profonds entre grandeurs algébriques, plus explicitement Lambert à l'entendement si sec, d'autres encore, ont cherché, en vue de formuler les rapports entre les déterminations du Concept ⁽⁹⁾, un *système de notations* au moyen de lignes, de figures et d'entités analogues. On se proposait en somme d'élever les relations logiques à la condition d'un *calcul* — en fait bien plutôt de les y *ravaler*.

« Or, la recherche de ce système de notations s'avère absolument vaine > sitôt que l'on compare la nature de la notation à celle de ce qu'elle doit noter. Certes les déterminations du Concept : Universalité, Particularité et Singularité sont différentes entre elles, tout aussi bien que des lignes où les caractères de l'algèbre le sont ; elles sont aussi *opposées*, permettant à proportion l'usage des signes + et -. Mais en vérité elles sont d'une tout autre nature que les lettres et les lignes ; de même leurs relations — même si l'on en reste à la *subsumption* et à l'*inhérence* — sont d'une tout autre espèce que les relations entre quantités algébriques et lignes, égalité ou différence des grandeurs, valeur positive ou négative, recouvrement de lignes, liaison de celles-ci en angles, ou encore disposition des espaces qu'elles enferment. Vis-à-vis de ces déterminations du Concept, de tels objets mathématiques, du fait qu'ils sont *extérieurs* les uns aux autres, présentent le caractère propre d'avoir une *détermination fixe*. Une fois les concepts pris de manière à correspondre à de telles notations, ceux-ci cessent d'être des concepts. Car leurs déterminations ne sont point choses mortes et inertes comme le sont les nombres ou les lignes, qui ne comportent d'eux-mêmes aucune énergie de relation. Ce sont des mouvements vivants ; la *déterminité* ^(9bis) distincte de l'un de leurs côtés est aussi immédiatement intérieure à l'autre. Ce qui serait une totale contradiction dans le cas des nombres ou des lignes est essentiel à la nature du Concept.

« La mathématique supérieure, qui s'avance jusqu'à l'infini et se permet des contradictions, ne peut plus utiliser les signes dont elle dispose normalement lorsqu'il s'agit d'exposer les déterminations dont elle s'occupe alors. Au moment où il lui faut noter la représentation encore très pauvre conceptuellement d'une ordonnée qui *tend* vers une autre ⁽¹⁰⁾, ou encore lorsqu'elle pose l'égalité d'un nombre infini de lignes droites infiniment petites à un arc donné, la mathématique ne fait rien de plus que de dessiner deux lignes droites

this is the same reason as Miller gives for the non-formalizability of the subj. in a strictly logical way.

math. symbol compared to relig. symbol

(9) Il s'agit ici des rapports de coordination et de subordination des concepts dans une classification, ou des rapports d'inclusion et d'intersection tels qu'ils étaient considérés dans la logique traditionnelle.

(9bis) « Déterminité » est la traduction conventionnelle de *Bestimmtheit*.

(10) « *Unendliche Annäherung* ». Cf. W.L. I, pp. 270-271, qui montre qu'il s'agit de ce que l'on exprimerait aujourd'hui par l'inégalité : $f(x+h) - f(x) < \epsilon$.

extérieures l'une à l'autre ou qu'inscrire dans un arc des lignes droites *distinctes* de lui ; mais pour ce qui est de l'infini auquel la notation a trait en l'occurrence, elle renvoie à la *représentation*.

« Ce qui a conduit à ce genre de tentatives, c'est le rapport *quantitatif* que l'universalité, la particularité et la singularité sont censées avoir entre elles. L'universel signifie une extension *supérieure* à celle du particulier et du singulier, et le particulier une extension *supérieure* à celle du singulier. Le Concept *cependant* est le *concret* et ce qu'il y a de *plus riche*, puisqu'il est le fondement et la *totalité des déterminations* précédemment étudiées, catégories de l'être et déterminations de la réflexion ; c'est intérieurement à lui que celles-ci s'engendrent. Sa nature est donc totalement méconnue lorsque ces déterminations sont maintenues dans leur être à part du rapport qu'elles ont avec lui, quand la *sphère plus compréhensive* de l'universel est pensée faire de celui-ci *quelque chose de plus*, un *quantum* plus grand que le particulier ou le singulier. Comme fondement absolu le Concept est la *possibilité de la quantité*. Mais il l'est tout autant de la *qualité*. Ce qui veut dire que ses déterminations sont aussi qualitativement distinctes. Elles sont donc considérées à l'encontre de leur vérité lorsqu'elles sont prises uniquement sous la forme de la quantité. La détermination de la réflexion est en outre un relatif, au dedans duquel son opposé paraît ; son rapport n'est pas un rapport extérieur comme celui d'un quantum. Or le Concept est plus que tout ceci ; ses déterminations sont des concepts déterminés et lui-même est essentiellement la *totalité* de toutes les déterminations.

« Dès lors, au moment où il est question d'appréhender une telle totalité intime, il est tout à fait inapproprié de recourir à des rapports numériques et spatiaux, dans lesquels toutes les déterminations tombent les unes hors des autres : ce sont là les derniers et les pires moyens dont on puisse user. Les rapports que l'on trouve dans la nature, le magnétisme par exemple, ou les rapports de couleur, seraient des symboles infiniment supérieurs et plus vrais. Et puisque l'homme dispose du langage comme du moyen de notation propre à la raison, c'est une sottise idée que de se retourner vers un procédé imparfait d'exposition et de s'en torturer la pensée. Le Concept, par essence, ne peut s'appréhender que par l'esprit, dont il n'est pas seulement la propre possession, mais dont il est le Soi pur. Il est vain de prétendre le fixer au moyen de figures spatiales et de notations algébriques pour le seul bien du *regard extérieur* et d'un calcul, *mode de traitement mécanique d'où le Concept se trouve évacué*.

« Toute autre chose que l'on appellerait à servir de symbole peut tout au plus, comme le font les symboles relatifs à la nature de Dieu, proposer quelques allusions au Concept ou en faire entendre quelques harmoniques. Mais au moment où l'on voudrait prendre au sérieux cette façon d'exprimer et de connaître le Concept, on doit dire que la *nature extérieure de tous les symboles est inadéquate*. Le rapport de connaissance est bien plutôt celui qui va dans l'autre sens : ce qui, dans le symbole, est l'harmonique d'une détermination plus haute n'est initialement connu qu'en vertu du Concept et ne peut être approché que par la *mise à l'écart* de cette démonstration sensible qui prétend l'exprimer ».

calcul. mechan. extrin. concep

1.1.2. Texte N° 2 (W. L. II, pp. 331-333).

« Ce qu'il y a de plus justifié et de plus sérieux dans le dégoût où la syllogistique a sombré, lui vient d'être une pratique si vide de Concept de l'acte logique, dont l'unique contenu est le Concept lui-même. Les multiples règles syllogistiques rappellent la façon de faire des professeurs de calcul qui, eux aussi, donnent au sujet des opérations arithmétiques une foule de règles qui supposent toutes que l'on n'a pas le concept de l'opération. Mais les nombres sont un matériau mental étranger au Concept, les opérations de calcul sont des compositions ou des divisions extérieures, des procédés mécaniques, comme le montrent les machines à calcul inventées pour exécuter ces opérations. Rien par contre de plus insupportable et de plus choquant que de voir les déterminations du syllogisme, qui sont des concepts, traitées comme un matériau étranger au Concept.

« L'exemple extrême de cette façon incompréhensive de prendre les déterminations conceptuelles du syllogisme est bien celle de Leibniz, qui a soumis le syllogisme au calcul combinatoire et fait ainsi le décompte de ses dispositions possibles, eu égard à la différence entre jugements universels, particuliers, indéfinis et singuliers. On trouve 2 048 telles dispositions possibles, desquelles, après exclusion des figures impropres au raisonnement, restent 24 figures appropriées. Leibniz fait grand cas de l'analyse combinatoire et de son utilité lorsqu'il s'agit de trouver, non seulement les formes du syllogisme, mais encore les liaisons entre concepts. L'opération grâce à laquelle on les trouve est identique à celle qui permet le décompte des combinaisons de lettres auxquelles un alphabet donne lieu, du nombre de points possibles au jeu de dés, ou des diverses mains du jeu de l'Hombre. Les déterminations du syllogisme se trouvent ainsi rangées dans la même catégorie que les points du jeu de dés ou que les mains du jeu de l'Hombre. Le rationnel est pris comme quelque chose de mort est fait étranger au Concept ; le propre de celui-ci et de ses déterminations est laissé de côté, à savoir d'être en énergie de relation, comme étant d'essence spirituelle, et de supprimer, en vertu de cette énergie, leur détermination immédiate.

« L'application leibnizienne du calcul combinatoire au syllogisme et à la théorie des liaisons entre concepts ne se différencie en rien de la célèbre Ars Lulliana, sinon par le caractère méthodique de son dénombrement ; pour le reste elle est tout autant privée de sens. Une idée chère à Leibniz s'y rattache, formée lors de sa jeunesse et que par la suite il n'abandonna point, en dépit de son peu de maturité et de profondeur : l'idée de constituer une caractéristique universelle des concepts — un langage écrit dans lequel tout concept serait représenté en montrant la façon dont il est en relation avec d'autres concepts — comme si, lorsqu'il s'agit de quelque connexion rationnelle, essentiellement dialectique, un contenu conservait encore les déterminations qu'il a quand il est fixé pour soi.

« Le calcul de Ploucquet est sans doute celui qui atteint la façon la plus conséquente de soumettre le syllogisme au calcul. Il repose sur la mise à l'écart, dans le jugement, de toute différence quant à la forme du rapport,

puis des différences quant à la singularité, la particularité et l'universalité, en ne retenant que l'identité abstraite du sujet et du prédicat, qui les met en rapport d'égalité mathématique — relation qui transforme le raisonnement syllogistique en formation d'assertions entièrement vides et tautologiques. Dans l'assertion : « *La rose est rouge* », le prédicat doit alors signifier non pas le rouge en général, mais le rouge déterminé de la rose. Dans l'assertion : « Tous les chrétiens sont des hommes », le prédicat ne doit désigner que ces hommes qui sont des chrétiens ; de cette assertion et de l'assertion : « Les juifs ne sont pas des chrétiens », il suit cette conclusion, qui n'a guère valu de recommandation pour ce calcul aux yeux de Mendelssohn : « *Donc les juifs ne sont pas des hommes* » (en réalité : « ne sont pas ces hommes que sont les chrétiens »).

« Ploucquet propose en ces termes les conséquences de sa trouvaille : « *posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant* » ⁽¹¹⁾. Cette façon de recommander une trouvaille relative à l'exposé de la science de la logique en invoquant la possibilité de transformer toute la logique en mécanique par le moyen du calcul est bien la pire que l'on puisse envisager.»

1.1.3. Incompatibilité entre concept et calcul logique.

Ces deux textes apportent l'essentiel de la pensée de Hegel au sujet de la mathématisation de la logique. On va maintenant en dégager les points essentiels et en faire quelque commentaire.

La pensée de Hegel est commandée par l'évidence d'un contraste tout à fait radical entre la véritable économie logique du Concept et celle de ce calcul mathématique vers lequel tend la mathématisation de la logique usuelle. Ce contraste est celui qu'il y a entre la vie d'une part et le fonctionnement d'une machine d'autre part, dans ce que celui-ci a de plus brutalement mécanique. La logique dialectique que Hegel met en œuvre est la logique vivante de cet être intellectuel vivant qu'est le Concept. La logique mathématique ne peut être que la figuration morte de ce qu'il y a de plus inerte et de plus mort dans les produits de la pensée, à savoir les déterminations qu'elle fait semblables à celles de l'être mathématique, le nombre ou la figure. Les concepts sont en vérité des mouvements vivants qui portent au-dedans d'eux-mêmes leur puissance de relation aux autres concepts, qui maintiennent leurs divers moments (ou « côtés ») conceptuels intérieurs les uns aux autres. Aussi bien tout transfert de ce qu'ils sont à la condition qui est celle des êtres mathématiques les tue-t-il littéralement : ils cessent d'être concepts pour devenir pièces d'un mécanisme sans liberté et sans âme.

Mais Hegel va plus loin que cette opposition globale entre la vie et le mécanisme, entre la dialectique et le schématisme abstrait de la logique

(11) « On peut enseigner mécaniquement toute la logique à des esprits simples, à la façon dont on enseigne l'arithmétique aux enfants, de telle sorte qu'ils n'aient plus crainte d'errer dans leurs raisonnements ou d'être pris au piège d'arguments fallacieux, pourvu qu'ils ne se trompent point dans leurs calculs ».

mathématisée. Il fait en profondeur l'analyse des facteurs de cette opposition. Il faut le suivre dans cette analyse car c'est là que se proposent les difficultés principales que la logique mathématique se doit de surmonter ou de tourner si elle veut toucher à ce dont Hegel a voulu l'exclure.

Ecartons tout d'abord un aspect secondaire de la question, encore que Hegel y revienne assez souvent. Les premiers essais de mathématisation de la logique, ceux que Hegel connaissait, comportent encore certaines survivances de pythagorisme, cherchant dans l'être mathématique un symbolisme allusif concernant des réalités plus hautes. Ces survivances sont encore plus fortes chez tels ou tels, qui pourtant ne se préoccupent pas de transformer la logique en mathématique. Hegel s'explique à plusieurs reprises au sujet de ces survivances, dans le premier des deux textes ci-dessus traduits ⁽¹²⁾ et dans d'autres encore, auxquels il faudra revenir par la suite ⁽¹³⁾.

Il concède alors qu'on peut imaginer, coordonnées à la vérité du Concept, des chaînes de symboles plus ou moins aptes à évoquer l'être ou les rapports internes de celui-ci, symboles empruntés à la mathématique aussi bien qu'à la nature ou aux diverses sciences. Mais en fait, loin d'aider à la compréhension du Concept, ces symboles requièrent cette dernière sitôt que l'on veut déterminer au juste quelle est leur valeur de symbole. Car le Concept ne se laisse comprendre et expliquer que par lui-même et c'est à cette compréhension qu'il faut en venir lorsque l'on veut élucider la fonction de la symbolisation. Il apparaît alors que, de toutes les symbolisations concevables, la plus impropre de toutes est celle que l'on prétend tirer des mathématiques, car nulle part l'écart n'est aussi grand entre la condition effective de ce qui est pris pour symbole et de ce que l'on veut donner à comprendre à travers lui.

Mais l'essentiel de la question n'est pas dans l'usage de cette sorte de symbolisation. La logique mathématique ne cherche pas à évoquer allusivement les déterminations de la pensée. Elle travaille à en fournir une expression adéquate grâce à un système de notations que l'on dit elles aussi « symboles », mais dans un autre sens que tout à l'heure. C'est de ce symbolisme expressif, propre, et non plus simplement allusif, impropre, qu'il s'agit avec la mathématisation de la logique. Et, bien plus encore que le symbolisme pythagoricien, c'est ce symbolisme logicien que Hegel entend récuser et qu'il déclare être, de tous les moyens d'expression, le plus inapproprié à l'exposé des structures et des relations logiques immanentes au Concept.

- Pourquoi en est-il ainsi ? Hegel en donne deux raisons de principe. La 1) première est que les entités mathématiques, et donc aussi les notations que la pensée mathématique manie, sont constituées comme quelque chose d'absolument fixe et déterminé. Elles sont du même coup rendues entièrement étrangères au mouvement et *a fortiori* à la vie qui présuppose toujours le mouvement. L'entité dialectique, la seule véritablement rationnelle, est en revanche une entité fluide et mouvante, à laquelle le mouvement appartient 2) par essence et de soi. La seconde raison est que les entités mathématiques,

(12) W.L. II, p. 259.

(13) En particulier le texte de la seconde remarque annexée au chapitre de la « Doctrine de l'Être » qui traite du Quantum : W.L. I, pp. 207-212.

et du même coup leurs notations expressives, sont affectées selon tout ce qu'elles sont par une condition d'extériorité radicalement contraire à l'intériorité dont il est besoin pour la vie, acte de réalités et d'énergies qui demeurent intérieures les unes aux autres, tels les divers constituants d'une totalité véritablement organique. De la réalité conceptuelle au système de la notation mathématique il y a donc une hétérogénéité et un antagonisme que Hegel juge absolument rédhitoires pour l'usage logique d'un tel système.

Hegel pense ces deux raisons dans toute leur force conceptuelle, pensant des notations qui servent à faire désignation des entités mathématiques la même chose exactement qu'il pense de celles-ci. Les notations du mathématicien sont des notations fixes dans leur capacité sémantique, arrêtée avec la convention qui détermine ce à quoi elles sont utilisées. Ce sont en outre des notations qui représentent extérieurement les uns aux autres les divers éléments de la signification que la pensée assume distinctement en vue de s'exprimer. L'analyse que l'entendement pratique est ici toute puissante : chaque élément de sens sera isolé, fixé avec la convention de notation et notifié à part de chaque autre dans la construction de l'expression. Dès lors, « une fois les concepts pris de manière à correspondre à telles notations, ceux-ci cessent d'être des concepts » ⁽¹⁴⁾. Autrement dit, puisqu'il y a correspondance qualitative directe entre la condition caractéristique de l'être mathématique et celle du langage qui lui est adéquatement relatif, vouloir parler mathématiquement du Concept, c'est vouloir le supprimer aussi sûrement que le ferait son assimilation aux entités mêmes qui font l'objet de la mathématique. A faire usage de ce moyen linguistique la logique ne peut que se transformer en une règle d'entendement totalement « vide de concept » (*Begrifflos*). On comprend alors qu'il suffise de comparer la chose dont il est question lorsqu'il est question de Concept et de pensée conceptuelle et le moyen d'expression dont la mathématique use techniquement pour être amené à conclure à l'inanité de tout propos de mathématiser la logique de la philosophie ⁽¹⁵⁾.

On est ainsi renvoyé à la question du langage lui-même. Hegel s'en explique de façon relativement brève vers la fin du premier des deux textes que l'on a rapportés ci-dessus : « Puisque l'homme dispose du langage comme du moyen de notation propre à la raison, c'est une sottise idée que de se retourner vers un procédé imparfait d'exposition et de s'en torturer la pensée » ⁽¹⁶⁾. Le langage est ici le langage naturel, dans son opposition au mode de formulation mathématique ⁽¹⁷⁾. Hegel reconnaît donc au langage naturel le privilège d'une capacité perdue avec le langage mathématique d'exprimer la pensée non seulement à son niveau courant et vulgaire, mais au niveau élevé de la raison, de la philosophie et du Concept. Le langage naturel peut se faire

(14) W.L. II, p. 258.

(15) W.L. II, p. 257.

(16) W.L. II, p. 259.

(17) Le mode de formulation mathématique n'est point encore constitué en langue formelle se suffisant à soi-même au temps de Hegel. Mais ce qu'il a de propre est très suffisamment apparent avec l'emploi des notations exactes et l'assemblage qui s'en fait au moment d'écrire les relations ou équations qui constituent la trame de toute la pensée mathématique.

l'expression vivante de la pensée vivante ; son débit et son déploiement peuvent rester en conformité avec le flux logique du concept et le mouvement interne de la pensée ; sa constitution sémantique propre maintient une certaine intériorité des sens les uns aux autres. Il a donc des vertus philosophiques dont la notation mathématique se trouve entièrement dépouillée en raison de sa technicité même. A pousser la pensée un peu plus avant dans cette direction, ainsi que Hegel, semble-t-il, l'a fait pour son compte, il faut conclure que la pensée dialectique est nécessairement a-mathématique, puisqu'au moment de s'exprimer il lui faut exploiter ce qu'il y a en réalité de supramathématique dans les virtualités du langage naturel.

Hegel a donné ici ou là quelques explications au sujet de cette puissance plus haute du langage naturel comparé aux moyens de la notation mathématique. La différence la plus nette qu'il voit de l'un à l'autre est celle de la capacité sémantique. La capacité sémantique de la notation mathématique est faite par principe unique et distincte : la convention rationnelle qui la fixe a pour effet l'univocité — ou, si l'on préfère, la « monosémie » — de l'instrument expressif. Au contraire les mots du langage naturel sont naturellement pourvus d'une capacité sémantique plus ou moins multiple, riche et complexe-ment organisée dont il est loisible à la pensée de jouer tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, et avec quelque liberté. La polysemie est de règle. Dans les bons cas son organisation condense en elle tel ou tel système de rapports plus particulièrement philosophiques, ce dont la pensée dialectique trouve alors tout naturellement à faire son profit.

C'est ainsi qu'à propos du terme *Aufheben* qui, dans la langue même de Hegel, sert à désigner une opération dialectique de première importance, celui-ci remarque que le mot en est arrivé de lui-même à signifier ces choses apparemment tout à fait contraires que sont : 1) faire cesser d'être, 2) conserver et maintenir dans l'être. Ce qui, pour la dialectique conceptuelle, apparaît d'une portée spéculative indéniable et essentielle : « Il pourrait paraître surprenant qu'un langage en soit venu à utiliser un seul et même mot pour les déterminations opposées. Mais, pour la pensée spéculative, c'est une joie de trouver dans le langage des mots qui ont en eux-mêmes une portée signifiante (*Bedeutung*) spéculative. La langue allemande en possède un certain nombre » (18).

On trouve ainsi chez Hegel, sinon la théorie complète, du moins l'affirmation d'une opposition entre le langage naturel avec sa virtualité philosophique et le langage formel caractéristique de la mathématique et de l'entendement scientifique. Cette opposition tient à l'accent qui est mis sur la quantification de la pensée dans le cas du langage formel, l'entendement se servant de toutes les occasions dans lesquelles quelque aspect quantitatif des notions

se découvre (19). Il n'en faut pas plus pour imposer à la logique une évolution dans le sens de la mathématisation, laquelle finit par la suppression de la logique en tant que logique.

De fait, avant même qu'il soit question de mathématisation proprement dite, Hegel voit dans la logique classique et dans son devenir jusqu'à son époque tous les signes de l'influence prépondérante de l'entendement, de sa pratique de la schématisation abstraite, quantitative, avec pour conséquence le détournement progressif de la logique hors de sa condition et loin de sa destination philosophique. Divers textes permettent de situer la mathématisation de la logique comme la dernière étape du processus auquel l'entendement a plus ou moins consciemment soumis la tradition de la logique. Celle-ci s'est desséchée, réduite à une mécanique syllogistique dérisoire, objet de dégoût et de mépris de la part de l'esprit cultivé. La vague de dénigrement de la logique qui avait accompagné la réaction anti-scolastique au cours du XVII^e siècle français s'était faite assez sensible en Allemagne à l'époque post-kantienne :

« En fait, le besoin d'une réforme de la logique a été ressenti depuis longtemps. Dans sa forme et dans son contenu, telle qu'elle se montre dans les manuels, elle a, on peut bien le dire, sombré dans le mépris. On la traîne encore dans l'enseignement par sentiment qu'on ne saurait se passer tout à fait d'une logique et par l'accoutumance encore aujourd'hui durable à l'idée traditionnelle de son importance, bien plus que par la conviction de quelque valeur ou de quelque utilité de ce contenu banal et de cette façon de s'occuper de formes vides ... »

« En ce qui concerne ce contenu, on a déjà dit plus haut (20) pour quelle raison il est si dénué d'esprit. Ses déterminations valent immuablement dans leur fixité et ne sont mises qu'en relations extérieures les unes aux autres. Comme dans les jugements et les syllogismes, les opérations sont rapportées principalement à ce que les déterminations ont de quantitatif, et elles sont fondées là-dessus ; tout repose sur une distinction extérieure, sur une pure mise en rapport d'égalité. Tout devient un procédé entièrement analytique et une pratique de calcul d'où tout concept est évacué ... »

« Afin que l'esprit rende vie en teneur et contenu à ce membrement mort de la logique, sa méthode doit être celle qui, seule, la rend capable d'être science pure ... Or, l'unique moyen de réussir le pas en avant scientifique — et il faut, certes, se préoccuper de façon essentielle de cette évidence tout à fait simple — c'est de connaître ce théorème logique qui pose que le négatif est également positif ou encore que ce qui se contredit soi-même ne se dissout pas dans le zéro, dans le Néant abstrait, mais de façon essentielle seulement dans la négation de son contenu particulier. Ce qu'on peut encore exprimer en disant qu'une telle négation n'est pas toute négation, mais la négation de la chose déterminée, qui se dissout, et ainsi est négation déterminée, de sorte

(18) W.L. I, p. 94. Cf. *Ibid.*, 10 : « Dans ses substantifs et dans ses verbes le langage allemand a de nombreux avantages sur les autres langues modernes. Beaucoup de ses mots ont même la propriété d'avoir des significations non seulement diverses, mais même opposées, et tellement qu'en cela même on ne peut y méconnaître un esprit spéculatif du langage. S'appuyer à de tels mots assure de la joie à la pensée, tout comme le fait de trouver l'union des opposés — qui est un résultat de la spéculation et qui est une chose insensée pour l'entendement — déjà proposée de façon toute naïve dans le lexique comme un mot dont les significations sont opposées ».

(19) W.L. II, pp. 258-259.

(20) W.L. I, 29 : « Dans la mesure où les formes logiques tombent les unes hors des autres comme des déterminations rigides et ne sont point maintenues ensemble en une unité organique, elles ne sont que des formes mortes et ne peuvent faire demeurer en elles l'esprit qui est leur unité concrète et vivante ».

que dans le résultat on trouve contenu essentiellement ce dont il résulte — ce qui, à vrai dire, est une tautologie, car sinon il serait un quelque chose d'immédiat, point un résultat » (21).

La mathématisation de la logique, qui accomplit le dessein d'un entendement totalement réfractaire à l'énoncé-clef de toute la réforme de la logique que la philosophie hégélienne a en vue, ne peut alors, bien évidemment aux yeux de Hegel, que parachever l'évolution spontanée de la logique classique en allant radicalement contre la possibilité d'un retour vers cette logique vivante d'un Concept vivant dont l'intelligence ressent le besoin. Le destin de la logique se tient donc comme au carrefour : ou bien la marche à la mathématisation ou bien la conversion hégélienne à la dialectique.

Si l'on considère cependant ce qui s'est produit dans l'ensemble de la pensée humaine après Hegel, on doit constater que, si l'intérêt philosophique pour la dialectique n'a jamais entièrement disparu, la logique, néanmoins, a bien plus suivi le chemin de la mathématisation qu'elle ne s'est établie dans l'état que Hegel pensait devoir être le sien. Il y a là, devant la perspective que Hegel entendait ouvrir à la logique, une manière de réponse et de décision effective de la collectivité pensante dont il faut à la fois reconnaître le poids et tirer au clair les raisons. On le fera plus loin, dans l'examen critique que l'on fera de l'idée que Hegel s'est faite de la correspondance entre l'être du Concept et le régime de la logique.

Mais auparavant il faut pénétrer encore plus avant dans le système hégélien, en étudiant de plus près la façon dont Hegel conçoit l'être mathématique, ses conditions foncières de fixité et d'extériorité, et comment cette conception lui sert de repoussoir au moment où il expose sa doctrine au sujet du Concept et de la réalité rationnelle dont la philosophie fait sa chose propre. C'est là, en effet, que l'on a, non seulement l'explication de l'antagonisme irréductible que Hegel croit trouver entre dialectique et mathématisation de la logique, mais encore celle des difficultés, qu'il n'a qu'imparfaitement surmontées, de la conciliation entre ces deux ordres de l'activité intellectuelle que sont l'ordre de la raison spéculative, philosophique, et celui de l'entendement théorique, logico-mathématique et scientifique au sens moderne de ce dernier mot.

1.2. La doctrine hégélienne de l'être mathématique pur.

1.2.1. Le concept de la quantité et la constitution de l'être mathématique.

La logique de Hegel contient une doctrine de la quantité, c'est-à-dire de ce qui est destiné à fournir son objet foncier à la mathématique, qu'il

(21) W.L. I, pp. 33-36. Cf. l'avertissement de la III^e partie de la *Wissenschaft der Logik*, consacrée à la doctrine du Concept (II, 211).

s'agisse de l'arithmétique et de la géométrie déjà pratiquée par les Anciens, qu'il s'agisse de l'algèbre et de l'analyse fonctionnelle des Modernes. Mais, ainsi qu'on en a déjà prévenu ci-dessus, Hegel, dans les textes qui, remarques mises à part, constituent le développement de sa logique, n'envisage pas la quantité pour autant qu'elle est l'objet de science mathématique. Il ne la considère alors que pour autant qu'elle relève du savoir spéculatif, dans son état de moment du Concept sujet au processus dialectique. Ce qui, même quand on dit encore l'entité quantitative nombre ou grandeur géométrique, change considérablement la façon de la penser comparativement à celles qui sont les plus habituelles.

En effet, la quantité, comme thème de savoir spéculatif hégélien, est elle-même une réalité conceptuelle participante à la vie du Concept. On y atteint tout à la fois comme au résultat d'un développement logique antérieur et comme au présupposé de déterminations ultérieures, telle celle de la mesure. Elle est, tout comme les autres moments du Concept, habitée par la dialectique et par son dynamisme intellectuel. Mais tout ceci disparaît entièrement au niveau de la science mathématique et des conceptions usuelles tant de la quantité que de l'être ou de l'objet à proprement parler mathématiques.

Ainsi la quantité hégélienne et ses différents moments sont une actualité conceptuelle logiquement et épistémologiquement antérieure à l'univers des objets mathématiques. Ces derniers s'y trouvent compris en leur vérité originaire, et comme avant leur production à l'état définitivement mathématique par l'esprit du mathématicien proprement dit. Nul n'a, plus fortement que Hegel, donné à penser la dualité des états intelligibles de l'être mathématique, un état conceptuel encore prémathématique, de la chose quantitative considérée spéculativement selon sa dialectique immanente, et un état définitivement objectivé, « mathématisé », où l'objet mathématique est ce qu'il est coutumièrement pour la science, ainsi que pour l'esprit qui se conforme au mode scientifique de penser des objets.

Lors donc que l'on voudra trouver un certain retour de la pensée hégélienne à des façons plus familières de traiter de l'intelligibilité mathématique, c'est aux remarques annexées au principal du texte qu'il faudra s'adresser. Encore faut-il en bien comprendre l'allure et le style. Tout se passe dans ces remarques comme si, établie dans le Concept comme dans son lieu propre, la pensée de Hegel faisait du dehors la considération de l'univers de la mathématique et de son objet. Elle diagnostique philosophiquement ce qu'il en est de cet univers, mais pour autant elle ne se laisse pas gagner au mode propre à ce dernier d'actualiser la pensée et ses objets. La philosophie parle son langage à elle — une sorte de métalangage de la raison à propos des pensées et du discours de l'entendement. La confrontation a lieu, mais comme du bord de la rive philosophique, sans que le philosophe la quitte un seul instant.

La dualité ainsi admise par Hegel entre ces deux registres d'intelligibilité de la quantité pose un problème. Si, telle que la pensée spéculative la considère, la quantité n'est pas encore amenée à la condition d'objet de la mathématique, il faut alors s'expliquer sur la façon dont le passage de l'intelligibilité conceptuelle à celle de la science peut bien se faire. Le problème est

Problème de
transformation
des Registres

tout autre encore que celui, plus familier, du rapport qu'il y a entre la proposition empirique de la réalité quantitative sensible et l'objet mathématique. Hegel ne s'en est pas expliqué systématiquement. Mais le rapprochement des indications qu'il donne à ce sujet n'en est pas moins fort éclairant.

1.2.1.1. Du concept à l'univers mathématique ; l'abstraction hégélienne. La quantité propose, au niveau du thème général de l'Etre, premier moment logique du Concept, un moment de finitude conceptuelle. Chaque sphère conceptuelle, on le sait, se distribue en trois moments principaux. Les déterminations qui se présentent dans le premier et le troisième de ces moments sont, chacune à sa façon, caractéristiques de l'être conceptuel en son infini et son absolu ; c'est pourquoi elles sont en général des prédicats de l'Absolu et les éléments d'une définition métaphysique de Dieu. Par contre les déterminations qui se proposent lors du second moment, « étant celles d'une sphère conceptuelle prise en sa considération de différence, sont les définitions du fini » (22). Ainsi tout ce qui a trait au second moment d'une section entière du développement dialectique apparaît-il sous le signe de la finitude. Tel est le cas de la quantité dans la sphère de l'Etre ; tel est également le cas de l'Essence, cas homologue à celui de la quantité pour tout l'ensemble de la logique.

Cette finitude conceptuelle est une disponibilité prochaine à la condition d'objet pour l'entendement, puissance de l'intellection finie. Car le fini a de lui-même tendance à persister dans sa finitude, à refuser le mouvement dialectique qui, après l'avoir posé, le réemporte, par *Aufhebung*, dans la sphère de l'infini (23). La raison dialectique, cependant, peut surmonter cette pesanteur du fini et achever le mouvement du Concept. Seulement, au moment où le fini est là, l'entendement analytique peut venir le disputer à la raison dialectique, le soumettre à ses normes propres d'identité et de distinction, le fixant alors en sien objet et lui donnant en principe le statut de l'entité mathématique.

Dans le rapport qu'il a alors avec le fini conceptuel l'entendement en parachève l'objectivation, le posant distinctement devant soi, l'amenant alors à la condition d'objet abstrait d'entendement, lui-même dit « entendement abstrait ». L'usage que Hegel fait ainsi du qualificatif « abstrait » a besoin de quelque commentaire.

Dans la perspective la plus usuelle de la théorie de la connaissance, on dit l'objet mathématique abstrait par rapport au concret sensible, ou encore l'idée de l'objet abstraite à partir des représentations empiriques brutes ; et on le dit tel, par comparaison avec la teneur complexe et confuse de ce concret sensible ou de ces représentations. Mais ceci ne correspond pas à ce que Hegel a principalement en vue lorsqu'il parle de l'entendement

abstrait et du caractère abstrait de ces objets. Sans doute l'entendement abstrait-il du sensible brut, mais il abstrait aussi, et ceci est l'essentiel, par rapport au concret du Concept. L'entendement se retranche de la raison proprement dite en ne retenant du rationnel que la forme de l'identité abstraite ($A = A$), et cela seulement, et en écartant tout ce qui, de la raison, est dialectique et spéculatif. La compréhension dialectique de la contradiction est pour l'entendement le seuil en deçà duquel il établit son propre domaine et qu'il refuse de passer. De telle sorte que l'on peut dire que l'objet de l'entendement, c'est le fini retranché du Concept, une fois que, littéralement, il en a été extrait. L'objet de la mathématique, c'est l'objet que l'entendement a extrait de la compréhension de la quantité : nombre extrait de la compréhension du moment de la discrétion, continuum géométrique extrait de la compréhension du moment de la continuité.

Comment cette abstraction s'opère-t-elle ? On a noté l'achèvement d'objectivation que l'entendement impose au donné conceptuel ; cette objectivation est solidaire d'un processus mental dont Hegel a évoqué le schématisme caractéristique lorsqu'il a traité de la réflexion (24) : dissociation de l'esprit d'avec l'objet dont il fait position, puis libération des actions de ce que Hegel appelle « la réflexion extérieure ». L'entendement réfléchissant, ainsi qu'il arrive à Hegel de dire (25), n'est autre que l'entendement en acte de son pouvoir de réflexion extérieure vis-à-vis de cela qu'il s'est objectivé et qu'il traite selon ses procédures propres d'analyse et de fixation identitaire. Prenant alors la teneur d'intelligibilité que lui offre « le concret » de la finitude conceptuelle, il en démembre analytiquement les moments pour en faire des unités notionnelles séparées les unes des autres, devenues « indifférentes » les unes aux autres, c'est-à-dire inertes et sans réactivité propre les unes sur les autres. Ces unités démembrées, il les fixe, en en détaillant à l'infini les différenciations, et en distinguant matériellement à chaque fois tout ce qui se présente comme différent à l'appréhension qu'il a de l'objet. C'est tout ce travail de l'entendement que Hegel veut évoquer lorsqu'il dit que l'entendement confère ou impose à ses objets « la forme et la réflexion » (26), ou encore « la forme de l'universalité abstraite » (27) laquelle enveloppe au-dedans d'elle-même un présupposé de forme de la réflexion.

Ainsi les objets de la mathématique sont-ils des finitudes distinctes, fixées notionnellement, dont l'être et l'intelligibilité apparaissent à la philosophie comme objectivement réfléchis en dedans de soi, clôturés sur soi, ce qui isole chaque position d'objet de chaque autre, supprime toute fluidité intelligible. L'objet est laissé à l'état de reste mort de l'organicité vivante d'où il a été extrait. Cette condition se manifeste par excellence dans le cas de l'objet correspondant à la compréhension de la quantité suivant la dominance de son mouvement de discrétion : à savoir le nombre. C'est ce caractère exemplaire de l'entité numérique ou algébrique qui est la raison de l'étude plus particulière qu'on va lui consacrer un peu plus loin.

(22) E. § 85, N-P. 105, I. 24-26. (Pour les abréviations conventionnelles du texte, v. ci-dessus note 6.)

(23) Par exemple W.L. I, p. 117 : « Le fini est bien plutôt le refus de se reconduire soi-même de façon affirmative jusqu'à cela d'affirmatif, l'infini, qui lui est coordonné et de se laisser réunir à lui ; il est donc posé inséparablement de son Néant, toute réconciliation avec son autre, l'être affirmatif, se trouvant du même coup exclue ». Cf. également W.L. II, pp. 19-20 pour ces déterminations de finitude redoublée que sont les déterminations réfléchies en leur finitude.

(24) W.L. II, pp. 13-23.

(25) W.L. I, p. 26 ; E. § 114. N.P., p. 125, I. Cf. l'expression : « reflektierendes Vorstellen ». W.L. I, p. 91.

(26) W.L. II, p. 250.

(27) Ibid. Cf. tout l'ensemble du passage, de la page 248 à la page 252.

Each conceptual sphere presents in 3 moments...

analytic understanding as the finite's resistance to the Dialectic: its self-preservation as finite

Abstraction

the number as "dead" remained at a finite moment

1.2.1.2. De l'objet mathématique au Concept : principe et limites d'une correspondance intelligible.

Avant de considérer ce que Hegel dit du nombre, il faut examiner de plus près l'idée d'une correspondance intelligible entre l'univers de l'objectivité mathématique et scientifique et le monde du fini conceptuel dont la philosophie procure la compréhension dialectique. La théorie de Hegel donne une première idée de ce que peut bien être le passage de l'intelligibilité et de l'être à proprement parler conceptuels à l'intelligibilité et à l'être mathématiques ⁽²⁸⁾. Mais il reste à se demander si l'on ne trouve pas aussi chez Hegel quelques indications sur un processus inverse de retour intellectuel du monde de l'objectivité mathématique au Concept et à ses déterminations, retour qui pourrait apporter la solution de tels ou tels problèmes rencontrés par l'entendement mathématique au-dedans même de l'univers de ses objets.

Hegel, de fait, a eu l'idée de ce retour inverse, et il semble bien qu'il ait cherché à l'exploiter en vue de la compréhension philosophique des apports de l'entendement ainsi que des sciences. C'est ainsi qu'à propos de l'arithmétique on le voit proposer une théorie philosophique des opérations sur lesquelles la science mathématique du nombre repose. L'essai est assez peu satisfaisant du point de vue du mathématicien, surtout au moment où Hegel traite de l'exponentiation. Mais le commentaire que Hegel donne à cette occasion est intéressant. Car il montre la conscience que Hegel a des limites du pouvoir que ce recours au Concept a de faire progresser la pensée au niveau même de la science.

« On peut bien dire de la suite de caractérisations des opérations arithmétiques que nous avons données pour notre propre compte qu'elle n'est aucunement philosophie à leur sujet, qu'elle ne fait à peu près aucune évidence concernant leur signification interne, puisqu'en fait elle ne constitue pas un développement immanent du Concept. Mais la philosophie doit savoir discerner ce qu'un matériau extérieur à soi-même est de par sa nature, sachant bien que dans un tel matériau le déploiement du Concept ne peut se faire que d'une façon extérieure et que ses moments ne peuvent se réaliser que dans la forme propre à leur extériorité, comme à présent l'égalité et l'inégalité ... Mais cette extériorité dans laquelle les moments du Concept paraissent à l'occasion de ce matériau extérieur qu'est le nombre est en l'occurrence la forme appropriée. Présentant l'objet à la façon dont il se laisse saisir par

l'entendement, n'y incluant aucune exigence spéculative et, du coup, paraissant chose facile, ces considérations conceptuelles méritent de trouver leur utilisation dans les manuels consacrés aux éléments » ⁽²⁹⁾.

L'*Encyclopédie* dira de son côté :

« Plus avant, on pourrait encore concevoir une *mathématique philosophique*, qui connaîtrait à partir du Concept ce que la science mathématique courante déduit de déterminations présupposées selon la méthode de l'entendement. Seulement, comme la mathématique est une fois pour toutes la science des déterminations finies de la grandeur, déterminations qui demeurent fixement dans leur finitude, ne valant qu'en cette condition et n'admettant point le passage à autre chose, cette science est par essence une science de l'entendement. Comme elle a capacité de l'être d'une façon entière et parfaite, ce privilège qu'elle a par devant les autres sciences doit lui être conservé sans être davantage entamé par l'immixtion du Concept, qui lui est hétérogène, que par celle des finalités empiriques. Néanmoins la possibilité y est toujours ouverte de voir le Concept fonder une conscience plus distincte tant des principes directeurs de l'entendement que de l'ordre et de la nécessité qu'il comporte aussi bien dans le champ des opérations arithmétiques que dans celui des théorèmes de la géométrie » ⁽³⁰⁾.

Le rapport au Concept est donc indéniable, mais sans qu'il y ait grand espoir d'en tirer quelque chose d'utile pour la science mathématique elle-même. De fait, en dehors du cas des opérations de l'arithmétique, on n'en voit guère qu'un seul autre où Hegel se soit avancé à dire quelque chose d'assez distinct au sujet d'une correspondance entre déterminations de la pensée mathématique et déterminations philosophiques du Concept. C'est celui de l'infini mathématique et des pratiques de l'analyse infinitésimale. Une longue remarque de la *Wissenschaft der Logik* sera consacrée à la détermination conceptuelle inhérente à l'infini mathématique ⁽³¹⁾. Hegel y interprète les développements de l'analyse infinitésimale moderne comme une sorte de pas fait par la mathématique supérieure en direction des modes philosophiques de la pensée spéculative. D'une part, en effet, la mathématique accepte, dans l'analyse infinitésimale, de signifier des rapports qui dans l'ordre des déterminations finies seraient contradictoires ⁽³²⁾. D'autre part, elle comporte un véritable passage du « mauvais infini » des développements illimités au « véritable infini », qui est l'infini compréhensif de la virtualité des développements infinis quantitatifs, l'infini qualitatif posant la valeur d'un rapport.

(29) W.L., 207.

(30) E. § 259, Anm. N.P. 211, I. 21-36.

(31) W.L. I, pp. 239-278.

(32) *Ibid.*, pp. 254-255 : « La mathématique de l'infini ne se borne pas à la considération des déterminités finies de ses objets — comme il en va dans la mathématique pure où l'espace, le nombre, et leurs déterminations ne sont considérés et mis en rapport que selon ce qu'ils ont de fini — mais elle transpose en détermination *identique* avec son opposée une détermination tirée de la mathématique finie et déjà objet du traitement de cette dernière, identifiant par exemple une ligne courbe avec une ligne droite, le cercle avec le polygone. Les opérations qu'elle se permet au titre du calcul différentiel et intégral sont dès lors de la nature des déterminations purement finies et de leurs relations tout à fait contradictoires : elles ne peuvent dès lors avoir leur justification que dans le Concept. » Sur la mathématique supérieure et les contradictions, cf. *ibid.*, p. 240 ; p. 91 ; II, p. 258.

(28) Il faut remarquer à ce sujet qu'on peut déjà tirer de cette théorie toute une philosophie de la constitution de l'objectivité mathématique comme résultant de la conjugaison de deux mouvements intellectuels d'abstraction : (1) le mouvement d'abstraction par montée de l'actualité empirique à la représentation pure ; (2) le mouvement d'abstraction par retrait vis-à-vis de la compréhension conceptuelle, décompression de celle-ci et expansion de l'univers du *mathéma*. On retrouverait ainsi assez naturellement — ce qui n'a rien de fort étonnant lorsqu'on se met à l'école de Hegel — un thème de la philosophie mathématique ancienne qu'on voit déjà apparaître chez Platon et sur lequel les deux prologues de Proclus aux *Eléments* d'Euclide insistent beaucoup : à savoir le thème du caractère intermédiaire de l'être mathématique entre l'être sensible et l'être purement intelligible. Il faut alors conclure que l'intelligibilité mathématique doit résulter d'un double principe et d'une double procédure de constitution : le principe conceptuel et la procédure de l'entendement vis-à-vis de la finitude conceptuelle d'une part, le principe sensible et la procédure de l'intelligence vis-à-vis de l'actualité sensible d'autre part.

Proclus, Commentary on Euclid
(H. Lantieri) 24 more exact in rank to intellect & the highest knowledge, understanding is more perfect & more exact & purer than opinion. For it traverses & unfolds the measureless content of Nous by making articulate its concentrated insight [intellect], & the gathers together again the things it has distinguished & refers them back to Nous. "p.3.92"

« On a dit plus haut ⁽³³⁾ que la détermination de l'infini mathématique, telle qu'on l'utilise, il faut le préciser, dans l'analyse supérieure, correspond au concept du véritable infini : on doit maintenant entreprendre le développement mathématique de la coordination entre l'une et l'autre détermination » ⁽³⁴⁾.

L'intention d'établir ainsi une correspondance entre l'infinité d'une certaine suite de déterminations mathématiques et l'unité simple d'un terme conceptuel de la pensée spéculative se montre assez nette en cette occasion. L'exécution, cependant, demeure décevante. L'exemple que Hegel donne pour commencer de l'intervention de l'infini conceptuel au moment où un développement infini, représentatif du « mauvais infini », est posé égal à l'expression d'un rapport en termes finis et représentant le quantum « qualitatif » ⁽³⁵⁾, reste de l'ordre de l'illustration imaginative et ne conduit à rien. Car rien, dans l'expression finie du rapport, ne note objectivement la compréhension de l'infinité des termes du développement auquel, de l'extérieur, la pensée mathématicienne l'égale : tout se réduit en fin de compte à la subjectivité d'une idée philosophique à propos du fait mathématique. De même les identifications que la mathématique se permet de faire « à la limite » entre objets d'espèces différentes, ainsi l'arc de courbe et le segment de droite qui le sous-tend, ne semblent pas vraiment représentatives de ce que la dialectique hégélienne appelle la contradiction au sein du Concept. La trace de la contradiction — si contradiction il y a — se trouve tout aussi bien que celle, tout à l'heure, de la compréhension de l'infini, effacée de l'objet mathématique lui-même. Il ne subsiste plus rien qu'une sorte de souvenir subjectif dans l'esprit du philosophe de ce qu'il pense avoir été une contradiction. Le sentiment final est que, si le principe d'une correspondance intelligible entre l'objet mathématique et le Concept est entrevu, l'idée philosophique que Hegel en a se fourvoie et manque son but.

1.2.2. L'être de l'objet arithmétique.

L'arithmétique dont il est question à présent n'est que la partie la plus rudimentaire de cette science, s'occupant de la numération, des opérations et règles élémentaires du calcul, maniant les propositions élémentaires d'égalité ou d'inégalité arithmétique, telle $7 + 5 = 12$ ou $3 < 6$, traitant les problèmes simples qu'un mathématicien caractériserait comme relevant de ce qu'il y a

(33) *Ibid.*, pp. 236-239, dans l'étude de l'infinité du quantum, telle qu'elle se propose en conclusion des progressions quantitatives infinies : le « mauvais infini » disparaît alors dans le résultat (237) ; le quantum fait retour à la qualité et se trouve déterminé qualitativement (238) ; formé en être pour soi et fait compréhensif d'un infini : « le quantum n'a plus l'infinité, c'est-à-dire le fait d'être déterminé pour soi, en dehors de lui, mais il la possède au-dedans de lui-même » (*ibid.*).

(34) *Ibid.*, p. 244.

(35) Ainsi $2/7 = 0,285\ 714...$ ou $\frac{1}{1-a} = 1 + a + a^2 + a^3 + ...$, exemples donnés par Hegel lui-même (W.L. I., p. 246).

de plus primitif dans l'algèbre numérique linéaire. Cette arithmétique ne débouche même pas sur ce à quoi l'axiome de l'induction donne accès : c'est une arithmétique finitiste au sens le plus étroit du terme ⁽³⁶⁾. Hegel n'ignore certes pas qu'il existe des domaines plus relevés de la science des nombres, au niveau desquels la connaissance commence d'avoir une allure qualitativement différente ⁽³⁷⁾. Il rend compte à sa façon de ce fait, en invoquant les caractères particuliers de l'opération consistant à élever un nombre donné à une puissance spécifiée numériquement ⁽³⁸⁾. Mais cela peut être laissé de côté pour le moment. Ce qui importe, c'est de voir comment Hegel pense l'arithmétique tout à fait élémentaire et l'univers de ses objets.

Du point de vue de la philosophie hégélienne la pensée arrive en vue de l'objet de l'arithmétique au terme d'une genèse dialectique chargée d'édifier tout d'abord la compréhension conceptuelle de la quantité, avec ses deux déterminations inséparables de continuité et de division en unités discrètes, puis celle de la quantité affectée de limitation et faite ainsi quantum. Le nombre sera alors dit n'être rien d'autre que le quantum dans sa détermination la plus extrême et la plus strictement réduite à elle-même ⁽³⁹⁾. Il en ressort que le nombre a l'Un pour « élément » — c'est-à-dire à la fois pour milieu d'intelligibilité et pour principe de constitution — et qu'il faut l'envisager philosophiquement selon l'un et l'autre des moments notionnels inséparables du concept de la quantité : le moment de la division en unités discrètes qui est représenté par la pluralité spécifique des unités et par le décompte, 5 ou 73, etc., que le nombre en fait, et le moment de la continuité qui n'est autre que l'unité de cette pluralité d'unités décomptées ⁽⁴⁰⁾.

A vrai dire cette compréhension dialectique de l'entité numérique importe moins à présent que ce que Hegel en tire (ou lui adjoint) au moment où il caractérise la façon dont le nombre se présente une fois qu'il est posé comme cet objet de pensée qu'il revient à l'arithmétique de traiter, et, corrélativement, le régime spécifique de l'arithmétique comme science du nombre. Car c'est là que l'on voit paraître les idées qui commandent le refus hégélien de la logique mathématique et qui posent les questions que toute tentative d'approcher mathématiquement la réalité de la dialectique hégélienne doit avoir préalablement réglées.

(36) On peut noter que Hegel assimile volontiers à cette arithmétique la partie la plus rudimentaire de l'algèbre, qu'il considère alors comme la science la plus générale des grandeurs discrètes (Cf. p. ex. W.L. II, p. 445).

(37) W.L. II, pp. 448-450.

(38) *Ibid.* Cf. W.L. I, sur l'objet du calcul différentiel, pp. 278-309, passim.

(39) W.L. I, pp. 196-197.

(40) W.L. I, p. 197. Hegel arrive ainsi à une conception du nombre entier très proche de celle qui émergerait aujourd'hui de la théorie des ensembles, à savoir celle du nombre cardinal comme spécificité du décompte (*Anzahl*) des éléments d'un ensemble fini et prise comme caractéristique de tous les ensembles entre les éléments desquels il existe une application bijective. Au moment hégélien de l'unité constitutive du nombre on peut faire correspondre la détermination unitaire de l'ensemble comme collectif des éléments ; au moment hégélien du décompte, on peut de même faire correspondre les éléments individuels de l'ensemble dans leur appartenance au collectif et la spécificité de la pluralité qu'ils forment ainsi. De sorte qu'aujourd'hui, en deçà même d'une arithmétique ou d'une algèbre rudimentaires, ce serait aux premiers éléments notionnels de la théorie des ensembles que les considérations hégéliennes faites à propos du nombre trouveraient à s'appliquer.

1.2.2.1. Fixité et extériorité de l'entité arithmétique.

Hegel souligne en premier lieu le caractère fixe et inerte du nombre ⁽⁴¹⁾. L'entité numérique est isolée une fois pour toutes dans sa spécificité, faite indifférente en elle-même à tout ce qui lui est extérieur ; elle est comme bloquée dans une réflexion en dedans de soi-même dans laquelle elle s'épuise ⁽⁴²⁾. L'unité qui se fait principe et élément du nombre n'est plus l'unité vivante de la vraie totalité conceptuelle. C'est l'unité morte ⁽⁴³⁾, dans laquelle Hegel voit « le temps paralysé dans l'entendement » ⁽⁴⁴⁾. Cette fixité et cette inertie de l'entité numérique font que toutes les opérations auxquelles le nombre sera sujet, tout le mouvement qui paraîtra dans les déploiements de l'objet et de la science qui le concerne reviennent en réalité à l'initiative exclusive de celui qui pense et s'occupe de développer la connaissance de cet objet qu'il s'est donné ⁽⁴⁵⁾. Banalités à certains égards, mais dites avec une grande force, et qui prennent leur importance du fait du contraste que Hegel veut affirmer ainsi entre ce genre d'objets de pensée et le Concept, tout aussi bien qu'entre les disciplines se rapportant à l'un et à l'autre ⁽⁴⁶⁾.

En second lieu Hegel insiste, et plus fortement encore, sur l'extériorité inhérente à l'essence même du nombre et qui s'affirme en tout ce qui se rapporte à celui-ci, donnant de façon caractéristique son statut à l'arithmétique. Le principe du nombre est l'unité, mais l'unité inerte, « atome retranché de tout rapport » ⁽⁴⁷⁾. Le décompte qui fait la spécificité de l'entité numérique n'est jamais que décompte de pareils atomes posés chacun pour soi à l'écart de chacun des autres. Il ne produit point d'autre résultat que les unités à chaque fois spécifiques des décomptes divers, chacune de ces unités, c'est-à-dire chacune des spécificités numériques, étant parfaitement indifférente à chacune des autres ⁽⁴⁸⁾. C'est cette indifférence qui fait l'être déterminé du nombre, mais aussi son extériorité caractéristique ⁽⁴⁹⁾, celle d'une entité obtenue « par l'effet d'un rassemblement tout extérieur, figure entièrement analytique, ne comportant aucun fait de connexion par intériorité » ⁽⁵⁰⁾.

Une telle extériorité n'est pas seulement celle d'une constitution de l'être, mais encore celle de l'être constitué par rapport à tous les processus auxquels il apparaît soumis. C'est par une puissance qui lui demeure extérieure, à savoir par la pensée qui opère sur les nombres, que le nombre doit

être engagé dans les circuits d'une apparence d'activité ; c'est du dehors que la pensée le met en relation avec autre chose que lui ⁽⁵¹⁾. Car les opérations relatives aux nombres se ramènent toutes à des associations de comptage (*Zusammenzählen*) qui sont autant d'actions de production extérieure. Les rapports qui adviennent aux nombres pour autant qu'ils sont des quantités, à leur tour ne sont jamais que l'égalité, identité dans l'extériorité, ou l'inégalité, différence dans l'extériorité ⁽⁵²⁾.

Tout ceci se résumera dans l'affirmation, assez souvent reprise par Hegel, que le nombre, qui est pensée, est aussi la pensée parvenue à l'extrême de l'extériorité par rapport à soi-même : « Le nombre est la pensée de la projection hors de soi propre à la pensée » ⁽⁵³⁾. L'arithmétique « a pour objet la pensée abstraite de l'extériorité même » ⁽⁵⁴⁾. Et encore : « La pensée s'y trouve donc poursuivre une activité qui est la plus extrême sortie hors de soi » ⁽⁵⁵⁾.

Il faut remarquer maintenant qu'en traitant de l'extériorité à propos de l'arithmétique, plutôt que d'en parler au niveau de la géométrie, Hegel dépasse la caractérisation banale qui ferait appel aux modalités de l'intuition et à l'extériorité brute des parties de la grandeur extensive. La chose quantitative destinée à procurer ses objets à la mathématique se montre « *partes extra partes* » à l'intuition sensible, et c'est encore ainsi qu'elle se représente à l'imagination pure. Mais, avec cette sorte d'extériorité, il ne s'agit encore que d'extériorité sensible, intuitive. Or, présentement avec Hegel, c'est de l'extériorité *selon la pensée intellectualisée* — prise au niveau des déterminations notionnelles et de l'univers qu'elles constituent toutes ensemble — qu'il s'agit, bien plus que de l'extériorité seulement selon l'intuition ⁽⁵⁶⁾. L'extériorité dont le nombre est affecté est une extériorité en fin de compte *logique*, imposée par l'acte même de le concevoir et de le noter, en même temps qu'elle présuppose l'extériorité intuitive et s'y réfère. Elle est modalité de constitution intelligible avant que d'être modalité d'existence matérielle.

Ce point est si important pour les discussions à venir qu'on va maintenant, à la lumière même de la perception qu'on en trouve chez Hegel, caractériser explicitement l'extériorité en tant que modalité conceptuelle et en faire autant par contraste pour l'intériorité. Le cas échéant, on parlera de la forme ou de la condition de l'extériorité dans laquelle telles ou telles choses subsistent, du statut ou du régime de l'extériorité observé par tel ou tel ensemble de réalités ou de connaissances. On en dira autant à propos de l'intériorité.

Disons tout d'abord que quelque chose se réalise selon la forme ou la condition de l'extériorité lorsque, quels que soient deux de ses éléments simples,

(51) *Ibid.*

(52) *Ibid.*

(53) *Ibid.*, p. 208. Cf. *Ibid.*, p. 74, E. § 104. Anm. N-P. 119, I. 29-32 : « le nombre est pensée, mais la pensée comme un être entièrement extérieur à soi. Il n'appartient pas à l'intuition puisqu'il est pensée, mais il est la pensée qui a l'extériorité de l'intuition pour sienne et propre détermination ».

(54) *Ibid.*

(55) *Ibid.*

(56) W.L. I, p. 208 : « En tant qu'il est cette pensée de l'extériorité, le nombre est du même coup abstraction de la multiplicité sensible ; il n'a lui-même rien gardé du sensible, sinon la détermination abstraite de l'extériorité elle-même ; et c'est par là que, dans le nombre, le sensible est amené au plus près de la pensée ».

(41) W.L. I, p. 200 : « Le nombre est la détermination indifférente, inerte ; c'est de l'extérieur qu'il doit être mis en mouvement et en relation ».

(42) *Ibid.*, p. 198 : « Le nombre demeure comme l'un qui a fait retour en dedans de soi-même et subsiste indifférent à l'égard des autres ».

(43) E. § 259, Anm. N-P., I. 211, 16. Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, Traduction J. Hyppolite, tome I (Aubier 1939), pp. 38-42.

(44) *Ibid.*, I. 15.

(45) W.L. II, p. 446.

(46) Le passage cité ci-dessus (n. 43) de la *Phénoménologie de l'Esprit* est particulièrement instructif à cet égard. C'est là que l'on voit opposer à la fixité et à la rigidité de la mathématique le vrai, « délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre » (trad. Hyppolite, p. 40).

(47) W.L. II, p. 446.

(48) « Le nombre demeure comme l'un qui a fait retour en dedans de soi-même et qui est indifférent à l'égard des autres ». W.L. I, p. 198. De même : E. § 102. Anm. N-P. 118, I. 17-18.

(49) *Ibid.*

(50) *Ibid.*, p. 200.

et. "exteriority" cont.

le fait pour ceux-ci de n'être pas identiques entraîne leur séparabilité dans la réalité ou l'actualité au sein de laquelle la pensée les atteint. Une figure, une mélodie, un ensemble au sens mathématique du terme, une suite de nombres dans la pensée sont ainsi choses réelles ou actuelles selon la condition de l'extériorité.

Par extension on appellera alors « espace » — espace musical, espace logique, etc., aussi bien qu'espace géométrique — le lieu générique d'actualisation d'un univers de choses de même sorte se réalisant ou s'actualisant selon la condition de l'extériorité. Par l'expression *forme de l'extériorité* on désignera de préférence le principe ou le schématisme abstrait de la réalisation ou de l'actualisation de la chose en sa condition d'extériorité. L'extériorité elle-même est alors le mode selon lequel il y a réalisation ou actualisation. Représenté comme agissant et normatif, ce mode prescrira son régime, le régime de l'extériorité, au comportement des choses qu'il concerne.

Nous dirons d'autre part que quelque chose se réalise *selon la forme ou la condition de l'intériorité* lorsque le fait, pour ses constituants simples, de n'être pas identiques, ne s'accompagne pas de leur séparabilité dans la réalité ou l'actualité, les choses différentes apparaissant ainsi enveloppées indéfiniment les unes dans les autres, comme le sont, par exemple, intelligence et volonté dans l'actualité de l'esprit. Les différents aspects de l'actualité vivante et consciente se proposent ainsi plus ou moins parfaitement selon la condition de l'intériorité, même si, par le fait de l'organisme corporel, l'être du vivant participe en même temps plus ou moins avant à la condition de l'extériorité.

On emploiera de façon parallèle aux locutions relatives à l'extériorité les locutions relatives à l'intériorité. Celle-ci doit également être considérée comme un mode de réalisation ou d'actualisation des choses, destiné à contraster logiquement avec le mode de l'extériorité. L'idée précise de cette dualité déjà signifiée par Hegel semble indispensable à toute théorie des rapports entre les objets de la mathématique et ce qui est de l'ordre du Concept.

1.2.2.2. Le caractère analytique de l'arithmétique. Les conditions rigoureuses de fixité et d'extériorité de l'objet au sein de l'univers élémentaire de l'arithmétique confèrent à cette science son caractère de discipline purement analytique, qui suffit à la distinguer de toutes les autres sciences mathématiques. On a déjà vu plus haut ⁽⁵⁷⁾ que Hegel dit du nombre qu'il est « une figure entièrement analytique ». Ailleurs Hegel s'accordera avec la conception traditionnelle qui fait des sciences du nombre et des quantités discrètes les sciences par excellence analytiques et qui a conduit à étendre l'appellation d'« analyse » à la mathématique supérieure moderne ⁽⁵⁸⁾. Mais il faut examiner de plus près ce que sa philosophie entend par là.

Les mots « analyse », « analytique » sont en fait solidaires de tout un

(57) p. 28.

(58) W.L. II, p. 445.

contexte assez riche de l'histoire de la pensée. Il faut rappeler d'abord la méthode de l'analyse au sens des mathématiciens anciens, avec son couplage classique avec la méthode quasi réciproque de la synthèse. Mais il convient également d'évoquer l'ensemble des méthodes logiques et les conditions du raisonnement qu'Aristote a enseignées dans ses *Analytiques*. Enfin, il y a lieu de tenir compte de Kant et de la façon dont celui-ci oppose les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Un assez vaste complexe d'idées s'origine ainsi à diverses sources. Il permet à Hegel de penser à la fois un régime de la connaissance et la spécificité propre de la faculté qui y trouve son accomplissement.

analyse Au sens des mathématiciens et méthodologues anciens, l'analyse est la procédure mentale qui, face à la proposition d'un problème déterminé, examine les données encore complexes et confuses qui y sont enveloppées, s'efforce de les résoudre de façon ordonnée en une suite de moments notionnels plus simples et distincts, auxquels peut correspondre un enchaînement de travaux élémentaires à exécuter, ceci jusqu'à ce que les éléments déterminants de la solution apparaissent clairement, livrant l'idée finale de ce qu'il faut faire pour obtenir cette solution. A partir de quoi la démarche inverse, d'allure synthétique, fournira l'issue cherchée de la difficulté proposée, établissant, démonstrativement s'il est besoin, que c'est bien là ce qui répond à la question posée. Analyse et synthèse, dans cette perspective, apparaissent liées à ces deux thèmes de l'épistémologie mathématique classique qui sont d'une part le *problème*, d'où il faut remonter jusqu'au discernement des principes dont la solution dépend, et, de l'autre, le *théorème*, proposition à laquelle la pensée atteint par cheminement démonstratif à partir des principes. Hegel reprendra cet acquis en disant analytique tout ce qui, dans la mathématique, ne requiert que la connaissance des déterminations de l'objet données avec l'objet lui-même ou contenues dans l'énoncé même des problèmes le concernant ⁽⁵⁹⁾.

Par ailleurs, pris dans la perspective que l'*organon* aristotélicien ouvre à la méthodologie, l'adjectif « analytique » évoque avant tout la canonique logique, son premier principe — celui de non-contradiction ou d'identité — enfin sa méthode de discussion par élimination de toute équivoque ou ambiguïté conceptuelle. Au moment où la procédure discursive conforme aux *Analytiques* se systématise, elle aboutit à la méthodologie scolastique et à son évident dessèchement conceptuel, tout particulièrement au niveau de cette métaphysique que Hegel appelle « l'ancienne métaphysique » et dont le point d'évolution terminal, atteint sous l'influence des scolastiques cartésienne et leibnizienne, sera « la métaphysique de l'entendement ».

Enfin, la façon dont Kant s'est servi du couple des adjectifs « analytique » et « synthétique », la définition qu'il donne en particulier des jugements analytiques, permet à Hegel de joindre ce qui lui vient de la méthodologie

(59) W.L. II, p. 450 : « On a déjà rappelé que l'analyse devient synthétique dans la mesure même où elle en vient à des déterminations qui ne sont plus posées par les données mêmes des problèmes ». C'est le cas des problèmes de la théorie moderne des nombres : Hegel, à la page précédente, cite les travaux de Gauss sur la solution de l'équation $x^{n-1} - 1 = 0$. Comme exemple de solution « synthétique », précisément parce que la détermination résolvante du problème n'est plus une détermination inhérente à la donnée même du problème.

Kant's
analytic

mathématique et ce qui lui vient de l'analytique aristotélécienne. « Les jugements (les affirmatifs) sont analytiques, dira Kant, quand la liaison du prédicat au sujet y est pensée par identité » (60). C'est là mettre l'analyticité du jugement sous le signe du principe d'identité. Il s'agira pour Hegel du principe d'identité classique : A est A, que Hegel dira le principe de l'identité abstraite, formelle, « celle à laquelle on s'arrête exclusivement et où l'on fait abstraction de la différence » (61), autrement dit « l'identité de l'entendement ». Est synthétique au contraire le jugement qui ne se laisse pas réduire à l'identité ou à la simple inclusion conceptuelle, mais ajoute dans le prédicat quelque chose d'étranger à la compréhension du sujet.

contra
Kant,
Hegel dit
que les
jugements
sont
synthétiques

Hegel accepte ces définitions kantienne. Mais il en fait un usage assez différent de celui de Kant, ainsi que le montre en particulier son refus de considérer les jugements d'égalité arithmétique, tel $7 + 5 = 12$, comme des jugements synthétiques et la critique qu'il fait de Kant à cette occasion (62). Plutôt en effet que de voir le nombre somme, 12 par exemple, comme résultant de la synthèse opératoire des éléments de la somme, ainsi 7 et 5, Hegel voit l'analyse de la somme en ses éléments additifs comme toute faite dans le concept même du nombre particulier qui résulte de l'addition. Il rejoint ainsi l'idée de l'analyse telle qu'elle ressort à ses yeux de la méthodologie classique du problème, telle également qu'elle se transpose au niveau des teneurs conceptuelles au moment où se fait, sous l'impulsion de Leibniz, la systématisation mathématisante de la logique traditionnelle du Concept.

La pensée analytique est alors celle qui fait état d'une analyse toute faite et faite une fois pour toutes des déterminations de l'intelligibilité dont la pensée dispose. Ces déterminations sont décomposées en système de « notes » ou de déterminations élémentaires et reconstruites à partir de celles-ci, de façon assez semblable à celle dont un nombre peut se décomposer en facteurs premiers et s'exprimer comme le produit de ceux-ci. On débouche ainsi sur l'idéal leibnizien de la caractéristique universelle, dont la supposition est qu'il y a une analyse régulière et réalisable une fois pour toutes de l'univers notionnel. Hegel ne manquera pas de critiquer les idées de Leibniz, leur peu de maturité et de profondeur (63), qu'il faut imputer à l'abus de l'entendement. Mais un essai de transposition conceptuelle et la leçon de ces tentatives leibniziennes ne font que mieux ressortir à la fois le caractère strictement analytique de la mathématique élémentaire du nombre et l'incongruité qu'il y aurait à vouloir y assimiler le développement philosophique de la compréhension spéculative. Le régime intellectuel des relations conceptuelles est tout autre qu'arithmétique ou algébrique, et c'est faire violence à celui-ci que d'en chercher l'assimilation à celui qui convient aux nombres ou aux quantités de l'algèbre.

synthétique

(60) *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. de Berlin (1904), tome III, p. 33, l. 20-22. Trad. Tremesaygues-Pascaud (Paris, Alcan 1909, 4 p. 46 ; nouv. éd. [préf. de Ch. Serrus], PUF 1950 ; p. 37).

(61) E. § 115, Anm. N-P. 125, l. 14-15.

(62) W.L. II, pp. 446-448.

(63) W.L. II, p. 331. Cf. E. § 469, Anm. N-P. 371, 12-373, 24, où Hegel fait la critique de la caractéristique universelle comme étant le projet inspiré par l'entendement de constituer une hiéroglyphique du concept par l'entremise d'une description analytique des représentations.

1.2.2.3. L'hétérogénéité du nombre et du Concept. La comparaison entre les entités arithmétiques et les déterminations conceptuelles est faite à diverses occasions par Hegel : étude du quantum dans la *Wissenschaft der Logik*, début de la philosophie de la Nature dans l'*Encyclopédie*. Les conclusions de cette comparaison rejoignent les prises de position que l'on a vues ci-dessus relativement à la mathématisation de la logique. Et comme ce qui a trait aux déterminations ou teneurs objectives de la pensée et ce qui concerne plus spécialement les modes logiques de l'activité pensante se trouve plus ou moins intimement mêlé dans ces textes, leur citation n'évite pas complètement l'apparence de la répétition. Celle-ci, néanmoins, n'est pas inutile, car elle complète et confirme, en faisant voir plus distinctement les fondements que Hegel leur donne, les assertions qui se rapportent plus spécifiquement à la logique.

La nature même du nombre et des entités que l'algèbre manie empêchent donc que l'on puisse exprimer par leur entremise la pensée spéculative et la spécificité de son articulation :

« Ce serait un labeur ingrat et superflu que de chercher à utiliser un moyen aussi inadéquat et rebelle que le sont les nombres et les figures spatiales en vue de l'expression des *pensées*, faisant violence à celles-ci dans ce but. Quoi qu'ils soient toujours des moyens d'expression pénibles et hétérogènes pour la pensée, les tout premiers nombres ou les figures les plus simples s'adaptent sans risque de méprise à ce rôle de *symboles*. C'est ainsi que les premiers efforts de la pensée pure ont eu recours à cet expédient : le système numérique du pythagorisme en est le plus célèbre exemple. Mais dans le cas des concepts plus riches ces moyens deviennent tout à fait insuffisants. Car leur constitution par simple juxtaposition extérieure d'éléments et le caractère par principe contingent des liaisons qu'ils admettent sont inadéquats à la nature du Concept. Ce qui laisse dans l'ambiguïté la plus complète la question de savoir lesquelles il faut retenir parmi les nombreuses relations qui sont possibles avec des nombres ou des figures de quelque complexité. De toute façon ce qu'il y a de fluide dans le Concept ne se laisse pas retenir au sein d'un pareil milieu expressif, voué à l'extériorité et où chaque détermination choit à l'existence indifférente, chacune en dehors de chaque autre. L'ambiguïté dont il vient d'être question ne pourrait être levée que par l'*explication* (de la portée des symboles). Mais cette explication n'est autre alors que l'expression essentielle de la pensée et ce symbolisme n'est plus qu'une superfluité vide.

« D'autres déterminations mathématiques, comme l'*infini*, ses *rapports*, l'*infiniment petit*, les *facteurs*, les *puissances*, etc., ont leur concept véritable au sein de la philosophie elle-même. C'est sottise, en ce qui les concerne, de vouloir faire reprise et emprunt à la Mathématique, domaine où elles sont prises vidées de tout ce qu'elles ont de conceptuel et même si souvent de façon dénuée de tout sens, domaine où il leur faut bien plutôt attendre de la philosophie leur justification et leur réelle signification. Il n'y a là que paresse intellectuelle qui, pour s'épargner l'effort de penser et de recourir à la détermination conceptuelle, se réfugie dans des formules qui ne sont

cf. Book I remarks on the need for the calculus to strip its interpretation
it is to be any more than a shorthand.

NB

même pas une expression immédiate de la pensée et pense trouver son salut dans leurs schématismes tout faits » (64).

On peut compléter cette citation par quelques passages empruntés à l'assez longue remarque que l'on trouve au chapitre du Quantum dans la *Wissenschaft der Logik* (65) et qui insistent davantage sur l'impuissance du moyen arithmétique ou algébrique à représenter le devenir conceptuel caractéristique de la dialectique :

« Prétendre maintenant représenter par les nombres un, deux, trois, quatre, les déterminations de la pensée qui concernent le mouvement du Concept, c'est-à-dire cela par quoi seulement il est Concept, c'est bien là ce que l'on peut envisager de plus dur pour la pensée. Car la pensée se meut alors dans l'élément de son contraire, celui de l'absence de toute relation intrinsèque ; son activité est alors un travail de folie. Concevoir par exemple que un est trois et que trois sont un, c'est bien là un cas de cette dure condition faite à la pensée : l'un, en effet, est ce qui est dépourvu de toute relation intrinsèque ; dès lors il ne fait pas voir en lui-même la détermination en vertu de laquelle il passe en son opposé, mais il est bien plutôt cela dont tout l'être consiste à nier et à exclure entièrement une telle sorte de relation (66)...

« ... et puisque le nombre n'a à la racine de lui-même que la différence faite de l'extérieur, vide de pensée, la visée au Concept par son entremise devient une activité vide de pensée, toute mécanique. La contrainte (inhérente à cette visée) consiste principalement à s'en tenir fermement à ce qui est vide de Concept et à y opérer des liaisons de façon également vide de Concept. Le contenu de tout cela n'est que l'unité vide. La teneur dense de la vie morale et spirituelle ainsi que de ses figurations individuelles, dont il faut que l'éducation de l'esprit naissant tire parti comme de la nourriture la plus noble, devrait alors être proscrite de cette unité sans contenu. Si de tels exercices de la pensée devaient être son affaire et ses activités principales, leur effet ne pourrait être autre que de dépouiller l'esprit de sa forme tout autant que de le vider de tout contenu. Puisque calculer est une affaire à ce point extérieure et dès lors à ce point mécanique, des machines ont pu être construites qui exécutent parfaitement les opérations arithmétiques. Il suffit de connaître à cette seule circonstance la nature du calcul pour juger de ce que vaut l'idée de faire du calcul un maître moyen de former l'esprit, le mettant à la torture pour qu'il se fasse machine et y trouve son accomplissement » (67).

Un certain divorce est ainsi affirmé, en fonction même des objets, entre la pensée conceptuelle philosophique, apanage de la raison proprement dite, et la pensée mathématicienne, déployée par l'entendement. A cet égard le mérite de Hegel n'est pas de redire une fois de plus ce qui a été dit tant de fois, aussi bien du côté de la philosophie que de celui de la science, sur la divergence des économies intellectuelles qu'il y a de part et d'autre, mais de

passer à une théorie ferme et systématique de cette divergence. De ce fait même il faut compléter l'examen de la pensée de Hegel par l'étude de la conception hégélienne de l'entendement et de ses rapports à la raison. Ce sera l'objet de la troisième section de ce chapitre.

1.3. L'entendement chez Hegel et sa distinction d'avec la raison.

On commencera par quelques remarques d'ordre général sur les implications sémantiques du mot « entendement ». Elles peuvent aider à comprendre la pensée de Hegel et l'usage philosophique moderne de ce terme.

Lorsqu'il apparaît dans les langues européennes, le mot « entendement » vient traduire le mot latin « intellectus ». Il change cependant le fond des références étymologiques du concept, tant les références originaires — *inter-legere* : disposer entre — que celles devenues courantes à l'époque médiévale : *intus-legere*, lire à l'intérieur de la chose, par-dessous et à travers l'apparence superficielle. En français le mot « entendement » vient de « entendre » et le sens plus ou moins figuré du verbe évoque d'une part la parole, l'expression de la pensée faite transparente à celui à qui elle est adressée (68) d'autre part l'accord intersubjectif qui préside à la vie ou à l'action commune (69). Les implications sémantiques du mot allemand « *Verstand* » ne sont pas exactement les mêmes. Le radical « *stehen* » — se tenir debout — évoque au figuré ces conventions stables grâce auxquelles la communication et la vie convenablement réglées peuvent avoir lieu à l'échelle de la société humaine. D'une manière ou d'une autre, l'accent est mis de façon beaucoup plus forte qu'avec le mot « *intellectus* » sur l'aspect intersubjectif, social, de la faculté désignée.

D'autre part, pour comprendre Hegel, il faut rappeler l'élaboration philosophique kantienne qui tourne autour du couple raison-entendement (*Vernunft-Verstand*). La tradition philosophique ancienne s'était déjà habituée à penser le couple intellect-raison (*intellectus-ratio*), mais d'une tout autre façon, donnant à l'intellect le pas sur la raison. Kant, par contre, arrive à l'époque moderne où la vie des hommes fait l'expérience énergique d'une part de la pensée scientifique, d'autre part des conventions politiques d'espèce moderne — telle la tolérance religieuse — qui permettent la vie collective dans des conditions d'affirmation de la liberté restées ignorées des cités antiques. La philosophie kantienne fait alors tout naturellement de l'entendement cultivé le pouvoir de la pensée scientifique (et plus confusément celui des règles de la vie sociale), suivant en cela les entraînements spontanés de l'usage. Mais elle fait aussi de la raison cette puissance de l'esprit qui est supérieure par principe à l'entendement, qui lui donne naissance et qui lui prescrit le système de ses règles, soit qu'il s'agisse de l'institution de l'enten-

(64) E. § 259, Anm. N-P. 211, 37-212, 22.

(65) W.L. I, pp. 207-212.

(66) *Ibid.*, p. 210.

(67) *Ibid.*, p. 212.

(68) Cf. la locution : « je vous entends ».

(69) Cf. la locution : « ils s'entendent bien » et les substantifs : « entente-mésentente ».

dement scientifique, soit qu'il s'agisse de la régulation éthique et spirituelle du système des mœurs humaines.

L'entendement, à la différence de l'intellect tel que la philosophie pré-moderne le concevait, devient alors une puissance de l'esprit subordonnée à la raison. Développé en vue de faire l'étude des pouvoirs théoriques de la pensée humaine, de leurs rapports entre eux et de leurs limites, le système de la *Critique de la raison pure* présente la science (au sens moderne du terme) comme l'activité exemplaire de l'entendement, caractéristique de l'état bien formé de sa rationalité. Mais c'est en fin de compte pour n'en consacrer que mieux la doctrine du primat de la raison sur l'entendement.

Influencé par l'usage kantien du mot le vocabulaire hégélien prend alors la suite. Le terme « entendement » peut avoir divers sens. Dans les utilisations tant philosophiques que courantes que le langage en fait, il ne désigne pas uniquement le pouvoir pur de la connaissance scientifique. Il désigne aussi, en premier lieu, le pouvoir commun de la pensée familière et de ses échanges interhumains, la faculté de l'expérience courante et du discours usuel. Il est alors l'entendement « vulgaire », celui que la raison entreprend de discipliner et d'éduquer, tirant de lui l'entendement pur et rationnel qui est le pouvoir proprement dit de la science. Mais le mot désigne encore, en second lieu, un entendement autre que scientifique, l'entendement métaphysique, à tout le moins prétention d'entendement, et qui a été à la source de nombreuses œuvres de pensée. À côté de la science, une métaphysique s'est enseignée au nom de l'entendement, celle de la scolastique, continuée jusqu'à Kant dans une foule de traités et de manuels.

La philosophie kantienne, cependant, dénonce l'inanité de cet entendement métaphysique, édifié tout entier, déclare-t-elle, sur la base d'une illusion intellectuelle que la critique de la raison par la raison elle-même démasque et réduit à néant. L'entendement métaphysique n'est alors qu'une apparence d'entendement rationnel théorique. Le seul entendement rationnel est l'entendement scientifique, unique maître de l'intégralité du champ de la connaissance théorique accessible à l'homme.

Hegel accepte ce présupposé de la critique kantienne de l'entendement. Mais il n'en reste pas à la position de Kant concernant la raison. Par-delà son activité génératrice de l'entendement scientifique, par-delà son œuvre critique de l'entendement métaphysique, la raison, suivant d'une certaine façon l'œuvre de Kant, mais allant bien au-delà, accomplit l'œuvre constitutive de l'ordre spéculatif qui est le sien propre. Cet ordre spéculatif est la synthèse de l'ordre théorique et de l'ordre pratique tels que Kant les propose, la vérité de ce que la métaphysique de l'entendement poursuivait sous le signe de l'illusion. C'est dans cette production de l'ordre de la pensée spéculative qu'apparaît, au-delà de la critique telle que Kant la manie, la dialectique que Hegel érige en logique spécifique de la philosophie.

À partir de ce moment raison et entendement sont amenés à constituer non seulement le couple kantien d'une raison et d'un entendement formé par elle à la rationalité, subordonné sans problèmes à ce pouvoir formateur, mais un couple nouveau, travaillé par un dissentiment profond au sujet de la rationalité. L'entendement prétend ériger en rationalité absolue la sienne

propre et l'imposer à la raison elle-même, alors qu'aux yeux de Hegel il n'y a dans la rationalité de l'entendement qu'un moment partiel de la rationalité tout entière, moment abstrait à lui seul, que la raison est habilitée à dépasser dans l'instauration et dans la pratique de la rationalité véritable, inaccessible à l'entendement.

1.3.1. La caractérisation de l'entendement par l'identité et l'universalité abstraites.

Reste à caractériser cette rationalité de l'entendement dans ses principes les plus essentiels. Les considérations que Hegel fait à propos des mathématiques et plus particulièrement de l'arithmétique vont y aider. Il faut cependant reprendre les choses à nouveau, si l'on veut vraiment atteindre à ce que le projet de mathématisation de la logique met le plus profondément en question dans le système hégélien.

Hegel dit à diverses reprises ⁽⁷⁰⁾ que le premier principe de l'entendement est celui de l'identité abstraite, $A = A$. En fait ce principe n'est que le symbole du système de conceptions fondamentales qui se tient depuis l'antiquité grecque à la base de l'ontologie et de la logique. C'est encore ce système qui s'exprime avec les principes de non-contradiction et de tiers exclu ; on peut alors comprendre cet ensemble de principes comme formulant les lois de ce champ de la pensée rationnelle que déjà l'intelligence parméniennienne annonce à l'esprit en atteignant comme elle le fait à la compréhension de l'Être. Il y a donc, à l'origine même de l'entendement, ce point de contact avec l'intellect que repèrent les énoncés primordiaux de l'ontologie ou de la logique traditionnelles. C'est du reste ce qui légitime l'espèce de délégation de compréhension qui s'est faite d'un terme à l'autre avec la traduction du mot antique « intellect » par le mot moderne « entendement ».

Plutôt cependant que d'insister là-dessus, Hegel situe l'entendement par rapport à la raison telle qu'il la conçoit, le disant n'être qu'un moment abstrait de celle-ci.

On a déjà dit plus haut comment il faut comprendre la caractérisation hégélienne de l'objet mathématique comme détermination abstraite de la pensée. C'est dans le même sens qu'il faut considérer l'entendement, à la fois dans l'abstraction qu'il fait du concret sensible et dans celle qu'il fait du concret spirituel et véritable de la raison. Mais cela dit, il faut préciser davantage.

Avec l'entendement, il y a abstraction du point de vue même des principes, puisque, face à l'identité abstraite de l'entendement, le principe de la raison serait celui de l'identité « concrète », c'est-à-dire de l'identité dans la différence, identité tout à la fois de l'identité et de la non-identité ⁽⁷¹⁾. Mais il y a aussi abstraction du point de vue des concepts. Pour autant que le Concept ait à être considéré comme détermination du pouvoir subjectif de la raison,

(70) E. § 115, N-P. 125, l. 24-26 ; 126, l. 3-6. Cf. W.L. I, p. 17.

(71) W.L. I, 59. Cf. E. § 115, Anm. N-P. 125, l. 14-22 : « L'identité formelle ou identité de l'entendement est cette identité (de l'essence avec soi-même) dans la mesure où on s'en tient strictement à elle et où on abstrait de la différence. Ou mieux, l'abstraction est l'acte de poser cette identité formelle, ... ».

Hegel en fait l'exposition en y distinguant trois moments essentiels : celui de l'universalité, celui de la particularité et celui de la singularité. L'universalité du Concept est alors l'universalité concrète et riche de toutes ses virtualités, qui développe dialectiquement sa particularité et qui, à raison du processus de développement, en vient à se poser en totalité pour soi et achevée dans le moment de sa singularité. La détermination du pouvoir subjectif de l'entendement abstrait par rapport à cette constitution conceptuelle de la raison, et elle abstrait doublement.

Tout d'abord l'entendement ignore tout ce que sont véritablement les moments de la particularité et de la singularité du Concept pour s'en tenir à des déterminations qui ne retiennent que le moment de l'universalité⁽⁷²⁾. La réalité dialectique du Concept est ainsi éludée, entièrement laissée de côté. Mais en second lieu l'universalité retenue par l'entendement n'est plus l'universalité concrète, dont la richesse contient en dedans de soi les virtualités du particulier et les promesses de la singularité. Elle est l'universalité abstraite, d'où tout le devoir être rationnel du particulier et du singulier est proscrit. C'est cette universalité abstraite qui est l'élément propre de l'entendement, qui fournit à celui-ci son champ, celui de l'Un vide parméniénien et du divers brut entièrement arbitraire au sein de l'intuition pure⁽⁷³⁾.

Hegel s'est exprimé de façon assez étendue et éclairante sur ce moment de l'universalité abstraite dans lequel l'entendement se meut à l'occasion de la considération qu'il fait du Concept en tant que particulier dans la *Wissenschaft der Logik*. Pour bien comprendre ce qu'il veut alors dire, le mieux est de partir de ce qu'il pense des concepts au sens courant du langage et de la logique traditionnelle : les concepts, par exemple de l'homme, de la maison, de l'animal, etc. Ce sont de tels concepts que la logique classique apprend à manier, à diviser, à rassembler en classifications, et à l'occasion desquels la logique mathématique moderne a mis sur pied l'algèbre de Boole-Schröder appliquée aux classes. Ces concepts, Hegel, dans l'*Encyclopédie*, les dira n'être que « des déterminations simples et des représentations abstraites — abstractions qui ne retiennent du Concept que le moment de l'universalité, laissant de côté la particularité et la singularité, ne sont point développées selon ces deux dimensions et en conséquence font abstraction en tout premier lieu du Concept »⁽⁷⁴⁾. Dans la *Wissenschaft der Logik* il appellera ces concepts des termes abstraitement universels (nous pourrions dire : des universaux abstraits) et il notera que le mot « entendement » désigne la faculté de cette sorte de concept⁽⁷⁵⁾.

(72) E. § 164, N-P. 154, l. 12-15.

(73) Sur les liens entre l'identité simple, l'universalité abstraite et la connaissance analytique, cf. W.L. II, 443.

(74) E. § 164, Anm. N-P. 154, l. 11-15.

(75) « Lorsqu'on parle de concepts déterminés, on ne veut d'ordinaire rien dire d'autre que de pareils termes abstraitement universels. Aussi bien, par le terme général de concept n'entend-on la plupart du temps que ce concept vide de concept, et le mot : « entendement » désigne la faculté de tels concepts ». W.L. II, 242. Cf. la caractérisation de l'entendement comme la faculté de penser à raison des déterminations finies : « La pensée qui ne produit que des déterminations finies et se meut en elles s'appelle entendement (au sens le plus juste du terme). Plus précisément, il faut concevoir d'une double manière la finitude des déterminations de la pensée : la première en percevant que ces déterminations ne sont que de façon subjective et ont une opposition permanente à ce qui est objectif, la seconde en voyant qu'étant de contenu limité elles demeurent indéfiniment et par principe en opposition les unes aux autres et encore plus à l'Absolu ». E. § 25, N-P. 58, l. 31-38.

Dans la *Wissenschaft der Logik* également Hegel fera l'examen de la constitution de ces concepts de l'entendement. Elle est assez simple, mais révélatrice. Chacun de ces concepts est constitué par une détermination (*Bestimmtheit*) quelconque de la sensibilité, de l'intuition ou plus précisément de la représentation imaginative, qui fournit la teneur spécifique de la notion, cette détermination étant revêtue de l'universalité, qui est ici l'universalité abstraite, à l'état formel et pur, c'est-à-dire prise sans égard à la puissance interne de différenciation et de particularisation du véritable universel.

On retrouve ainsi, à peine modifié, l'enseignement de la gnoséologie scolastique qui reconnaît dans les idées humaines la matérialité de représentations sensibles (les *phantasmata*) auxquelles vient s'attacher dans la pensée une puissance d'universalité (*intentio universalitatis*, ainsi que disent certains scolastiques)⁽⁷⁶⁾. Le concept au sens usuel du terme résulte de la synthèse entre une détermination quelconque de la connaissance sensible, en elle-même encore singulière, et cette puissance de l'universalité qui apparaît alors comme « forme » du résultat, le « contenu » étant fourni par la détermination ainsi élevée à l'universel. On peut remarquer que cette synthèse est virtuellement celle du jugement tel que Hegel en propose le schéma le plus général, faisant que le singulier (ici la représentation de sa détermination propre) soit l'universel⁽⁷⁷⁾. Hegel profitera d'ailleurs de cette remarque pour retrouver jusque dans le concept de l'entendement un reflet de la structure du concept véritable avec ses trois moments essentiels d'universalité, de particularité et de singularité⁽⁷⁸⁾.

Ce qui fait la différence d'un tel concept avec le Concept c'est bien entendu tout d'abord le fait qu'il ne s'agit là que de la détermination « subjective » d'une faculté mentale, permettant à un sujet pensant de se rapporter à quelque objet et non point d'une détermination absolue enveloppant en elle à la fois l'être « subjectif » et l'être « objectif » du concept. Mais, de façon encore beaucoup plus essentielle, c'est le fait que l'universalité et la détermination assumée dans la constitution du concept se présentent l'une par rapport à l'autre comme entièrement extérieures et contingentes. L'universalité n'est alors qu'une manière de forme à tout faire, indifférente aux contenus qui lui sont proposés, auxquels elle advient chaque fois que l'esprit le juge convenable et non point en vertu d'un proportionnement réciproque de nature. La détermination par laquelle ce concept-ci est différencié de cet autre se présente alors comme la teneur gnoséologique essentielle posée et présupposée de ce concept, tandis que dans le concept véritable la différence est immanente à l'universel pur uniquement comme l'absolue négativité qu'il enveloppe et non point comme une différence qui serait déjà posée comme différence⁽⁷⁹⁾, et du coup faite extérieure. Autrement dit dans le concept déterminé de l'en-

(76) Saint Thomas d'Aquin, par exemple, distingue déjà couramment dans l'universel 1) la nature à laquelle advient *intentio universalitatis*, 2) cette *intentio universalitatis* elle-même. Cf. *Somme Théologique* Prima Pars, quaestio 85, art. 2 ad 2^{um}, art. 3 ad 1^{um}.

(77) E. § 166, Anm. N-P. 155, l. 29.

(78) W.L. II, p. 248 : « ... par ce biais le terme abstraitement universel contient tous les moments du Concept ; il est a) universalité, b) détermination, γ) unité simple des deux ; mais cette unité est immédiate, et c'est la raison pour laquelle la particularité n'est pas comme totalité.

(79) W.L. II, 248.

tendement le principe de sa détermination est extérieur au principe de son universalité, tandis que dans le concept véritable le principe de la détermination est intérieur à cet universel que le Concept est de soi-même. C'est là ce qui fait que dans le concept banal l'universalité, de substance et d'étoffe de la totalité, devient forme extérieure indifféremment disponible à toute espèce de contenu ⁽⁸⁰⁾.

Pour saisir ce que peut bien être cette forme en elle-même et à l'état pur, il suffit de partir des concepts courants, donnés avec leurs déterminités propres, et de poursuivre systématiquement tant la généralisation des spécificités appréhendées que la dissociation réfléchie entre la déterminité elle-même et la puissance d'universalité inhérente à tout concept et désormais prise comme telle. On aboutit alors tout naturellement à cet élément indéfini de l'intelligibilité qui, pour autant qu'immédiat, n'est autre que l'abstraction de l'être, et qui s'identifie à l'abstraction de l'Essence suprême pour autant qu'il connote la réflexion. C'est alors leur indéterminité même qui constitue la déterminité caractéristique de ces abstractions, elles-mêmes conjuguées au fait d'un entendement qui leur reste extérieur, contingent par rapport à elles. De tels concepts, l'être, l'essence suprême, à la limite, ne représentent plus rien. Ils se bornent à être la trace pour la pensée de la forme de l'universalité que l'entendement impose à tout ce qu'il pense, tout en empruntant comme du dehors le matériau de sa pensée.

La forme de l'universalité est donc partout présente à l'activité de l'entendement. Elle est immanente à tout terme notionnel à toute actualisation du langage faisant expression de la pensée ⁽⁸¹⁾. Ses limites ne lui viennent pas de son universalité même, mais du fait que l'entendement prétend s'y tenir exclusivement, sous le mode de l'identité conceptuelle sans différence, simple, alors que si l'universel est bien le commencement du concept et de la pensée, il n'en est pas encore le tout, ce tout qu'au-delà de l'entendement et de ses pensées la pensée spéculative s'efforce d'explorer.

(80) Dans les concepts de la pensée courante, les déterminités élevées à l'universalité sont en fait tout autres que des déterminités absolument quelconques et arbitraires. Ce sont les déterminités qu'une expérience plus ou moins longuement mûrie, plus ou moins profondément organisée des choses et du monde façonne au niveau de la représentation. Mais l'esprit humain reçoit ce façonnage de la nature pour autant qu'elle lui est encore préalable et extérieure, de la nature de l'univers et du travail de la nature animale d'où il émerge lui-même. Il se borne à le consacrer en constituant son clavier de concepts, sans le tirer ni de cette universalité dont il est lui-même en acte, ni de ses propres énergies.

Au niveau de la mathématique, par contre, et tout particulièrement à celui où le mathématicien se donne les premiers éléments de la théorie des ensembles, les déterminités assumées dans l'actualité de la pensée sont bien des réalisations tirées de l'énergie propre de l'esprit qui les pose volontairement et librement. Mais les accomplissements effectifs de ce vouloir apparaissent alors chacun comme distincts de l'énergie d'universalisation de la pensée de telle sorte qu'en mathématiques toute déterminité se propose bien comme radicalement contingente par rapport à la puissance d'universalité dont la pensée l'affecte, indérivable de cette puissance d'universalité.

(81) Dans un passage de l'*Encyclopédie* (§ 20, Anm. N-P. 56, l. 2-14) Hegel montre avec beaucoup de force cette imprégnation de toute la pensée et de tout le langage par l'universalité : « Puisque le langage est l'œuvre de la pensée, on ne peut non plus rien dire qui lui appartienne et qui ne soit pas universel. Ce que je ne fais que penser par devers moi (jeu de mots sur le verbe *meinen* et l'adjectif *mein*) m'appartient à titre de cet individu particulier que je suis. Mais comme le langage n'exprime que de l'universel, je ne puis rien dire qui ne soit que *mien*. Et l'indicible, sentiment ou impression, n'est pas le meilleur et le plus vrai de l'esprit, mais bien le plus insignifiant, le plus dépourvu de vérité. Lorsque je dis : « le singulier », « ce singulier », « ici », « maintenant » tout cela est actualisation universelle de la pensée. Un singulier, un « ceci », et même lorsqu'il est sensible, ici, maintenant, est « tous » et « chacun ». De même, quand je dis « je » je me pense *privément* comme celui-ci qui exclut tous les autres ; mais ce que je dis, je, est bien tout un chacun, je qui exclut de soi tous les autres ».

On pourra alors décrire l'activité de l'entendement comme « cette force infinie qui détermine l'universel ou qui, réciproquement, impartit grâce à la forme de l'universalité sa consistance fixe à cet être en et pour soi mobile de la déterminité » ⁽⁸²⁾. Le principe de cette fixité, dans laquelle toute déterminité, autrement dit toute finitude, se laisse prendre et figer, n'est autre que la forme et l'universalité abstraite : « C'est par elle que ces finitudes deviennent immuables. Car la déterminité qualitative et de même la détermination de la réflexion sont essentiellement comme entités délimitées ; en vertu même de cette limitation qui en restreint l'être, elles ont une relation intrinsèque à ce qui est leur autre, et du même coup elles comportent la nécessité de passage à autre chose et de la cessation d'être. Mais l'universalité qu'elles ont dans l'entendement leur donne la forme de la réflexion en dedans de soi, ce par quoi la relation intrinsèque à l'autre est supprimée, ce qui les soustrait à tout dépassement » ⁽⁸³⁾.

Il suffira de pousser tout ceci à l'extrême, de le systématiser rigoureusement, pour obtenir l'univers de l'entendement rationnel dans son acception stricte. C'est pourquoi on peut dire que ce ne sont pas seulement l'arithmétique ou l'algèbre élémentaires qui font l'illustration de l'entendement rationnel tel que la philosophie hégélienne conduit à le concevoir, mais, avant elles logiquement et plus profondément, la théorie moderne des ensembles, et plus particulièrement celle-ci prise dans ses actualisations les plus primitives à l'intérieur de l'horizon finitiste. C'est là en effet que l'on atteint à la pensée la plus purement constituée dans l'élément et selon la forme de l'universalité, la plus dépouillée des apports empiriques de la sensibilité, la plus purement soumise au régime de l'extériorité, la pensée concernant les objets les plus simplement et les plus précisément fixés sous le regard du mathématicien. A travers sa théorie de l'entendement rationnel et de la science purement analytique qui en constitue le premier accomplissement scientifique, la philosophie hégélienne anticipe en quelque sorte sur ce que la mathématique accomplira un peu moins d'un siècle après.

1.3.2. L'entendement, la raison et leurs logiques respectives.

Hegel, cependant, a voulu profiter de la compréhension qu'il avait de l'entendement et de sa différence de principe d'avec la raison pour ébaucher quelques vues sur la possibilité d'un retour de l'entendement à la raison, aboutissant à la réconciliation entre les deux facultés. Dans les passages de la *Wissenschaft der Logik* auxquels les derniers textes cités viennent d'être empruntés, Hegel fait allusion à ces philosophies plus ou moins contemporaines qui se complaisent à déprécier l'entendement ⁽⁸⁴⁾. La raison de cette

(82) W.L. II, p. 251, Cf. E. § 80, N-P. 102, l. 25-29.

(83) *Ibid.*, p. 250. On retrouve dans ce passage l'indication du caractère de « forme de la réflexion » que la forme de l'universalité comporte par nature : c'est là la trace des rapports conceptuels entre le Concept et l'Essence prise comme réflexion en dedans de soi.

(84) *Ibid.*

défaveur n'est autre que la façon dont l'entendement fait du fini quelque chose d'indépassable. « Mais, ajoute Hegel, ce n'est pas la faute de l'entendement si l'on n'est pas allé plus loin. C'est bien plutôt le fait d'une *impuissance* et d'un *évanouissement subjectif* de la raison qui laisse valoir de cette manière les déterminités (que l'entendement fixe en concepts) et qui ne donne pas à l'esprit la faculté de les reconduire à l'unité par la dialectique opposée à cette universalité abstraite, c'est-à-dire que ce qui fait la nature la plus véritable et qui est le concept de ces déterminités. A celles-ci, l'entendement donne bien, par la forme de l'universalité qu'il leur confère, une dureté d'être, pour ainsi dire, qu'elles n'ont ni dans la sphère qualitative ni dans celle de la réflexion. Mais l'entendement les *spiritualise* et les aiguise si bien par cette simplification qu'il en fait que ce n'est qu'à cette pointe extrême qu'elles acquièrent la faculté de se dissoudre derechef et de repasser dans leur opposé. Car la plus haute maturité et le degré le plus extrême auxquels chaque chose limitée puisse atteindre sont aussi ce point à partir duquel le déclin de celle-ci commence » (85).

Ainsi, tout comme il doit y avoir un retour de la détermination et de l'objet mathématique au Concept, il doit y avoir par principe un retour de l'actualité de l'entendement à celle de la raison, retour en vertu duquel une conciliation des facultés doit s'opérer : « Il faut donc refuser entièrement de séparer entendement et raison ainsi que cela se fait couramment. Plutôt que d'envisager le concept comme dénué de raison, il faut admettre que c'est alors une impuissance de la raison de se reconnaître en lui. Le concept déterminé et abstrait est la condition ou, mieux, un moment essentiel de la raison. Il est la forme spiritualisée dans laquelle le fini, par la vertu de l'universalité intérieurement à laquelle il se met en relation avec soi-même, s'embrase au-dedans de soi, se trouve posé dans son être dialectique et est ainsi le commencement même de l'apparition de la raison » (86).

Mais, malgré leur intérêt, ces déclarations hégéliennes restent, en partie tout au moins, à l'état de morceaux de bravoure. Distingué de la raison, décrit dans son économie propre, circonscrit dans sa gnoséologie et sa logique, mis en possession de son univers scientifique, l'entendement, quant à lui, reste obstinément lui-même (87). Il développe indéfiniment ses actualisations et il recuse pratiquement le retour à la raison auquel la philosophie hégélienne l'invite. Ce qui s'est passé en milieu humain après Hegel — la condition restée précaire de la pensée spéculative, cependant que l'entendement scientifique s'est si bien étendu et a si puissamment progressé dans la possession de soi — tout cela oblige à réfléchir, si fascinante que la proposition hégélienne puisse être pour un esprit formé à la philosophie. La façon dont Hegel propose à l'entendement sa réconciliation avec la raison ne revient-elle pas à proposer à celui-ci une capitulation, ou même une sorte de suicide, auquel il ne peut aucunement consentir ? On verra bientôt quelle est, en l'occurrence, la difficulté que la philosophie de Hegel n'a pas surmontée. Mais auparavant

(85) *Ibid.*, pp. 251-252.

(86) *Ibid.*, p. 252.

(87) Hegel a souvent noté cette obstination de l'entendement se refusant au système de la raison, par ex. : W.L. I, p. 117 ; E. § 113, Anm. N-P. 124, l. 4-6.

il convient de résumer ce en quoi Hegel fait consister le positif de la raison, le système propre de sa logique, en le comparant avec ce qui fait la caractéristique de l'entendement.

La raison est la faculté du Concept ; elle ne diffère de celui-ci que pour en dire la puissance subjective (88). En fait, contrairement à ce que sont les concepts de l'entendement, le Concept n'est pas la détermination d'un sujet pensant se rapportant à des objets. Plutôt que d'être l'instrument intellectualisé de quelque objectivation, le Concept transcende la dualité du sujet et de l'objet, et il la réenveloppe au-dedans de son propre absolu. La pensée spéculative est elle-même identique au Concept. Consistant en la parution du Concept à soi au-dedans de soi-même, elle est la vie même du Concept, une vie qui coïncide avec son vécu.

D'autre part, envisagé du point de vue de l'universalité caractéristique classique du concept, le Concept non seulement doit être dit universel, mais est l'universel et l'universel concret, de nature tout autre que celle de l'universel abstrait qui se réalise avec le monde des universaux courants, tout autre également que celle de la forme abstraite de l'universalité qui s'arrête à l'identité simple et exclut la différence. L'universel du Concept est logiquement l'universel concret parce qu'il est inséparable de la différence, qu'il enveloppe au-dedans de lui-même comme sa virtualité évolutive et comme son énergie créatrice, appelée à se manifester dans un épanouissement indéfini de réalisations particulières.

De ce point de vue, la raison a pour caractéristique d'être la faculté de la différence interne, ceci par opposition à l'entendement qui ne connaît point d'autre différence que la différence logiquement extérieure, rapportée notionnellement du dehors à la chose. En outre, cherchant à penser l'absolu de la différence en fonction des traditions de l'ontologie grecque, mais aussi de la théologie et de la mystique chrétiennes, Hegel est amené à désigner comme « néant » (*Nichts*), ou encore comme « négativité absolue » le principe même de la différence. Il ne s'agit plus, ainsi qu'on aura à le redire, du simple néant conceptuel de l'ontologie classique, néant comme « extérieur » à l'être, mais de ce qui, intérieur à l'être, demeure comme au-dessus de tout ce qui est, enveloppé dans le mystère de la non-manifestation. L'énergie volontaire, en sa liberté même, serait, en somme, l'identification la moins inadéquante de ce « néant divin ». Il y a à cela une conséquence : la forme logiquement primitive de la différence interne sera pour Hegel la contradiction.

Derechef, il ne s'agira pas non plus à ce moment de la contradiction conceptuellement externe, telle qu'elle se montre à l'entendement, et qu'elle est maniée par sa logique, mais bien d'une contradiction conceptuellement interne, contradiction propositionnelle, notionnelle et réelle comme d'un seul jet. Cette contradiction interne est la forme primitive de la différenciation interne du Concept. En tant qu'elle est faculté de la différence interne, la raison est aussi la faculté de cette contradiction interne. C'est en étant la

(88) « La vérité en et pour soi qu'est la raison est l'identité simple de la subjectivité du Concept avec son objectivité et son universalité ». E. § 438, N-P. 354, l. 12-14.

faculté de cette contradiction qu'elle assume au-dedans de soi et qu'elle domine, c'est en en tirant sa vie loin d'en périr, que la raison affirme sa propre originalité intellectuelle par comparaison avec l'entendement. C'est ainsi qu'elle dépasse le statut mort des objets de l'entendement, l'allure mécanique de ses activités pour retrouver, au niveau de l'esprit, la vérité de la vie mentale, une identité par le dedans de la vérité et de la vie. La vie de la raison n'est d'ailleurs point à comprendre comme une vitalité spirituelle extérieure ou supérieure à cette contradiction interne. C'est dans et par l'acte de cette contradiction qu'elle est en vie. Car la contradiction émerge, se développe, s'affirme à l'extrême et se résout, une fois son travail propre effectué, dans une unité plus haute. Vivre, pour la raison, c'est être ce processus ; penser spéculativement, c'est l'être de façon intellectuelle.

Quelque chose donc est l'apanage de la raison, de quoi l'entendement s'exclut, et qui fait cependant l'être le plus véritablement conceptuel du Concept. La raison peut s'exprimer au sujet de ce qui la fait ainsi elle-même. Elle peut en tenir un discours. Même, il faut dire que, dans son mode humain d'exister, la raison est essentiellement le discours du Concept, un discours ordonné et fluide, aussi différent du discours de l'entendement que l'acte d'un vivant est différent du fonctionnement d'une mécanique. La raison doit donc avoir, tout comme l'entendement, une règle de son propre discours, une logique. Celle-ci, bien plus encore que celle de l'entendement est la logique.

Seulement, à la différence de la logique de l'entendement qui est formelle et de soi vide de tout contenu, la logique que Hegel pense être celle de la raison n'abstrait pas ainsi de l'actualité concrète du Concept. Elle maintient intérieur à celui-ci, en connexion interne avec sa totalité, tout ce qui peut bien se poser au-dedans de celui-ci. La logique de la raison est alors une logique des « contenus » logiques, en même temps que logique des « formes » logiques⁽⁸⁹⁾. Dans la mesure où les uns sont distingués des autres, cette logique impose de penser les passages réciproques des uns dans les autres, en récusant leur distinction tranchée que l'entendement ne cesse de supposer. Aussi bien cette logique hégélienne de la raison sera-t-elle d'un seul et même jet une canonique de la procédure pensante et une génétique de ses catégories. Elle fera la synthèse de ce que la philosophie ancienne avait divisé en distinguant la logique (formelle) et l'ontologie. En pratique d'ailleurs la cano- nique logique ne se montre que de façon concrète, dans l'action de la gé- nétique conceptuelle et à chaque moment de celle-ci.

C'est cette logique, considérée dans sa modalité propre, que le mot « dialectique » veut désigner. Plus précisément le mot « dialectique » signifie la procédure de mise au jour de la contradiction en vertu de laquelle l'intelli- gibilité se différencie. Ainsi l'universel concret a-t-il sa dialectique imma-

(89) Il faut néanmoins prendre garde de croire que les « contenus » dont il s'agit ici sont des contenus de n'importe quelle espèce, contenus matériels, empiriques, ..., etc. La logique de Hegel continue de différencier ce qu'il y a de « matériel » dans la connaissance d'avec ce qu'il y a de « fonctionnel » et de se cantonner à l'aspect fonctionnel de la pensée. Seulement ce fonctionnel est d'une essence plus complexe que ne l'est le fonctionnel de la logique classique, identifiable au « formel » dont parle Hegel, et il comporte aussi bien son moment de « forme » que son moment de « contenu », avec, ainsi que le dira Hegel, des passages réciproques de la forme en contenu et du contenu en forme. Mais il ne s'agira jamais que de contenus aussi bien que de formes d'espèce logique.

nente qui fait ressortir au-dedans de lui son opposition contradictoire au particulier différencié d'avec lui. Le moment spécifiquement dialectique de la logique est, à propos de toute chose, le moment où se fait l'exposition de la contradiction interne et où se découvre la finitude des choses ainsi contra- dictoirement opposées. Alors peut se faire la marche de la finitude à sa réso- lution dans quelque unité supérieure, l'unité de l'être positivement et affir- mativement rationnel, thème dernier et essentiel de la considération spécula- tive.

Tout ceci peut être considéré au moins de deux façons différentes : soit délibérément en fonction du Concept lui-même, à l'exclusion de ce qui peut se présenter autrement dans la vie mentale humaine — pensée courante, système de l'entendement, etc. — ; soit en tenant compte de cet en deçà du Concept et de la raison. C'est ce second point de vue que Hegel choisit pour présenter son concept de la logique dans l'*Encyclopédie*. Il est intéressant d'y insister quelque peu, car on y voit Hegel esquisser l'idée d'un rapport entre la logique telle qu'il la conçoit, non classique, et celle, classique, de l'entendement.

« La logique, est-il dit tout d'abord, a sa forme propre de trois façons distinctes : a) à la manière abstraite ou d'entendement, b) à la manière dia- lectique ou négativement rationnelle, c) à la manière spéculative ou positive- ment rationnelle⁽⁹⁰⁾ ».

On a vu ce qu'étaient l'entendement et son univers de déterminations conceptuelles fixées. Or, à partir de cet état de l'univers logique, il peut y avoir une activité dialectique de la pensée réfléchissante qui, étudiant les diverses suppositions notionnelles, les rassemble et les ordonne en systèmes partiels contradictoires les uns aux autres sans que pour autant l'un de ces systèmes paraisse entaché de plus de fausseté que l'autre. C'est une dialectique de ce genre que déjà Zénon pratiquait à propos du mouvement, que plus tard Platon développe encore au sujet de la doctrine éléate de l'Un, dans son *Parménide*, et à laquelle Kant revient spontanément dans ses anti- nomies de la Raison pure. Une telle dialectique, dont Hegel ne manque pas à diverses reprises de souligner l'importance pour la philosophie, n'est pas encore tout à fait la dialectique philosophique. Elle continue d'instrumenter (au niveau de l'entendement. Mais, aux yeux de Hegel, son seul résultat rai- sonnable est la conversion de l'esprit à la raison et au Concept.

Par cette conversion la contradiction qui était maniée jusqu'alors comme contradiction *logiquement externe* est alors faite la contradiction *interne* de la sphère conceptuelle prise en son intégrité. Celle-ci est alors conduite à sa destination véritable par le jeu immanent de cette contradiction reconnue en son être et en sa fonctionnalité de contradiction interne. On passe alors de la dialectique extérieure de la raison à la recherche d'elle-même à travers l'interrogation technique qu'elle fait de l'entendement à la dialectique interne de la raison devenue consciente de soi et de ses appartenances conceptuelles. Cette conversion de la contradiction est le moment décisif du retour de l'en-

(90) E. § 79, N-P. 102, l. 13-15. La traduction est approximative, rendant le mot « Seite » — côté — par le français « façon ».

tendement à la raison. Cela, Hegel ne le dit pas de façon très explicite. On peut cependant l'entrevoir grâce à la seconde partie de la remarque annexée au paragraphe 81 de l'*Encyclopédie*, consacré au moment dialectique de la pensée :

« Dans sa détermination propre, la dialectique est bien plus [qu'un simple art extérieur de faire apparaître la contradiction] la nature véritable et propre des déterminations de l'entendement, des choses et du fini en général. La réflexion consiste tout d'abord à s'élever au-dessus de la détermination isolée et à en opérer une mise en relation dans laquelle celle-ci, mise en rapport avec autre chose, n'est pas moins conservée dans sa façon isolée de valoir. Par contre la dialectique est une élévation intellectuelle *immanente*, du dedans de laquelle l'unilatéralité et la limitation des déterminations de l'entendement se montrent pour ce qu'elles sont, à savoir comme la négation de ces déterminations. Tout fini est de soi cela qui se supprime soi-même. En conséquence la dialectique constitue l'âme motrice de la progression du savoir et est l'unique principe grâce auquel la connexion et la nécessité *immanente* viennent habiter le contenu du savoir, dans la mesure où s'y rencontre l'élévation véritable et point extérieure au-dessus du fini » (91).

De toute manière, c'est ce mode dialectique de l'être logique qui constitue à la fois le possible point de passage de l'entendement à la raison et aussi le point déterminant du refus courant de la raison par l'entendement. Compte tenu de cela, Hegel considère également de la seconde des deux façons envisagées ci-dessus le rapport entre la logique de la pensée spéculative et la logique de l'entendement.

« La *logique de l'entendement* tout court est contenue dans la logique spéculative, et elle peut en être immédiatement extraite. Il n'y a rien à faire de plus pour cela que d'éliminer de cette logique spéculative la dialectique et le rationnel. La logique devient alors ce qu'est la *logique usuelle*, une *histoire naturelle* des déterminations de la pensée diversement combinées et qui, dans leur finitude valent comme si elles étaient quelque chose d'infini » (92).

L'idée ainsi proposée doit être retenue. Hegel conçoit ici la *logique spéculative comme une manière d'extension de la logique classique*, dans laquelle celle-ci pourrait être plongée et, au moins d'une certaine façon, conservée, puisqu'une opération inverse peut la réextraire de la logique spéculative. Ceci est d'ailleurs déclaré par Hegel dès l'introduction de l'*Encyclopédie*.

« La logique spéculative contient la logique et la métaphysique anciennes, conserve les mêmes formes, les mêmes lois et les mêmes objets de la pensée, mais en même temps les transforme et en poursuit l'élaboration en connexion avec d'ultérieures catégories » (93).

Il y a conservation en principe de la logique classique et comme plongement de celle-ci dans la logique spéculative : c'est l'aspect *conservatif* de l'*Aufhebung* hégélienne qu'on retrouve ainsi. Mais il y a aussi, et d'une manière

mal déterminée à première vue, résorption et transformation des constitutions de l'entendement, de la canonique logique qui lui correspond : c'est là l'aspect négatif et suppressif de cette même *Aufhebung*. Il est clair que c'est devant cette relative suppression au bénéfice de la raison que l'esprit humain, depuis Hegel, est resté en suspens, déterminé de façon plutôt négative au moment où il se veut l'esprit de la collectivité humaine. Même si de nombreux philosophes ont tenté de pratiquer le discours dialectique et la vie de la raison selon Hegel, même si leurs pensées et les œuvres ont fini par modifier de façon importante les humanités et la rhétorique contemporaines, c'est dans l'entendement et dans lui seul que la société civilisée reste fondamentalement établie. Ainsi établie, elle n'a point par ailleurs d'idées bien nettes sur la façon dont cela peut bien s'accorder avec les dialectiques variées qui, depuis Hegel, ont emprunté quelque chose à l'idée qu'il s'est faite de la raison et de la spécificité de sa marche dialectique.

On peut évidemment considérer l'enseignement de Hegel comme nul et non avenu, chimérique de part en part. C'est ce que fait pratiquement le système de la science moderne, dans sa logique aussi bien que dans ses déploiements intellectuels et ses mises en œuvres sociales. Mais il semble que l'on méconnaisse ainsi une grande percée en direction de plus d'intelligibilité qui s'est faite avec la pensée hégélienne.

On peut aussi faire une place à cet enseignement parmi les diverses actualités de la culture qui ne sont point assujetties à la rationalité de l'entendement. Mais alors on omet de se mettre en règle intellectuellement avec cette double prétention de principe à l'universalité que sont d'une part celle de l'entendement rationnel indéfiniment en puissance de science rigoureuse et de l'autre celle de la raison telle que Hegel veut la faire naître à elle-même, forte d'une compréhension adéquate à la totalité. On accepte de faire coexister ces prétentions dans cet espace indéterminé que la vie mentale humaine offre aux divers régimes de l'esprit. On élude plus ou moins consciemment les confrontations faites de trop près. Ne pas éluder cette confrontation, telle a été au contraire la détermination initiale de la présente étude. Elle amène maintenant à proposer un essai de critique de cette doctrine que la philosophie hégélienne a voulu édifier d'une logique nouvelle, capable de s'élever au-dessus de celle, classique, dans laquelle l'esprit occidental se trouve établi depuis l'âge grec.

(91) *Loc. cit.*, N-P. 103, I. 12-25.

(92) *Ibid.*, N-P. 103, I. 39-104, I. 4.

(93) § 9. Anm. N-P. 42, I. 31-34.

Les défauts de la pensée logicienne de Hegel

Hegel, en tant que logicien, a fait de très grandes découvertes, capables de renouveler les horizons traditionnels de cette logique que Kant disait n'avoir fait aucun progrès substantiel depuis Aristote. Mais en même temps il a exposé ses découvertes et il a essayé de les systématiser d'une manière mal accordée à une condition de l'esprit humain qu'il est impossible d'enfreindre. Cette méconnaissance a fait sérieusement obstacle à la portée de ces découvertes. L'inconvénient le plus grave a été le divorce culturel qui n'a jamais été bien surmonté depuis entre la raison et le rationnel tels que Hegel veut enseigner à les concevoir et à les pratiquer, et l'entendement fort de sa rationalité propre tel que l'humanité le pratique depuis des millénaires. Le principe de la méconnaissance dont la philosophie hégélienne est entachée est on ne peut plus simple : c'est un défaut d'attention suffisante à la condition du langage dont l'homme se sert en vue de la communication de sa pensée.

Mais cela dit, il est assez difficile de bien voir comment ce défaut d'attention a joué chez Hegel. Il est plus difficile encore d'apercevoir, sinon quelles conséquences s'ensuivent de ce défaut d'attention — car, en un sens, nous les connaissons déjà — du moins comment, une fois reconnu ce que l'attention au langage met en évidence, il peut encore être possible de surmonter les difficultés qui semblent alors s'opposer à tout projet logique du genre hégélien. On est ainsi obligé de remonter très loin en arrière du présent, jusqu'aux origines grecques de la rationalité occidentale et de s'inquiéter de problèmes considérés depuis bien longtemps comme résolus, enfouis aujourd'hui dans les couches de la pensée devenues à peu près complètement inactives, même pour des philosophies qui font profession de s'intéresser aux plus archaïques commencements de la philosophie.

2.1. Raison, rationalité et langage.

Il faut d'abord essayer de revenir sur l'idée même de la raison et de la rationalité et de se rendre présente à l'esprit comme à nouveau l'idée de la rationalité stricte et rigoureuse. De cette idée, nous voyons l'entendement

scientifique continuer de vivre. Quant à la philosophie elle en a, pour ce qui relève d'elle, davantage la nostalgie indéfiniment mal efficace que la possession libre et adéquate à ses visées. Du reste le bon sens dicte le plus souvent au philosophe qu'il faut laisser à l'entendement scientifique cette possession de la rationalité rigoureuse et attendre de la philosophie qu'elle soit une manifestation de la raison libre des obligations de l'exactitude et de la rigueur mathématiques, œuvre raisonnable certes, mais non pas monument achevé de la rationalité.

logos as speech
La constitution de la première idée de la raison est due à la Grèce. L'idée s'est constituée autour du mot *logos* à une époque où celui-ci, quelles que soient ses origines étymologiques, avait le sens le plus banal de parole, discours : ce que l'homme dit et qui, au moins pour une bonne part, le différencie des animaux, dont beaucoup ont de la voix, et qu'ils peuvent moduler, mais n'ont point le parler de l'homme, le langage articulé. Le langage est alors ressenti comme ce en quoi et par quoi le commerce humain des pensées se fait. Il est le médium vivant — plus encore qu'instrument au sens d'aujourd'hui — de la communication précisément à ce niveau auquel les animaux ne semblent pas accéder. Peut-être, puisque ce sont des hommes cultivés et des philosophes qui vont édifier l'idée de la raison, faut-il évoquer aussi, à propos du mot *logos*, le sens plus précis d'argument : parole persuasive qui, d'une manière ou d'une autre, mais dans et par le langage, travaille à convaincre, à faire adhérer l'autre à ce qu'on dit. Tout cela supposé, ce que l'idée de raison semble avoir eu en vue, c'est au premier chef la modalité universelle du *logos*.

Il ne s'agit pas tout de suite de l'universalité des universaux objectifs du vocabulaire, mais bien de l'universalité de ce que, beaucoup plus tard, la philosophie moderne appellera l'intersubjectivité. La raison est ce à quoi le langage humain peut rêver de s'élever, la puissance de communicabilité vraiment commune, non plus seulement de tel à tel, mais de tous à tous — au départ dans l'horizon restreint de telle ou telle peuplade ou de telle ou telle cité, mais destinée à pousser plus avant sans autre limite que le genre humain lui-même, disant un trait de spécificité conquise de ce genre humain. La raison est aussi la puissance communément convaincante du discours, capable, là où elle se propage, d'accorder les persuasions et, à la limite, de faire unanimement les convictions. De sorte que l'idée de la raison ne fait alors qu'un avec l'idée d'une collectivité humaine transparente à elle-même dans le langage et faite unanime dans ses convictions de par la pratique même du langage. Les sens grecs du mot *logos* : « concept » et ultérieurement « constitutif essentiel de la chose », sont des sens dérivés, nés de l'effort de repérage, dans la pensée qui se dit et dans les choses dites elles-mêmes, des ressources dont l'ordre de la raison fait requête afin de pouvoir prendre quelque consistance et mettre quelque accomplissement culturel en regard du besoin humain qui s'est éveillé.

De toute façon le fait de la parole humaine est au principe de tout ce système de sens et pas un instant l'idée première de la raison ne s'en détache. D'autres thèmes interviendront encore. Dès le niveau de la pensée grecque, surgeon peut-être de l'étymologie (*legein* = rassembler, disposer), l'idée des

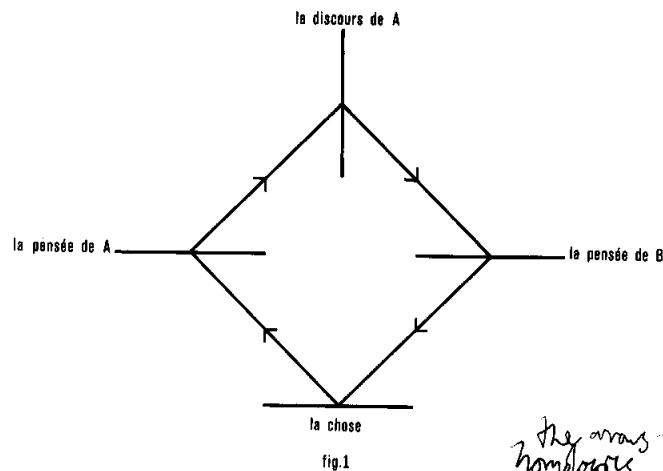
proportions, ou rapports de termes de la mathématique ancienne, viendra s'adjoindre à l'idée du *logos*, en apparaissant du coup comme un moyen privilégié d'expression des déterminités et situations mathématiques. Plus tard, grâce au transfert de l'idée grecque dans le véhicule du vocable latin « *ratio* », l'évocation du contrôle conscient de soi et de ses activités par le sujet, qui est en effet une condition subjective de la raison, se fera plus précise. De tels éléments plus ou moins nouveaux tireront les usages du mot dans diverses directions. Pour le moment on ne s'en occupera pas davantage. Car c'est le lien primordial entre raison et langage qu'il faut interroger à présent.

Considérons donc le fait de la communication intersubjective dans sa globalité simple. La communication a lieu élémentairement entre deux sujets A et B lorsque A, l'émetteur, réussit à faire avoir à B, le récepteur, les pensées qu'il a. Ce qui s'opère grâce au langage. A, dit-on alors, exprime sa pensée dans les paroles qu'il adresse à B et, celles-ci étant écoutées par B, actualisent en lui des pensées semblables à celles de A. Il suffit de cette toute simple description réfléchie pour faire apparaître le rôle instrumental du langage : vécu spontanément comme le milieu vivant de la communication et comme faisant corps avec la pensée commune, il apparaît maintenant comme un moyen qui possède sa nature propre et dont il va falloir voir ce que celle-ci permet au juste au moment où la communication vient en question et où l'esprit en recherche la perfection.

Les paroles dites sont expressives de la pensée de A, évocatrices de la pensée de B, et de l'une à l'autre de ces pensées il doit y avoir similitude. Il n'est pas mauvais de préciser encore ceci en ajoutant que les paroles dites ont pour propos de « dire quelque chose », la chose dont la pensée de l'émetteur A est pensée et qui sera aussi la chose dont la pensée de B, une fois faite en acte, devra être pensée. La pensée de A est en principe conforme à la chose, celle-ci étant elle-même l'évocatrice de cette pensée de A, et s'il y a communication entre A et B, la pensée de B sera à son tour actualisée en conformité avec la chose, celle-ci étant alors pour B ce à quoi est destinée la pensée que les paroles ont évoquée en lui.

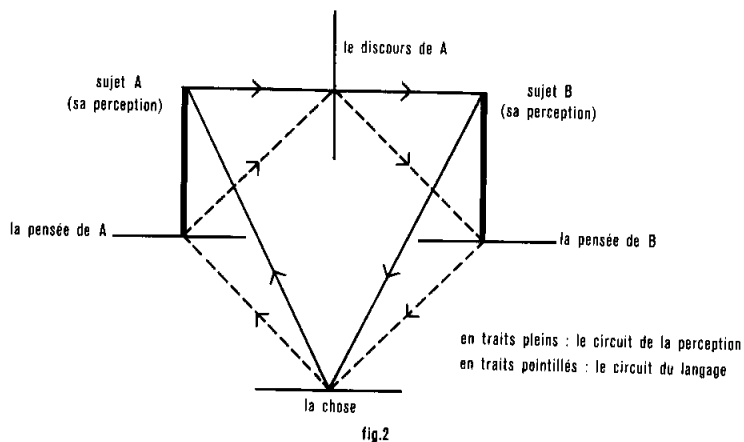
On voit alors se dessiner entre la chose dont il y a pensée, la pensée de A, les paroles émises par A et reçues par B, la pensée de B et finalement la chose dont il y a pensée un circuit de rapports dont le fait de la communication dépend. Traçons-en un diagramme naïf (Fig. 1, p. suiv.) et disons qu'on pourra parler de communication de A à B dans la mesure où la relation de la pensée de A à son discours sera une relation d'homologie, celle de ce discours de A à la pensée de B derechef une relation d'homologie, ce qui aura pour effet de faire être également une homologie entre pensée de A et pensée de B. (La relation d'homologie est ainsi implicitement conçue comme une relation d'équivalence au sens mathématique de cette expression.) Si l'on dit maintenant que, de la chose à la pensée de A, il y a également homologie, alors, de la pensée de B à la chose, le circuit de la pensée communicante se bouclera sur une quatrième relation d'homologie, de la pensée de B à la chose.

Il n'est pas inutile de considérer ce circuit complet, car cela éclaire la façon dont le contrôle de la communication se fait entre sujets pensants. Penser et dire sa pensée, écouter une parole et la laisser évoquer en soi une



the way we understand the homologous

pensée, c'est toujours vivre un certain dédoublement, non seulement entre le sujet que l'on est et la pensée que l'on a, mais encore entre la pensée confiée au discours ou montant de lui et une autre actualité de vie mentale en rapport avec la chose dont il y a pensée — disons un certain percevoir brut de la chose en son actualité. Il en résulte que le sujet B, au moment où le discours de A évoque en lui quelque pensée de la chose, est à même d'éprouver la concordance ou la non-concordance de cette pensée avec sa perception de la chose. S'il éprouve une non-concordance il récusera cette pensée venant de A qui se propose par l'entremise du discours. Ainsi, conjointement au premier circuit de rapports, un second circuit se dessine, de la chose au sujet de A qui la perçoit, du sujet A au sujet B comme immédiatement à travers le médium effacé du langage et enfin du sujet B à la chose qu'il perçoit lui aussi. La superposition naïve, mais éclairante, de ces deux circuits donne le diagramme suivant (Fig. 2).



La communication intersubjective entre A et B se réalise lorsque les deux circuits de relations apparaissent boucler, sans discordance, une homologie liant deux à deux chacun des six termes que l'examen de la situation a amené à distinguer. Mais ceci dit, on doit remarquer qu'on ne parle à présent d'homologie qu'en restant encore entièrement dans le vague au sujet de ce en quoi cette « homologie » peut bien consister. Ce qu'on lui demande, c'est de faire être entre les divers termes considérés un système d'équivalences, la communication intersubjective ayant lieu à proportion de sa réalisation. Sans doute, en raison même de l'étymologie du mot « homologie », on insinue avec lui le caractère normatif du langage lui-même (*logos*) vis-à-vis de tout ce système d'équivalences, comme si, partout où les relations dont la communication suppose les circuits interviennent, l'actualité et l'être devaient être « la même chose dite ou à dire ». Tel est, en effet, le point sur lequel il faut porter plus avant l'attention.

Ce qui se passe de la chose à sa perception et à sa pensée par un sujet ne concerne pas l'analyse actuellement en vue. Est-il possible ou non à la pensée humaine de coïncider à cœur, ou seulement de quelque façon relative et superficielle avec la chose dont elle est pensée ? Cela peut être laissé en dehors de la présente discussion, quitte à supposer qu'en effet perception et pensée de la chose peuvent être l'une comme l'autre de suffisantes similitudes mentales de la chose et s'accomplir en accord l'une avec l'autre. Ce qui importe, c'est le fait de la transmission intersubjective de la pensée ; ce qui importe encore, c'est le rôle que la parole articulée est à même d'y jouer.

Avec la parole articulée, l'homme laisse de côté les possibilités, s'il y en a pour lui, du transfert direct de sa pensée à autrui. L'idée de ces possibilités n'est pas à exclure : la vie courante comporte sans doute un état confus et comme animal de communion par sympathie lié à tout le système indéfini mais efficace de l'expression corporelle ; de façon plus précise, certains individus essaient, avec quelque succès peut-être, la transmission de la pensée par les voies de l'intropathie ou de la télépathie. Seulement tout ceci, s'il est, en reste à un certain stade, et seul le langage articulé a permis à l'homme d'aller plus loin. Mais, pour pouvoir aller ainsi plus loin, il y a un prix évident à payer.

Car, en entrant dans l'univers du langage, l'homme doit renoncer à faire passer dans son interlocuteur l'actualité qualitative de sa propre pensée, l'actualité du contact qu'il y a en elle avec la chose dont il y a pensée. Cette actualité, l'action même du langage la rejette inexorablement à l'appartenance subjective du locuteur, la fait sienne actualité pour ce locuteur, cependant qu'il va éveiller chez le récepteur du discours une actualité de pensée qui sera aussi, inexorablement, la sienne et point celle du locuteur. Il est bien facile de s'en rendre compte par une réflexion toute simple. Je perçois du blanc et ma pensée de la chose blanche est, de ce chef, toute chargée d'une certaine actualité qualitative qui m'est absolument familière. Faisant là-dessus quelque discours, je l'adresse à mon interlocuteur : le mot « blanc » évoque alors en lui quelque actualité qualitative de pensée qu'il est en mesure de référer à quelque actualité de perception, qui est sa perception de ce qu'il dit blanc, actualité pour lui tout aussi familière que la mienne l'est pour moi.

3 Mais cette actualité est-elle *qualitativement la même* que la mienne ? La question, une fois posée, reste sans réponse, à moins qu'il ne puisse lui en être apporté une — ce qui est fort douteux — par les voies de quelque transfert intropathique. Les phénomènes de daltonisme, confusion d'appellation de certaines valeurs colorées par certains sujets, alors que d'autres font la distinction, permettent de reconnaître qu'en certains cas les actualités qualitatives ne doivent pas être les mêmes. Mais en quoi différent-elles au juste ? De nouveau, la question, une fois posée, doit rester sans réponse. D'où la thèse classique de la subjectivité des qualités sensibles dites « secondes », à partir de laquelle il faut bien confesser qu'en réalité c'est tout le qualitatif proprement dit de l'actualité mentale qui est exclu de la transmission par le moyen du langage articulé.

On peut revenir de cette première remarque à l'idée profonde de Hegel selon laquelle l'action du langage fait un départage entre ce qui demeure obligatoirement une appartenance propre du sujet, son *meinen* — ce qu'il vit, éprouve, médite et opine quant à lui en l'actualité de sa pensée — et ce qui, par la voie du langage, véhiculé par lui, est promu à l'universalité de la communication intersubjective (94). La réflexion n'a guère de peine à préciser la nature de ce départage. Il apparaît, en effet, que ni le langage ni la pensée qui s'en fait usagère ne se soucient aucunement des variances qualitatives propres à chaque sujet, mais qu'avec ce que l'on appelle la communication interhumaine, ils s'occupent d'assurer la concordance *fonctionnelle* des actualités de la pensée. Concordance fonctionnelle d'une pensée avec une autre et, bien entendu, concordance fonctionnelle entre l'actualité de la pensée et celle même de la chose : il n'y a que ce que l'actualité de la pensée comporte de fonctionnel qui soit à même d'aller à l'universel par le chemin du langage humain. Reste à préciser l'idée de cette concordance fonctionnelle et à comprendre de plus près quelle est, à cet égard, l'instrumentation du langage humain.

Le jeu élémentaire de la proscription du qualitatif propre à l'actualité pensante est bien facile à identifier. Il se produit simultanément à l'acte élémentaire d'institution du langage, qui est de concevoir *arbitrairement* d'une certaine émission de la voix (et ultérieurement d'une certaine figuration écrite) pour signifier telle chose à laquelle les sujets qui ont passé entre eux cette convention seront alors simultanément attentifs. L'arbitraire même de la convention, qui préserve le fonctionnel et même en met en relief la valeur originale *tue* dans le principe le transfert de l'actualité qualitative de la pensée dans l'actualité qualitative du langage. De l'une à l'autre de ces deux actualités qualitatives il y a équivoque ; la communication lucide par la voie du langage est consciente de cette équivoque et de l'hétérogénéité de principe qu'il y a entre les deux registres de l'actualité.

Il est vrai que parler ainsi de l'institution du langage, c'est lui imaginer, lorsqu'il s'agit du langage naturel des hommes, une origine immédiatement volontaire, parfaitement consciente du geste humain, qui ne correspond point à la genèse réelle, effectivement historique, de ce langage. Le langage naturel

n'est pas plus institué sur la base d'un système de telles conventions que les sociétés naturelles ne se sont constituées historiquement sur la base d'un contrat social à la Rousseau. Le langage naturel est une production encore naturelle de l'homme, et c'est ce qui fait que, confusément, l'hétérogénéité n'est pas totale, l'équivoque point absolue entre l'actualité qualitative de la langue et l'actualité qualitative de la pensée ou des choses auxquelles la pensée se rapporte. La poésie sait tirer parti de ces connexions fugitives, et il ne faut pas s'étonner si l'on voit — par exemple chez Platon, dans le *Cratyle* — le philosophe interroger le langage naturel pour retrouver en lui, si peu que ce soit, la communion avec l'être qualitatif de la réalité d'une part et celui du penser immémorial de la collectivité propriétaire de la langue commune d'autre part. Tout cela n'a point à être entièrement récusé en son ordre propre. Seulement ce langage-là est encore le langage naturel. Au moment où l'homme veut conformer de plus près le langage à l'idéal de la raison, la convention sémantique, de naturelle, se fait volontaire, distincte, délibérée dans son arbitraire. Du même coup, elle écarte toute idée de transfert du qualitatif de la pensée dans le qualitatif de son expression signifiante. C'est à chaque usager qu'il revient de restituer à l'élément linguistique convenu l'élément d'actualité qualitative de la pensée qui était présent à l'esprit lors de la convention.

On doit alors insister sur le fait qu'il n'est pas possible à l'homme de gagner en rationalité sans qu'il se fasse non seulement une éducation mais encore une certaine réforme du langage naturel. L'association entre le fonctionnel de la pensée et celui de son moyen d'expression doit être précisée. La séparation entre les deux registres de l'actualité qualitative, celui de la vie mentale et celui de l'être physique propre à l'instrument expressif, doit être faite nette et radicale. L'acte de l'institution sémantique doit lui-même devenir un acte distinct, relevant d'un acte conscient des vouloirs. A proportion de tout cela, on passe du langage naturel à un langage volontaire, explicitement et distinctement conventionnel, « artificiel ». La pensée, à notre époque, est bien habituée à tout cela, maintenant qu'elle est en possession des langages de la logique mathématique et des théories formelles, maintenant que la création des langages artificiels dont la science a besoin est devenue, de façon si variée, une pratique courante. On doit cependant se rendre compte que pendant assez longtemps on ne s'est avisé qu'à moitié de l'importance de cette rééducation du langage lui-même en vue de toute conquête plus poussée de la rationalité.

Il y a une raison de cette relative inattention. La pensée a commencé par se soucier de la rationalité de son objet plus que de celle de son moyen de parler et de traiter méthodiquement de cet objet. Il lui semblait, en effet, que l'entente ayant pu se faire à propos des objets de la pensée, mathématiques, scientifiques ou philosophiques, il était loisible de poursuivre en recourant entre hommes aux modes familiers du langage, d'emploi aisé et, à ce qu'il semblait, tout à fait satisfaisant. Le langage se spécialisait légèrement ; quelques notations techniques y étaient, si besoin, ajoutées, et la pensée cultivée venait alors très suffisamment à bout de ses tâches. C'est ainsi que, pendant très longtemps, toutes les mathématiques se sont développées sans aller jusqu'au bout du programme de leur formalisation. A présent encore,

(94) Cf. le passage de l'*Encyclopédie*, § 20, Anm. N-P. 56, l. 4-14, cité plus haut, note 81. ✕

elles continuent de s'enseigner dans un langage qui est loin d'être le langage strict de cette formalisation dont elles ont cependant fini par faire à suffisance la conquête de principe. Quant à la philosophie, elle s'est presque entièrement tenue à l'écart du processus séculaire qui a abouti à la présente création humaine de langages artificiels purs au service de la rationalité.

Ce pas donné à l'objet et à sa rationalité sur le langage et sur l'espèce de rééducation qu'il faut en faire a quelque chose d'extrêmement naturel. (Non seulement le langage est un médium de communication qui tend à effacer spontanément son être propre devant celui de la communication elle-même, de sorte qu'on ne se soucie guère de lui pourvu que l'échange des pensées se fasse à suffisance, mais encore l'analyse des conditions dans lesquelles la création de quelque langage artificiel se produit et se déploie fait voir que, d'une manière ou d'une autre, il faut que, partie du langage naturel, la pensée sache encore y faire retour une fois ce qu'elle désirait obtenu grâce à l'institution de quelque langage artificiel. Ce qui importe aux mathématiques, ce n'est pas de se dire et de s'enseigner tout entières dans la langue de leur formalisation, c'est d'instituer le formalisme strict comme un moyen de contrôle, en sachant qu'il est possible d'y faire retour à tout moment de leur développement, chaque fois que quelque difficulté née des usages naturels de la pensée en fait sentir le besoin.

Nonobstant cependant ce qu'il y a de légitime dans cette façon de faire, et en dépit de tout ce qui semblait si solidement acquis au niveau de leur objet, les mathématiques ont senti le besoin de se mettre définitivement au net avec leur langage. La chose n'ayant jamais été complètement faite, elles ont, entre 1850 et l'époque actuelle, mené à peu près à bien en ce qui les concernait le projet leibnizien de la caractéristique. Elles ont explicité de façon distincte et construit systématiquement la langue de leur rationalité. Cela fait, il en va pour elles, toutes proportions gardées, comme il en va pour la pensée en général une fois connues les formes concluantes du syllogisme : point n'est besoin que le raisonnement se mette toujours pédantesquement en forme syllogistique canonique, mais c'est une sécurité du discours que de savoir que, si besoin est, la correction du raisonnement pourra être contrôlée.

Ce qui est ainsi survenu au sein des mathématiques a l'avantage de bien mettre en lumière aujourd'hui le rôle foncièrement normatif que le langage exerce à l'égard de toute la 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. L'objet, la pensée de cet objet n'accèdent à la rationalité que moyennant un état du langage qui permet cette rationalité. Les premiers objets de la mathématique, les nombres et les figures, tirent explicitement parti de l'institution consciente des désignations et dénominations qui affleurent dans le langage naturel devenu suffisamment cultivé et mûri. La constitution de la science relative à ces objets dépend encore plus distinctement d'un minimum d'état logique du langage, de ce dont Platon, puis Aristote, feront l'explicitation et la codification.

Pendant longtemps, sans doute, il n'est guère besoin de davantage aux mathématiciens. Mais lorsque l'analyse moderne aura été mise sur pied et que ses idées spontanées se seront montrées embarrasser le raisonnement,

c'est à une révision du langage et à la recherche d'un degré supplémentaire de rigueur pour la logique qu'il a fallu demander l'issue hors des difficultés. La leçon ne vaut pas seulement pour la science. Elle concerne toute pensée. La philosophie ne peut passer à côté d'elle si elle veut avoir part à la rationalité, c'est-à-dire avoir accès — à sa manière — à l'universalité humaine pour ce qu'elle dit.

Il importe maintenant de considérer plus avant l'être propre du langage humain et la façon dont la puissance de la rationalité en dépend. Ce qui se produit au moment où il devient nécessaire, en vue de cette rationalité, de faire quelque réforme du langage naturel — à savoir la séparation nette entre l'actualité qualitative de la pensée et le qualitatif physique du langage lui-même — atteste la matérialité de l'instrument de communication vis-à-vis de l'actualité de la pensée qu'il a la charge d'exprimer. La voix émise, son flux sonore au cours du temps, l'écriture, son tracé qui ressort de la surface de son support ce sont là des choses matérielles. En elles-mêmes elles sont incapables de se faire réellement en acte de la pensée, différentes à cet égard du corps personnel du sujet pensant. D'où ce moment de la pensée dont le transfert au langage de la rationalité est interdit.

Pour autant, tout n'est pas désespéré en dépit de cette hétérogénéité de nature entre l'être de la pensée et l'être brut de la voix ou de l'écriture. Cet être brut est susceptible de différenciation, de disposition et d'arrangement comme le sont, chacune à leur manière les choses façonnées techniquement. Cet arrangement peut être mis en correspondance régulière avec les arrangements et dispositions propres à l'actualité de la pensée. Sur la base des institutions sémantiques élémentaires — naturelles ou conventionnelles, peu importe — le discours reproduira les arrangements et dispositions de l'actualité pensante. Il en véhiculera les efficaces désignations des choses pensées. Ceci, du coup, précise la nature particulière de l'homologie dont il a été parlé ci-dessus : il s'agit d'une similitude fonctionnelle, non qualitative, par équivalence de disposition entre les actualités de la pensée et du discours, et, en arrière de celle-ci, permettant le contrôle de tout l'ensemble, entre les actualités de la chose, celles de la perception et celles de la pensée.

La conscience de tout ceci, fort banale en somme, est acquise depuis très longtemps. Les scolastiques l'exprimaient déjà dans un adage courant : « *sic enim est dispositio rerum in veritate, ita et in esse* : telle est la disposition des choses dans la vérité (soit pensée, soit dite) et telle elle est dans l'être même ». Beaucoup plus près de nous, c'est là une des idées essentielles du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein : ce dernier la formule en disant que l'homme se forme des images (*Bild*, au sens mathématique, fonctionnel, de ce terme dans la langue scientifique allemande) des faits dont le monde est la totalité, pensée et langage expressif ne faisant qu'un dans la constitution de l'image. Et le propre de l'image entendue en ce sens, c'est d'être le support d'une correspondance des dispositions qui sont les siennes et de celles que les choses ont en se proposant à la perception mentale.

C'est donc du point de vue fonctionnel, non du point de vue de ce qualitatif qui doit rester le propre individuel de chaque pensée que l'unité universelle de la communication permettant de parler de raison peut se faire

entre hommes. Mais il faut aller plus avant encore dans les conséquences de la matérialité du langage. Celui-ci n'est pas seulement un être matériel par rapport à l'actualité de la pensée. C'est un être quantitatif. La chose est obvie et on la trouve déjà expressément remarquée par Aristote, qui précise l'appartenance du langage à ce genre de quantité qu'il appelle discrète, pensant alors le langage non seulement selon l'être brut de son matériau, mais selon l'être que lui donnent ses articulations construites, à commencer par les syllabes⁽⁹⁵⁾. Mais on peut encore ajouter à la remarque d'Aristote que c'est non seulement dans son actualité prosodique que le langage se présente avec le caractère de quantité discrète, mais encore — et de façon infiniment plus importante pour la rationalité — dans son actualité signifiante. Car l'articulation du langage qui en fait un être construit syllabiquement est là non pour coïncider absolument avec l'articulation des moments signifiants du signifiant, mais pour permettre cette articulation essentielle à l'expression humaine de la pensée. Et derechef il va falloir qu'à ce propos on passe de la considération de ce qui a lieu comme à la façon d'une esquisse adoucie, à ce qui aura lieu de façon distincte et tranchée dans les langages de la rationalité stricte et pure. A ce niveau, loin de pouvoir glisser sur le caractère quantitatif et discret du langage, il s'impose de le considérer de front, comme un élément essentiel et inévitable du problème humain de la conquête du rationnel.

Pour autant qu'il est quantitatif, le langage est une entité qui relève inéluctablement de ce que l'on a appelé ci-dessus, à la suite de Hegel, la condition de l'extériorité. Au moment où les institutions sémantiques de la rationalité sont en vue, les conventions volontaires qui se font eu égard au matériau linguistique ne peuvent éviter d'avoir trait à des matériaux bien définis et distincts matériellement en vue d'être utilisés à des significations diverses. Faute de cette distinction matérielle des matériaux, la différenciation sémantique rationnelle serait impossible, au moins dans les cas où, pour faire suffisamment simple, on peut faire cette différenciation indépendante des insertions de l'élément signifiant dans un contexte plus ou moins étendu. Il n'en faut pas davantage pour faire de chacun des éléments signifiants du langage ainsi institué une unité isolable, une entité linguistique de nature toute proche de celle des entités arithmétiques, dans le genre desquelles il se trouve qu'Aristote place en effet les réalisations du langage, les disant, *comme les nombres*, quantités discrètes.

C'est donc au moment même où le propos humain de la rationalité se noue que la condition de l'extériorité inhérente au langage en tant qu'instrument de la signification se fait sentir dans toute sa force. Bon gré, mal gré, elle conduit à conférer aux réalisations du langage rationnel un mode d'être tout proche du mode d'être arithmétique, faisant du langage lui-même une

(95) « Le nombre est du genre des quantités discrètes. De même le langage (*logos*) est-il du genre des quantités discrètes. Que le langage soit un être quantitatif, c'est manifeste. Il est en effet épuisé métriquement par l'unité syllabique tantôt courte et tantôt longue — je veux dire ici le langage produit vocalement. (Et il est un être quantitatif discret) car ses parties ne se continuent pas l'une à l'autre en un commun terme : il n'y a point en effet de terme commun grâce auquel les syllabes auraient contact commun l'une avec l'autre, mais chacune est divisée en et pour soi » (*Catégories*, Chap. 6, 4b, pp. 31-37).

entité de constitution mathématique combinatoire. La linguistique rationnelle le sait clairement de nos jours, qui se développe dans le prolongement direct de l'arithmétique et de l'algèbre en s'appliquant aux divers langages artificiels, langages de théorie et langage de machine, dont la culture et la civilisation ont acquis désormais la faculté. Ainsi en particulier les langages formels de la science, qui sont devenus les instruments indispensables de la poursuite et du contrôle de la rationalité scientifique, sont-ils en eux-mêmes des entités mathématiques dont l'être, en tant qu'il est lui-même mathématique, sera confié à l'étude d'un de ces registres de la pensée mathématique que l'on dit aujourd'hui métamathématique.

L'important dans la constitution relativement récente de ces langages rationnels, c'est le transfert du régime mathématique qui s'est opéré de l'objet dont il y a pensée et à propos duquel il y a langage *au langage lui-même* en tant que moyen de s'exprimer avec rationalité sur l'objet. Alors qu'on pouvait dire auparavant qu'après tout l'objet mathématique n'était qu'une certaine sorte de thème intellectuel proposé à la rationalité parmi d'autres, il apparaît clairement à présent que la langue mathématisée est pour l'homme un instrument finalement inéluctable de toute la rationalité à laquelle il peut prétendre. Ce n'est pas l'objet qui contraint la raison à la mathématique, laissant alors un caractère régional à cette contrainte : c'est le langage qui, à la longue, y conduit invinciblement la raison tout entière. Et c'est là ce que, sur le seuil d'un nouvel empire de la raison et d'un nouvel état de la logique, Hegel n'a pas su apercevoir suffisamment. Tel va donc être le fait qui se tiendra au principe des critiques qu'il faut retourner contre le refus hégélien de laisser mathématiser la logique. Mais tel est aussi le ressort de difficultés très sérieuses dans le cas de la pensée philosophique, difficultés que Hegel a su, mieux que nulle autre, mettre en évidence, et dont il faut que la pensée, aujourd'hui encore, travaille à se bien dégager.

2.2. Logique hégélienne et rationalité.

On a vu au chapitre précédent combien vigoureusement Hegel a récusé la mathématisation de la logique et par-dessus tout de cette logique qu'il a voulu enseigner. La philosophie, déclare-t-il à ce propos, ainsi que sa logique propre, doivent et peuvent se proposer dans le langage naturel, langage dont les possibilités sont suffisantes et correspondent infiniment mieux à la réalité du Concept que les notations mathématiques ne peuvent le faire. Pourtant, en reprenant l'examen de l'idée classique de la raison et du rationnel, on est arrivé à la conclusion que, pour être assurée de sa rationalité, la pensée doit pouvoir être exprimée dans un langage que ses modes mêmes d'institution, compte tenu de la nature du parler articulé de l'homme, amènent inéluctablement à présenter lui-même les caractères d'une entité mathématique. Au service des accomplissements immédiats de la rationalité il n'y a de linguistique que mathématique. Corrélativement il ne peut y avoir de logique régulatrice du discours de la pensée rationnelle qu'en étant susceptible de la mathématisation que nous voyons, en effet, s'être produite dans le cas de la logique traditionnelle.

S'il en est bien ainsi, il faut admettre que le refus hégélien de toute compromission du discours philosophique et de sa logique originale avec la mathématique enveloppe quelque méconnaissance à la fois de la nature du langage humain et de l'idée première de la rationalité, et méconnaissance par l'agir même qui, d'intention, se pose dans l'esprit comme la raison. Telle est en effet la critique que l'on entend adresser à présent au système hégélien de la pensée spéculative.

Le propos de cette critique risque cependant de paraître fort paradoxal. Car il implique cette thèse que la pensée philosophique ne peut avoir de véritable rationalité que dans la mesure où son déploiement reste contrôlable par une logique susceptible d'un statut mathématique de même espèce fondière que celui de la logique mathématique actuelle. Or, les effets d'une pareille thèse semblent être de reconduire toute la philosophie pour commencer à une analyse linguistique destructrice de son propre discours et pour finir à la disparition dans le silence. Les développements de ce que les Anglo-saxons ont appelé la *linguistic analysis*, avec ses méthodes de « *linguistic therapy* » appliquées aux énoncés philosophiques, d'une part, les assertions finales du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein d'autre part semblent tout à fait probants à cet égard. Il faut donc s'expliquer maintenant sur le fond de la thèse ainsi avancée. Car désormais, après que Hegel est venu et après que la logique classique a accompli sa mathématisation, l'alternative est inévitable : ou bien la pensée philosophique et son expression seront comme telles absolument étrangères aux mathématiques, ou bien celles-ci interviendront explicitement à tout le moins dans la logique de la pensée philosophique.

L'explication que l'on va avoir à donner est double. Tout d'abord on éclaircira le rapport de la philosophie classique à la mathématique en montrant qu'il n'équivaut point au rapport par principe négatif du Concept hégélien à l'entité mathématique. En second lieu, on fera voir que, dans le cas précis de la philosophie hégélienne elle-même, il faudrait encore repasser par quelque exposé dont la logique se présenterait en bonne forme mathématique si l'on voulait s'assurer une fois pour toutes d'avoir maîtrisé les difficultés qu'il y a à assimiler intellectuellement ce que Hegel prétend enseigner. Seulement, on doit prévenir tout de suite que cette seconde partie de l'explication ne supposera aucunement que la logique en question doive forcément se réduire à ce que l'on appelle présentement la logique mathématique. Car il semble au contraire que le propre du discours hégélien et de la pensée qui s'y exprime est de requérir quelque essentielle extension de l'actuelle logique mathématique, non sans donner quelque indication du reste sur la façon dont cette extension doit être cherchée.

2.2.1. Philosophie classique, logique et mathématique.

Par l'expression « philosophie classique » on peut entendre en gros l'ensemble de la philosophie occidentale depuis Parménide jusqu'à Kant inclus. En gros également, on peut dire que le discours de cette philosophie a été, d'intention au moins, réglé par cette logique qu'Aristote fut le premier à dégager explicitement pour elle-même et à enseigner comme régulatrice de

la pensée discursive prétendant à la rationalité. Cela ne veut pas dire que la pensée philosophique, en se déployant, n'obéissait pas aussi à des régulations plus profondes ou moins explicites que celles qui figurent dans l'*Organon* aristotélicien. Mais cela veut dire qu'elle entendait se conformer à tout le moins à l'essentiel du canon régulateur édicté par la logique d'Aristote, sinon dans la matérialité de quelque pédantisme syllogistique, du moins dans une conduite soucieuse de ne point violer expressément ce qui s'était institué. La logique n'était d'ailleurs pas complètement mathématisée et la philosophie, dans son déploiement, restait usagère du langage naturel. Mais, de la logique au discours philosophique, le pacte d'alliance, si l'on peut s'exprimer ainsi, était scellé et il était devenu tellement habituel que ses raisons d'être tendaient d'elles-mêmes à retomber à l'oubli.

Cette logique était capable de mathématisation et la formulation mathématisée était de quelque manière son avenir naturel. A vrai dire elle portait en elle son futur statut mathématique un peu comme les techniques préhéléniques de la quantité, le calcul ou l'arpentage, portaient en elles la mathématique proprement dite du nombre ou des figures géométriques. On le voit bien à présent lorsque l'on reconsidère du point de vue de la logique complètement mathématisée l'enseignement classique et les textes aristotéliciens qui sont au départ de celui-ci. Mais cette logique, en dépit de sa potentialité mathématique devenue à présent évidente, voulait être la logique, non seulement de la pensée mathématique, mais bien de toute la pensée, y compris la pensée philosophique, pour ne pas dire en premier lieu de la pensée philosophique. Elle était la logique du savoir et la métaphysique elle-même n'y était point soustraite. Les premières assises de l'ontologie classiques le montrent à l'évidence, en particulier avec l'assertion des « premiers principes » dont les modes ontologiques et logiques d'énonciation étaient pris pour interchangeables.

Originellement au moins, la logique était bien consciente de son droit à être considérée comme logique pour toute pensée humaine prétendant à la rationalité. Car elle se savait fonction d'une émergence de la faculté pensante à un moment d'intellectualité qui enveloppe en lui, au moins d'intention, la totalité de la pensée. Cette émergence, le vocabulaire hégélien le désigne par le mot « Concept », entendu dans un sens unique et capital. La désignation est si bien appropriée à la chose qu'on reprendra cette appellation hégélienne jusque pour parler de la philosophie ancienne et de la logique classique, encore qu'avec les origines de celles-ci, il s'agisse du Concept dans un état qui n'est pas encore celui dont Hegel veut faire l'enseignement. Les scolastiques, quant à eux, désignaient à leur façon cette émergence en parlant du concept « de l'être », qu'ils disaient constituer une manière de forme suprêmement générale de l'intellect, en laquelle toute conception particulière avait à être située et à laquelle toute intelligibilité pouvait être reconduite.

On voit cette émergence, qui est aussi la première émergence du Concept, se faire positivement et distinctement avec Parménide. On ne va pas faire ici l'étude détaillée du cas parménidien ⁽⁹⁶⁾. Il suffit d'en dire que c'est là que

(96) Cf. à ce sujet une étude à paraître.

l'on voit apparaître pour la première fois, sous une forme encore archaïque, l'énoncé des « premiers principes » de la logique classique. Leur puissance de juridiction sur l'acte de toute pensée est affirmée avec une vigueur fruste et saisissante, comme s'ils devaient reconduire la pensée qui entend s'y conformer absolument à la compréhension unique de ce que, par équivalence immédiate avec le vocabulaire parménidien, il faut nommer l'Étant et qu'ensuite la tradition platonicienne appellera plus volontiers encore l'Un.

À suivre telle que la doctrine parménidienne, toute la pensée véritablement rationnelle s'épuiserait dans une parole unique, exclamation simple de l'esprit saisi de la compréhension et vivant son indéchirable unité. L'articulation du langage ne pourrait se faire sans impliquer violation des lois qui s'imposent au dire correct de la pensée vraie. Avec Platon puis avec Aristote la philosophie sortira de cette impasse, en s'avisant de l'indéfinie multiplicité des usages du mot « étant » et de son inépuisable capacité de donner lieu à des désignations diverses, mais en conservant à propos de tout usage la validité des règles logiques dont Parménide avait découvert les premiers énoncés. Il suffit ici de rappeler tout cela, qui est bien connu.

Une remarque, par contre, doit être faite. C'est qu'au niveau du Concept parménidien, et aussi à celui du détaillage illimité que la philosophie se permet d'en faire ensuite, il n'y a pas encore de distinction entre ce qui s'opposera plus tard comme mathématique et comme philosophie. Le Concept est l'Un, l'un à la fois métaphysique et mathématique ; la pensée s'y établit en s'élevant à la compréhension spéculative (au sens de Hegel) et, pour autant qu'elle en traite, elle en traite logiquement, c'est-à-dire mathématiquement. Le mathématicien n'a pas de peine à voir dans l'Un-unique une réalisation de l'unité arithmétique, dans l'opposition parménidienne de l'Étant et du Néant, accompagnée des énoncés et des lois d'identité, de non-contradiction et de tiers exclu, les linéaments d'un premier modèle d'algèbre booléenne. C'est là ce minimum de mathématique de la conception et de l'énonciation que la métaphysique et la logique classique se sont incorporées, sans qu'il n'ait jamais été besoin de le dire, une fois la logique instituée. Une telle mathématique n'était pas pratiquée de façon voyante et en qualité de mathématique. Mais elle était comme coulée, elle et tout son cortège de développements naturels du point de vue de la logique, dans l'action du discours philosophique. En cas de litige, elle était à même de réémerger, de façon plus ou moins proche de l'évidente condition mathématique, de reprendre le contrôle des opérations de la pensée et de prononcer un verdict autorisé, celui même de la logique, sur leur validité.

Compte tenu de ce fait, il faut reconnaître que le discours de la philosophie qui s'est fait jour à diverses reprises tout au long de l'âge classique, revendiquant d'être l'acte d'une pensée de beaucoup supérieure à la pensée mathématicienne, n'est pas un discours entièrement conséquent. Le philosophe pense alors aux objets dont sa pensée est occupée : le monde, l'homme, l'âme, la liberté, Dieu, etc., et il tient à bon droit ces objets pour plus relevés que les objets de la mathématique, les nombres et les figures. Mais il oublie que si tels sont les objets, autres sont les concepts, et qu'il y a — élémentaire assurément et longue à prendre pleinement conscience d'elle-même comme

mathématique — une mathématique souveraine de tout concept parce que fondée sur le Concept lui-même. La mathématisation de la logique classique fait voir, s'il en est besoin, la réalité de cette inconséquence et avec celle-ci le fait que le philosophe classique, s'il est délié de la mathématique quant aux objets dont il vaut s'occuper ordinairement, ne l'est pas absolument. Sa subjectivité pensante se conforme à une mathématique qui reste peut-être dans l'ombre pour cette subjectivité, mais qui n'en est pas moins là. C'est parce que cette mathématique est là, sous les espèces d'une logique, que l'expression de la pensée du philosophe peut avoir part à la vérité de la rationalité humaine.

2.2.2. *Le cas de la philosophie hégélienne.*

Il faut disjoindre le cas de la philosophie hégélienne du cas des philosophies que l'on vient de dire classiques pour deux raisons au moins.

La première est qu'avec Hegel la philosophie prend une conscience réfléchie, explicite, de son établissement dans le Concept. Toute philosophie, certes, est de façon plus ou moins profonde et distincte un établissement dans le Concept, et cela en dépit de toutes les incertitudes et négations possibles. Seulement la philosophie antique ne retient guère du Concept que le moment de l'objet. Il faut attendre la philosophie moderne pour que la subjectivité du sujet pensant soit à son tour élevée distinctement et méthodiquement au Concept. Ceci s'effectue lentement, par étapes, de Descartes à Hegel lui-même. Le processus de cette élévation au Concept se conclut avec Hegel ; le signe en est que celui-ci en prend conscience et commence d'en faire expressément doctrine. Avec lui la philosophie se revendique établie absolument — subjectivement et objectivement — dans le Concept. Penser spéculativement c'est aussi vivre cet établissement.

La seconde raison est que Hegel pense qu'à s'établir ainsi dans le Concept, la philosophie non seulement est libérée vis-à-vis de la logique classique, ravalée à la condition de logique pour l'entendement, mais de plus amenée à se donner une logique autre encore que cette logique classique. La logique de la philosophie, sans doute, ne sera point tout à fait étrangère à la logique classique. Elle en assumera en elle la vertu, faisant suppression de sa finitude et conservant sa vérité latente : *Aufhebung* dont il n'est pas très facile de dire en quoi elle consiste au juste chez Hegel, mais dont il semble bien qu'elle comporte la liquidation de ce que la logique classique a de mathématique. De toute façon cette situation nouvelle oblige d'examiner la proposition que Hegel fait de cette nouvelle logique au nom du Concept en la comparant à la proposition classique de la logique pour autant que se faisant, elle aussi, au nom du Concept, c'est-à-dire comprise en revenant aux raisons essentielles de son institution.

Hegel lui-même a souligné avec beaucoup d'insistance et de force la divergence de principe entre sa logique et la logique classique au moins sur un point. La logique classique est « parménidienne » en ce qu'elle énonce comme principe le principe de non-contradiction et en fait une loi absolue. Or, pour Hegel : « l'unique chose dont il soit besoin pour réussir le pas en avant du savoir, c'est de reconnaître ce théorème logique qui pose que le

négatif est tout autant positif, ou que ce qui se contredit soi-même ne s'effondre pas dans le zéro, dans le Néant abstrait, mais de façon essentielle ne fait que se résoudre dans la négation de son contenu *particulier*... » (97). Autrement dit, au principe de non-contradiction de la logique classique, il faut opposer et substituer un principe de contradiction évolutive et génétique d'un résultat positif : il n'y a rien au monde qui n'enveloppe point en soi la contradiction de l'Être et du Néant (98). Telle est, pour Hegel, la leçon du Concept, et tout particulièrement quand on rapproche le Concept véritable de cet univers des universaux abstraits sur lequel l'entendement exerce son empire.

Ce point de doctrine hégélienne est tout à fait capital. Il n'est pas inutile de rappeler que Hegel rejoint ici de façon tout à fait significative la réaction de Platon mis en face de l'impasse parméniennienne de l'Un-unique, ruinant tout espoir de pouvoir dire vraiment rationnelle aucune pensée de différence, quelle qu'elle soit. Platon demande alors que l'on brise, au besoin dans une conduite philosophique « parricide » à l'égard de Parménide, l'impératif absolu de son interdit de faire être ce qui n'est pas, et que l'on soutienne explicitement que le Néant lui-même est (99). Sans doute, avec ce Néant qui est, il ne s'agit plus de ce Néant absolu dont Parménide propose le concept (concept auquel équivaldra la notion hégélienne du Néant « abstrait » de l'entendement). A ce Néant-là, Platon déclare avoir dit adieu pour lui substituer le Néant tout relatif qui, à propos de chaque chose, se présente avec l'idée de l'Autre (100), rendant possible une vérité du divers et du même coup une légitimité rationnelle du discours parlant de façon articulée de la variété des choses. C'est bien là, fugitive encore, la toute première attestation de l'invention logicienne d'une « contradiction » d'une autre espèce encore que celle dont Parménide fait état et sur laquelle la logique classique fait fonds (101). Il semble bien que ce soit au même point, de la même manière que Platon, mais en allant plus avant que lui, que Hegel a tenté de briser la rigidité compacte et morte de l'Un parméniennien et d'y introduire ce qui est pour lui le principe de toute fluidité et de toute vitalité.

Aristote cependant n'a pas suivi sans réticences Platon sur le chemin que celui-ci tentait de frayer. Plutôt que de n'en tenter aucune sorte de déduction intelligible à partir de l'Un, il s'est donné le divers : « nombreux sont les étants » (102), et « multiples les acceptions du mot » (103), se bornant alors

à faire voir que ce que Parménide avait énoncé à propos de l'Êtant s'appliquait parfaitement à ce divers fixé conceptuellement comme quelque étant, et ainsi que les règles logiques du Concept valaient semblablement pour tout échantillon conceptuel. Il n'est pas besoin, à ses yeux, d'accepter les apories archaïques auxquelles Platon s'attardait encore, ni d'ébranler ce qui est en réalité le principe le plus ferme de tous (104). Telle sera la base initiale et la logique aristotélicienne. Pour Aristote, du reste, la réflexion conduit, sinon à une démonstration de ce principe, du moins à une justification qui nous importe extrêmement ici même, puisqu'elle montre ce principe de non-contradiction absolument solidaire du propos soutenu du parler rationnel.

Aristote produit cette justification au chapitre 4 du livre Γ des *Méta-physiques*. Il faut, dit-il, que celui qui parle soit à même de signifier quelque chose et, de même, que celui à qui la parole est adressée soit à même de reconnaître ce qui est signifié. Ceci impose à l'acte significatif élémentaire, à savoir l'usage d'une dénomination — du nom commun « animal » par exemple — de ne faire signification que d'une unique chose : « car ne pas signifier une unique chose, c'est ne rien signifier ; et si les noms n'ont plus de signification, l'échange des paroles (*to dialegesthai*) les uns avec les autres est supprimé, et en vérité on ne peut même plus s'exprimer quelque chose à soi-même » (105). Bien entendu, Aristote sait bien que les vocables du langage naturel et plus encore peut-être certains termes techniques du parler philosophique ont concrètement de multiples sens, lui qui a écrit un traité spécial à ce sujet (106). Mais ce qu'il entend formuler ici, c'est l'idéal rationnel avec sa puissance normative, qui lui imposera l'analyse des divers sens des termes sémantiquement multivalents. Et il donne à cet idéal sa raison d'être intellectuelle essentielle : « impossible de tenir intellectuellement quelque chose sans tenir intellectuellement quelque chose d'un » (107). C'est l'intellect lui-même qui est en cause avec cette condition de la claire unité signifiante.

Or, renverser le principe de non-contradiction parméniennien, c'est autoriser finalement le même vocable à signifier aussi bien le non-être que l'être, dans le cas particulier de la chose envisagée aussi bien que dans la généralité du Concept et détruire ainsi la puissance signifiante du vocable auquel la parole a recours. Le principe de non-contradiction est le premier garant du sens des mots et de la possibilité élémentaire de la communication. Il est à peine besoin de faire remarquer qu'Aristote parle ici de façon tout à fait formelle, au nom de l'idéal de la rationalité et en ayant en vue justement ce que l'on a dit en être la première caractéristique, à savoir la capacité, pour la pensée, de se communiquer de façon universellement intersubjective par le moyen de la parole. Parlant ainsi formellement c'est un principe de *contrôle* de la pensée plus qu'un principe de la conduite concrète de celle-ci, laquelle peut se permettre, si l'on peut ainsi s'exprimer, des « licences philosophiques », mais à la condition qu'il soit possible de bien s'entendre à leur sujet.

(97) W.L. I, pp. 35-36.

(98) *Ibid.*, p. 69.

(99) *Sophiste*, 241d.

(100) *Ibid.*, 258c-d.

(101) Quelque chose de l'apport platonicien, il faut le remarquer, s'est conservé dans la logique des termes : à savoir l'opposition « contradictoire » des termes A et non-A au sein de la totalité conceptuelle, non-A étant le prédicat de tous les individus *qui ne sont pas A* — qui sont, dirait Platon, autres que A. Pour tout terme A particulier et autre que la totalité, cette contradiction platement conceptuelle peut être considérée comme une contradiction *interne* à la totalité, non point destructrice de celle-ci, mais donnant lieu à la *complémentarité* des déterminations A et non-A. C'est là la première pierre d'attente, présente jusqu'à l'intérieur de la logique classique des termes, d'une logique de la contradiction interne, accordée à l'avance à la découverte logique hégélienne, mais sans nécessaire scandale pour l'entendement.

(102) *Polla ta onta* (*Physiques* A, Chap. 2, 185b, l. 31-34).

(103) *Pollakhôs legetai to on*, (*Ibid.*, 185a, l. 21).

(104) *Arkhê bebaiotatê pantôn*, *Métoph.* Γ, Chap. 3, 1005b, l. 11-23.

(105) 1006b, l. 7-9.

(106) *Le peri tōn pollakhōs legomenōn* qui constitue le livre Δ des *Métophysiques*.

(107) *Métoph.* Γ, Chap. 4, 1006 b 10.

La gravité de l'argumentation aristotélicienne vient d'une part de l'implication qu'elle établit entre le salut de la rationalité, au moment où il s'agit de la pensée discursive, et le maintien explicite de la règle de non-contradiction, et d'autre part de la mise en évidence du fondement de tout ceci dans le Concept même et non point dans quelque champ particulier seulement du Concept. Il faut y insister. La pensée non contradictoire — assertoriquement non contradictoire — n'est pas seulement la pensée de règle en quelque domaine régional de l'activité pensante. Elle est la condition de toute activité mentale prétendue élevée au Concept. La référence à Parménide est capitale en l'espèce. Car bien que la façon, dont celui-ci désigne ce dont son intellect est investi, oriente l'esprit non prévenu dans la direction quasi exclusive de l'objectivité conceptuelle, il y a dans son discours tout ce qu'il faut pour nous faire comprendre que c'est non seulement de l'objet qu'il s'agit, mais du Concept lui-même, en son absolu où sujet et objet viennent à identification ⁽¹⁰⁸⁾.

Pour autant, pas plus qu'il ne faut méconnaître ce que Platon acquiert avec la contestation qu'il fait du principe parménidien, il ne faut passer à côté de cette véritable découverte que Hegel fait de la possibilité de moments contradictoires au sein du Concept et qui, quoique contradictoires, se conjuguent de façon « positive » au-dedans de l'unité conceptuelle du Concept lui-même. A partir de quoi il faudra s'efforcer de distinguer — et c'est en cela que la conformité subsiste avec les prescriptions de l'analytique aristotélicienne — les espèces et les modes de la contradiction tout comme les espèces et les modes de la conjugaison des opposés par contradiction ⁽¹⁰⁹⁾. C'est là sans doute ce que Hegel n'a pas suffisamment fait. Mais il n'y a pas là une raison suffisante pour rejeter en bloc ce dont sa philosophie atteste une perception si puissante.

Une telle mise en rapport de Hegel avec les origines de la logique classique suggère d'elle-même l'idée que, dans l'un et l'autre cas, on assiste à une émergence du Concept, et bien reconnue comme telle dans le cas de Hegel. Chez Parménide c'est, pour ainsi dire, un état originaire et premier du Concept, chez Hegel, un état ultérieur, mûri, de soi plus complexe, au terme de plus de deux millénaires de pensée philosophique. Pourtant, bien qu'en des états divers, c'est le même Concept : Hegel a raison de dire de ce point de vue que, depuis toujours, la philosophie — la pensée spéculative — ne fait que se mouvoir et s'accroître au-dedans de soi-même. Mais, s'il en est ainsi, le second état ne doit pas abolir le premier ni le raturer en ce qu'il a d'essentiellement valable. Tout ce qu'il lui est loisible de faire, c'est d'étendre, d'approfondir, d'enrichir, d'assouplir... etc. ce premier état en respectant ce qu'il a d'inaliénable. Or, dans l'hypothèse d'un usage discursif de la parole, le principe de non-contradiction au niveau de l'assertion et avec lui la structure logique

dont il est le représentant semblent bien avoir été reconnus par la pensée grecque et en particulier par Aristote comme étant une appartenance inaliénable du Concept. C'est là la raison d'être véritable de la longue fidélité que la pensée en quête de rationalité leur a gardée, la pensée mathématicienne sans jamais s'en départir, la pensée philosophique jusqu'à l'ébranlement hégélien.

Tout se passe cependant avec Hegel comme si, conjointement à sa perception de la contradiction interne, il avait reconnu la relative faiblesse de la pensée d'Aristote qui se donne le divers sans chercher à comprendre à fond la différence, et comme si, fort de la découverte philosophique de la subjectivité, il avait voulu se placer de nouveau au point même où Platon s'était déjà placé, pour apporter de façon décisive, vraiment logique, la solution de la question parménidienne. Hegel trouve alors dans la tradition la notion du Néant, déjà présente chez Parménide. Il la rapproche de la perception de cette « négativité absolue » qu'est la subjectivité du sujet envisagée comme énergie de liberté et à ce titre il fait intérieur à la chose même dont le Concept est la compréhension ce que la notion de néant se met à désigner. L'opposition contradictoire de l'Être et du Néant que l'on trouve chez Parménide se fait alors contradiction et unité internes tout à la fois de l'Être et du Néant, et c'est au titre de cette intériorité mutuelle des opposés qu'elle inaugure l'odyssée conceptuelle de la dialectique. Seulement cette contradiction hégélienne n'est plus la contradiction parménidienne ou classique et pas davantage elle ne dispense de la considération de celle-ci. Par ailleurs l'intériorité réciproque de l'Être et du Néant est bien autre chose encore que ce couple de rapports que l'on voit apparaître chez Aristote lui-même lorsqu'il reconnaît d'un côté que, du Néant nous disons qu'il est Néant ⁽¹¹⁰⁾ et d'un autre que l'Être pur est entièrement vide de toute capacité de signifier quelque chose ⁽¹¹¹⁾. Dès lors il semble impossible d'éviter un minimum de mise au point des façons que Hegel a de comprendre les choses par comparaison avec la façon traditionnelle de les entendre et d'user d'un certain lexique en logique, si l'on veut enchaîner convenablement entre elles les évidences philosophiques relatives aux états successifs de l'émergence intellectuelle du Concept.

Emporté cependant par sa découverte, Hegel a vu dans le renversement de la contradiction parménidienne et dans la conquête d'un nouveau mode de compréhension du Néant la clef de la participation de la pensée à la vie du Concept, l'élévation de celle-ci au régime de la pensée spéculative. Il a voulu en outre confier la charge d'enseigner ce renversement non point à une mathématique ou à un langage mathématisé, incapable à ses yeux d'accueillir au-dedans d'eux-mêmes ce par quoi le Concept est vraiment Concept, mais au langage naturel. Il suffit pour cela que ce langage naturel apprenne quasi méthodiquement à cultiver ce dont Aristote veut affranchir le vocable rationnel : l'ambiguïté sémantique, et ceci jusqu'à donner aux termes le pouvoir de signifier d'un seul et même coup les déterminations contradic-

(108) Parménide. Fr. III ; Fr. VI, v. 1 ; Fr. VIII, v. 34-35.

(109) De même que l'opposition « contradictoire » des termes A et non-A toute naturelle dans la logique classique des termes, peut être considérée comme une première pierre d'attente pour la logique hégélienne de la contradiction « interne », de même la différenciation désormais parfaitement tirée au clair en logique mathématique entre la conjugaison par conjonction-intersection et la conjugaison par disjonction-réunion des entités « contradictoirement » opposées prépare-t-elle une théorisation de cette contradiction beaucoup moins paradoxale qu'elle le paraissait avant la mathématisation contemporaine de la logique, alors qu'on ne voyait qu'une seule façon, celle de la conjonction ou de l'intersection classiques, d'interpréter la conjugaison des opposés.

(110) *Métaph.* Γ, Chap. 2, 1003b, 1. 10.

(111) *Traité de l'Interprétation*, Chap. 3, 16b, 1. 19-25. On sera amené plus loin (4.2.2, pp. 134-145) à comparer de plus près la thèse hégélienne et les dires aristotéliens.

toires. Mais Hegel ne semble pas s'être rendu compte qu'à préconiser une telle solution, bien loin de servir la cause de la compréhension rationnelle, il introduisait à l'intérieur du langage naturel un principe inédit d'opacité sémantique, aggravant, cette fois de façon philosophiquement délibérée, la difficulté qu'il y a à le faire le véhicule intersubjectif de la communication des pensées.

Certes, il serait fort exagéré de prétendre la philosophie hégélienne tout à fait incommunicable, alors qu'on tiendrait pour aisément assimilable la pensée des philosophes antérieurs. Le contraste n'est pas de cette sorte, et toutes les philosophies, pourtant inspirées par l'idéal de la rationalité, ne s'assurent chacune qu'assez modestement le sort qui est en principe celui de la pensée rationnelle. On peut les supposer chacune organisées en discours relativement cohérent. Ces discours néanmoins ne rencontrent pas l'assentiment de tous et ne paraissent pas toujours parfaitement clairs à leurs destinataires. La raison en est au moins double, à ce qu'il semble, avec les philosophies classiques : il faut, d'une part, compter avec le jeu d'une liberté personnelle dans l'acte du jugement ; d'autre part l'institution sémantique d'un langage approprié se heurte à des difficultés très considérables. Au moment où il s'agit de proposer les concepts capitaux d'une pensée philosophique, les méthodes praticables au niveau de la mathématique et de la science cessant d'être adéquates. Seulement, avec la philosophie hégélienne, une troisième raison vient s'ajouter à celles-ci : le destinataire du discours hégélien demeure dans une incertitude quasi permanente en ce qui concerne la façon dont les termes et les tournures de ce discours respectent, ou au contraire violent, les exigences fondamentales de la communicabilité de la pensée par le moyen de la parole.

Car la philosophie hégélienne contient une doctrine mal clarifiée de la contradiction et de la façon dont les mots du langage peuvent bien être habilités à signifier des déterminations contradictoires. Simultanément la pratique du discours apparaît donner lieu à un usage relativement libre de cette ambiguïté radicale, postulant une adhésion du destinataire tout autre encore que celle donnée à une simple convention sémantique, alors qu'après tout nul n'est obligé de consentir à la part de subjectivité d'un auteur qui viendrait à entrer dans la constitution des conceptions dont il se prévaut ⁽¹¹²⁾.

(112) Il convient de rappeler à ce propos les lettres fort remarquables que le mathématicien Pfaff adressa à Hegel après la lecture en 1812 de la *Wissenschaft der Logik* (Hegel, *Correspondance I*, Paris N.R.F., 1962, pp. 356-363). Pfaff y tente de « traduire le début de la logique en langage mathématique », et il fait observer dès la seconde lettre que les actes successifs de la démarche dialectique se présentent à lui comme autant de *postulats*, précisant dans la troisième, après une réponse (perdue) de Hegel : « D'après une lecture attentive de votre lettre, ma rébellion encore persistante vient uniquement — comme j'en suis maintenant entièrement persuadé — de ce que non seulement je ne perçois pas la différence entre la pensée philosophique et la pensée mathématique, mais encore je ne puis pratiquer la première parce que tout nouvel acte m'apparaît comme un nouveau postulat. L'énigme est toujours celle-ci : COMMENT le sujet pensant développe-t-il la proposition nouvelle ? COMMENT cette chose nouvelle qui n'a pas été dans la pensée jaillit-elle de l'ancienne ? COMMENT la synthèse est-elle possible ? COMMENT la pensée progresse-t-elle ? etc... COMMENT se réunissent ici liberté et nécessité, création et construction, invention et démonstration ? » (*Loc. cit.*, p. 360). Hegel se souvient sans doute des questions de Pfaff dans la rédaction de la troisième remarque annexée à l'exposé relatif au moment du Devenir dans la seconde édition de la *Wissenschaft der Logik* (I, 82), quand il écrit : « La question comment ? relève elle-même de la mauvaise manière de la réflexion qui demande la conceptualité (*Begreiflichkeit*) mais y pré-suppose ses catégories fixes et ainsi se sait à l'avance cuirassée contre la réponse faite à ce qu'elle demande ».

Ainsi, en connexion étroite avec la logique qu'elle veut enseigner, la philosophie hégélienne fait-elle arriver une crise de la sémantique philosophique dont le moins que l'on puisse dire est que, depuis qu'elle s'est nouée, elle demande un éclaircissement. L'éclaircissement désirable n'est sans doute pas impossible, sans qu'il soit pour autant besoin de réduire à rien l'invention hégélienne, comme ont parfois tendu à le faire les critiques simplistes faites par les logiciens de tradition classique. Mais ce que l'on a dit des conditions dans lesquelles le langage humain fonctionne, conduit à penser que non seulement les mathématiques ne sauraient rester étrangères à l'éclaircissement donné, mais encore que celui-ci ne saurait être décisivement acquis s'il ne prend pas la forme d'une mise au point mathématique. Si le discours de la philosophie hégélienne comporte quelque chose de rationnellement valable, si ses procédures sont destinées à apparaître en quoi que ce soit régulièrement praticables, alors il y a là l'occasion de mettre sur pied une logique nouvelle. Fruste ou raffinée, cette logique portera en elle les virtualités de la mathématisation correcte, ceci en vertu même de l'hypothèse faite que le langage s'emploie alors aux fins de l'expression d'une pensée rationnelle.

Le discours hégélien apparaît ainsi comme à la recherche, sinon de la formalisation au sens actuel de la logique mathématique, du moins de l'instrumentation mathématique capable d'apporter une certaine élucidation à propos de ses démarches effectives, les éléments d'un contrôle intellectuel impossible à assurer autrement. Un approfondissement de l'association des mathématiques et de la philosophie, tout particulièrement sous les espèces de la logique, doit être envisagé, et précisément à l'occasion de cette philosophie qui a affirmé de la façon la plus catégorique sa croyance à l'établissement de la pensée spéculative au-delà de toute mathématique, ravalant la logique traditionnelle, aristotélicienne, et toute logique susceptible de mathématisation au rang de « logique de la pensée finie » ⁽¹¹³⁾.

2.3. Les conditions de la rationalité et le Concept.

Cependant cette première discussion ne laisse pas encore la pensée quitte envers Hegel. Car en critiquant la tentative de mathématiser la logique, celui-ci a insisté sur les oppositions essentielles qu'il y a entre la façon d'être du Concept et celle de l'entité mathématique : dynamisme vivant et fluide d'un côté, rigidité figée et inerte de l'autre ; intériorité d'un côté, extériorité de l'autre. A quoi il faut ajouter encore l'opposition entre la liberté immanente à la dialectique et l'apparent mécanisme déterministe de la pensée fixée mathématiquement. Est-il possible, en dépit de telles oppositions, de

(113) « Aristote n'a traité déterminément de la pensée que dans son usage fini ; aussi sa logique est-elle une « histoire naturelle » de la pensée finie ». *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ; Aristoteles*, 4. Ed. Bolland, Leiden, 1908, p. 523. Cf. p. 531 : « Les formes logiques à la façon dont elles sont exposées dans les livres aristotéliciens, ne sont que des déterminations générales de la pensée que l'entendement abstrait isole. Ceci n'est certes pas la logique de la pensée spéculative, c'est-à-dire de la rationalité en tant que différenciée de la modalité de l'entendement. Car ce qu'il y a là à la base, c'est l'identité de l'entendement, qui proclame que rien ne doit se contredire. Si peu que cette logique du fini soit de sa nature même logique spéculative, il n'en faut pas moins bien s'habituer à ce fait qu'elle se trouve partout dans le champ des rapports finis ».

donner à la pensée spéculative une expression mathématique ou du moins mathématiquement contrôlable qui n'en détruise pas entièrement l'économie et la spécificité propres ? Pour des raisons à première vue très fortes, Hegel ne l'a pas cru. C'est ce dont on va maintenant reprendre l'examen, à propos de chacun de ces trois points : dynamisme, intériorité, liberté.

2.3.1. *Le dynamisme du Concept et le discours mathématique.*

L'objection de Hegel a déjà été exposée au chapitre précédent. Il n'est pas besoin d'y revenir. Mais maintenant il faut dire tout de suite que la question n'est pas de savoir quel contraste il y a entre le dynamisme du Concept et l'inertie de l'objet mathématique mais de savoir comment le dynamisme ainsi allégué peut bien s'exprimer et s'enseigner dans le langage puisque, de toute manière, ce sera celui-ci qui sera le véhicule de la communication.

Hegel répond à cela que l'enseignement de la pensée spéculative et de sa logique doit se faire en employant le langage naturel, non sans savoir recourir à ces termes de la langue que le génie propre de celle-ci a su doter d'intentions signifiantes particulièrement bien adaptées au propos de la pensée philosophique. De fait, il a rédigé ses œuvres, y compris sa logique, à la façon dont la plupart des philosophes ont écrit, laissant ensuite leurs lecteurs et la postérité faire l'effort nécessaire pour assimiler leur pensée. Il faut alors prendre l'écrit hégélien, l'exposition de la logique par exemple, et se demander ce que sont d'une part la chose enseignée et de l'autre le mode de l'enseignement lui-même.

La chose enseignée tout d'abord : c'est le Concept, le Concept « pur » dans l'élément de la pensée pure quand il s'agit de logique, et pris selon son devenir intelligible propre, tout d'auto-formation dialectique. La dialectique est bien, pour le Concept, la procédure même de son épanouissement vivant. Aussi la chose enseignée par Hegel est-elle non seulement le Concept, mais bien le Concept dans l'acte même de son mouvement et de sa croissance dialectiques.

Quant au mode de l'enseignement, il est celui de l'enseignement fait par le moyen d'un écrit. Un discours est couché dans l'être effectif d'un texte destiné à des lecteurs. C'est l'être même de ce texte, tel qu'il est constitué en fait, qu'il faut alors examiner si l'on veut savoir ce qu'il en est des modalités de l'enseignement dont il est le véhicule.

Le texte hégélien est un texte de nature linguistique assez complexe. On doit y distinguer diverses « couches » comme on dit aujourd'hui. En tout premier lieu il comporte une dualité entre la couche de ce qu'il faut dire l'analogie d'un « langage de théorie » proprement dit et les couches du langage qui seraient les analogues de « métalangages » divers présupposant le langage de théorie.

2.3.1.1. « Langage de théorie ». La logique de Hegel nomme les divers moments logiques du Concept, par exemple : Etre, Néant, Devenir, Etre-là, ..., etc. C'est la suite même de ces nominations, considérées comme

proférant à chaque fois un état de la compréhension spéculative qu'il faut, du point de vue de la présente analyse linguistique, considérer comme le « langage de théorie » et donc comme l'instrument propre et spécifique d'expression de la pensée logicienne de Hegel.

On doit, à cette occasion, remarquer que déjà chez Parménide et à propos du texte de son poème la même distinction peut être faite entre « langage de théorie » et « métalangage ». Le « langage de théorie » parméniénien se réduit en fait à *un seul mot* : « Etant » ; tout le reste est métalangage. Chez Hegel le langage de théorie est beaucoup plus riche : il est constitué par une *suite* de termes ; peut-être même serait-il encore plus juste de dire que, par-delà la linéarisation inéluctable de la présentation discursive par l'entremise de la parole ou de l'écriture, ce langage se déploie comme une sorte de *treillis* progressif de termes représentant chacun une manière de « station » de la pensée spéculative. En acte du Concept celle-ci chemine spontanément de station en station, réalisant ainsi le mouvement de la pensée philosophique au-dedans d'elle-même. La richesse du langage de théorie hégélien permet ce mouvement de la pensée spéculative que l'unicité du terme parméniénien fixait obligatoirement dans l'absolue immobilité. On a ainsi quelque lumière sur le progrès qui s'est effectué de Parménide à Hegel, du premier état de l'émergence du Concept à ce second état dont il s'agit à présent de mieux comprendre la nature logique.

2.3.1.2. « Métalangage ». C'est en réalité tout le reste du texte hégélien, qui vient en forme de commentaire donné à propos de cette suite de nominations. Le métalangage, du reste, se diversifie en une pluralité de métalangages relatifs au tout premier langage de théorie.

C'est ainsi qu'après avoir introduit, à partir de considérations préliminaires (préthéoriques) le premier terme de la théorie : « Etre » ⁽¹¹⁴⁾, Hegel fera un bref discours, en réalité méta- ou épi-théorique, exposant comment l'Etre, vécu intellectuellement en sa compréhension concrète, passe au « Néant », second terme de la théorie. Une fois ce terme lui-même posé dans le langage de théorie, de nouveau un discours de nature semblable à celle du discours exposant le passage d'Etre en Néant exposera le passage à la compréhension spéculative « Devenir »... Et ainsi de suite.

L'enseignement hégélien de la logique, dans ce qui lui est le plus essentiel, apparaît ainsi comporter l'articulation d'un langage qui consiste en une suite discrète de nominations — le véritable « langage de théorie » — et d'un langage au phrasé naturel, expliquant le processus de la transition conceptuelle d'un moment de nomination à un autre, dans le fond déjà « métalangage ». *A fortiori* en serait-il de même pour tous les étagement de commentaires faits à l'occasion des différents moments intelligibles du Concept ou des diverses modalités de leur émergence à l'actualité de la considération logicienne. Mais tout cela peut être laissé de côté à présent.

(114) Dans la *Wissenschaft der Logik* cet ensemble de considérations pré-théoriques se trouve de façon précise dans les pages rassemblées sous le titre « *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ?* » (I. 51-54). C'est là l'homologue de tous les textes philosophiques, hégéliens et autres, qui exposent l'accession de l'esprit à l'état distinct de l'intellect rationnel et philosophique.

Ce qui importe, c'est que, réduit au strict nécessaire, l'enseignement discursif de la logique par Hegel lui-même comporte d'une part une chaîne de termes *fixés lexicalement* tout aussi bien que le seraient des notations du langage mathématique ou destinées à l'usage du seul entendement, et d'autre part un certain discours du « mouvement dialectique » qui, dans la vie mentale de celui qui vit la compréhension spéculative, correspond au passage d'un terme de la chaîne à un autre. Mais ce second discours ne fait pas immédiatement corps avec l'actualité en question de la vie mentale : il se borne à décrire les opérations de genèse successive des terminaisons conceptuelles désignées par les nominations de la chaîne de base, laissant le sujet pensant effectuer, s'il le peut, les opérations et devenir ainsi décrits. Le langage de l'enseignement n'est pas ici la communication directe de l'effectuation pensante, pas plus que le discours descriptif d'une recette opératoire n'est l'expression de l'accomplissement effectif de l'opération décrite. Accomplir effectivement l'opération en question, cela reste à la charge du sujet muni de l'instruction voulue pour agir. La pensée ne communique pas son opération elle-même ; elle ne communique à l'autre que le comment de celle-ci, le schématisme de son économie fonctionnelle, cela lorsqu'il s'agit du Concept tout autant que lorsqu'il s'agit de n'importe quoi d'accessible à la pensée.

On retrouve en fin de compte les façons toutes naturelles que l'intelligence a de se comporter au moment où c'est d'un devenir, quel qu'il soit, qu'il lui faut traiter. Car l'intelligence ne fait pas autrement, il faut bien le reconnaître, au moment où elle met sur pied quelque science d'entendement se rapportant au mouvement, la cinématique ou la dynamique classique par exemple. Elle définit en effet pour commencer une chaîne (actuelle ou virtuelle, peu importe ici) d'états momentanés (discrets ou continus, peu importe également) qui jalonnent le mouvement. Puis elle cherche à exprimer ce que sont les opérations en vertu desquelles il y a passage de quelque état momentané, noté lexicalement comme s'il était fixé, à quelque autre. Enfin, la représentation une fois constituée par l'alliance de la chaîne des états au complexe des opérateurs, elle dit, si besoin est, la façon dont doit être comprise au juste la proposition ainsi faite de l'instrument représentatif.

C'est cela que contient de façon élémentaire l'expression $x = f(t)$ qu'il est convenu d'appeler l'équation d'un mouvement. L'interprétation de ce genre d'écriture est devenue aujourd'hui si familière à quiconque est tant soit peu formé aux sciences que la partie du discours relative à ce qu'il faut exactement comprendre par l'entremise du symbolisme est quasi toujours sous-entendue. La notation « t » résume en elle la virtualité successive de tous les instants de la durée, la notation « x » la virtualité de chacune des abscisses de trajectoire correspondant à chacun des instants de la durée. La pensée s'y retrouve sans peine, compte tenu du mouvement que le mobile effectue quant à lui et de ce qu'elle-même effectue quant à elle au niveau de ses représentations imaginatives, sans que, ni d'un côté ni de l'autre, l'effectuation elle-même passe dans l'effectivité du langage.

Ainsi, face à un devenir dont la nature est certes tout autre que celle d'un déplacement de corps dans l'espace, l'enseignement de la logique hégélienne n'échappe pas aux lois générales de tout traitement intellectuel concer-

nant le devenir et ce qui admet devenir. Car de part et d'autre, ce sont la nature et les possibilités du langage humain qui imposent les mêmes façons de faire et conduisent aux mêmes façons de s'entendre. Le discours effectif de Hegel, pas plus que nul autre, n'échappe à ce qui est inhérent à l'usage du parler humain en vue de la communication de la pensée. Sa communauté de sort avec le langage de la mathématique n'apparaît pas, il est vrai, de façon immédiate. Car l'usage du langage naturel entretient dans une certaine mesure l'illusion que son bien-dire abrite des pouvoirs de communication rationnelle autres encore que ceux du langage scientifique, et d'un genre supérieur. D'autre part, en traitant du devenir du Concept, la logique hégélienne en reste à un traitement du devenir qui est beaucoup plus primitif et proche des procédures usuelles de la pensée empirique que celui auquel la pensée scientifique parvient à faire, puisqu'au niveau de la dialectique hégélienne tout revient à mettre en avant une chaîne discrète d'états liés entre eux à chaque fois par quelque description du passage conduisant au nouvel état.

Une fois dissipée l'illusion à laquelle le recours au langage naturel peut donner lieu, on ne voit pas qu'il y ait, dans le fait que Hegel ait affirmé le devenir du Concept et qu'il ait voulu l'enseigner, rien qui fasse un obstacle décisif à l'usage de quelque langage mathématique en vue de s'exprimer à ce propos. Et, à le supposer libre de toute mathématisation, le discours n'en sera pas pour autant capable de communiquer davantage à autrui l'effectuation même du devenir immanent au Concept.

2.3.2. *Extériorité de l'être mathématique et intériorité du Concept.*

On touche ici à une objection de principe plus grave encore que celle qui a été tirée du dynamisme et du devenir dialectique du Concept. Car en ce dernier cas la constitution de sciences du mouvement donne les éléments dont il est besoin pour répondre à pareille objection. Par contre, dans l'état actuel de notre culture, il n'y a point de technique régulière de la pensée qui apporte de quoi lever la difficulté que Hegel met en évidence lorsqu'il oppose l'intériorité du Concept à l'extériorité de l'être mathématique. Car d'après les considérations faites précédemment ce n'est pas seulement l'objet mathématique qui est dans la condition de l'extériorité. C'est le langage lui-même qui, pour autant qu'il est question de le mettre de façon accomplie au service de la pensée strictement rationnelle, se trouve inévitablement amené à prendre les caractères d'un être mathématique, à s'organiser linguistiquement dans les conditions explicites et manifestes de l'extériorité. Ceci ne rend-il pas impossible la communication, au sens propre du terme, du Concept et de la pensée spéculative d'un sujet à un autre ? Ou alors comment est-il possible de concilier l'intériorité de ce que la communication concerne avec l'extériorité constitutionnelle du médium de la communication ?

Le problème, en réalité, est posé à la philosophie depuis la toute première émergence de l'idéal de la rationalité, bien qu'il n'ait été ni vraiment

résolu, ni même formulé en termes explicites et clairs. Parménide reconnaît le caractère absolument compréhensif de ce qu'il nomme l'Étant, mais il laisse cette compréhension à l'état compact et indifférencié. Ce qui oblige en dernière analyse de dénier la légitimité, non seulement de toute parole articulée, mais même de toute diversification conceptuelle, à commencer par celle, *duale*, des concepts de l'Étant et du Néant. Absolument parlant, il n'y a que l'Unique, l'Étant, auquel le raisonnement parménidien veut, en effet, ramener la pensée véritable, à l'exclusion de tout le reste. Après Parménide, cependant, la pensée grecque n'a pu admettre que la rationalité rigoureuse dût s'en tenir là.

Retenant alors la logique parménidienne, elle a admis, sans plus la questionner, la dualité des termes conceptuels, l'Étant et le Néant, conceptuellement extérieurs l'un à l'autre comme ils le sont lexicalement. Ce seront le discours et le raisonnement appuyés à cette dualité qui l'emporteront (au rebours de ce qui se passe chez Parménide) sur l'unicité inviolable de l'Absolu. Ils fixeront l'Étant dans sa condition d'objet dont on parle, en usant pour ce faire d'un discours qui lui demeure extérieur. Ce discours, et même le discours de la logique qui fait état des concepts de l'Étant et du Néant, est le fait d'un sujet qui se place comme en face, c'est-à-dire en dehors de l'objet, dans l'ignorance de soi-même avant de pouvoir se concerner quasi objectivement grâce à quelque réflexion ultérieure sur soi. Tout cela est admis comme allant de soi, mais à vrai dire n'est point définitivement éclairci. Comment en effet l'unité de la compréhension peut-elle donner lieu intérieurement à elle-même à la dualité des concepts dont la logique fait état et se laisse-t-elle alors reprendre sous la visée du discours logique que cette dualité permet ?

Une seconde question surgit au-delà de cette toute première : celle de la décision aristotélicienne de se donner, non seulement la dualité des concepts de l'Étant et du Néant mais plus encore la pluralité illimitée des choses posées en objets de pensée — « nombreuses sont les choses qui sont » — et, en suite de cela, la pluralité des acceptions du mot « étant » lui-même. Aristote autorise ainsi le détaillage de l'Un parménidien, mais en condition d'objet. Seulement il ne fait pas voir comment ce détaillage peut bien se produire de l'intérieur de l'Un. Le langage et son extériorité naturelle ont alors d'emblée le pas sur la compréhension et son exigence d'intériorité. Il devient loisible à la pensée d'oublier cette compréhension pourvu qu'elle en retienne la règle de la logique que la compréhension fonde en fait, même s'il n'y a nul discours pour rappeler ce fait de fondation et en rendre compte.

Une pareille situation, d'ailleurs, ne contribue pas peu à rendre précaire le statut philosophique de la compréhension elle-même. Car, en son unité qui prétend envelopper absolument toutes choses, elle demeure mal raccordée à l'actualité répandue du discours dont la nécessité apparaît encore bien plus immédiatement à l'humanité pensante que celle de cette compréhension et de son Concept.

De telles questions ne sont pas, du reste, à identifier avec les problèmes qui se poseraient à qui voudrait « déduire » la pluralité de la seule proposition de l'Un indifférencié de Parménide. Il serait, en effet, ridicule de s'évertuer à déduire quoi que ce soit de l'Un si, en même temps que la compréhension

spécifique de celui-ci, on n'assumait point la reconnaissance de quelque autre chose encore que cela même qui est tenu intellectuellement en vertu de cette compréhension spécifique, quelque autre chose par quoi l'Un pourra finalement se trouver diversifié et pluralisé. Les questions d'à présent portent essentiellement sur la façon dont cette autre chose peut et doit être comprise *intérieurement* à la compréhension elle-même. C'est la modalité conceptuelle de l'altérité *interne* qu'il s'agit d'élucider. Disons ici, par mode de suggestion, que cette autre chose pourrait être par exemple, en suivant d'une certaine manière Hegel, le processus de la dualisation originaire — de l'*Ur-teil* — du sujet et de l'objet, au terme duquel l'absolu unique apparaîtrait posé suivant une dualité de moments *résultant* du processus, encore que ces moments ne soient point déduits de la seule compréhension spécifique proposée au départ.

Ces questions, telles que l'on s'efforce à présent de les préciser, ne sont pas traitées, ni même formulées, par la philosophie responsable de la logique classique. La philosophie ancienne a à sa disposition le concept simple de l'étant. Mais de soi ce concept n'est véhicule que d'une compréhension absolument compacte et indifférenciée, la compréhension parménidienne. Celle-ci peut être monnayée, à propos de n'importe quoi, en une infinité d'acceptions diverses, un peu comme la représentation parménidienne de l'Un s'est trouvée monnayée par Leucippe et Démocrite en une infinité d'atomes physiques. Mais chacune de ces acceptions multiples du terme est elle-même une manière d'atome, non plus physique, mais conceptuel, atome à son tour compact et indifférencié. Pareil atome doit, tout comme l'Étant parménidien, tirer d'ailleurs que lui-même tout ce qui peut bien lui conférer quelque structure interne d'intelligibilité. Chaque fois dès lors que la pensée voudra atteindre à cette structure interne — car il se fait que les choses dites « étants » semblent en comporter une — elle n'aura plus d'autre ressource que de dissocier les composantes de cette structure interne en les reprenant toutes, extérieurement les unes aux autres, à leur tour sous le même et uniforme concept d'étant. Ceci n'est pas impraticable au départ, eu égard aux possibilités d'extériorisation du langage. Mais à la longue la pensée philosophique est conduite aux difficultés des métaphysiques de l'entendement et, par réaction, à la critique kantienne de la métaphysique. La pensée mathématique, de son côté, à partir du moment où elle veut traiter systématiquement de l'infini, est conduite à des situations qui ne vont pas sans embarras pour elle.

La logique hégélienne a voulu n'en point rester là. On le voit bien à propos de la dualité conceptuelle classique de l'Étant et du Néant. Hegel essaie de la transformer en une compréhension concrète de l'absolu comportant au-dedans de lui-même ce qui peut bien faire émerger en lui la pluralité sans plus laisser nulle extériorité qui ne soit réduite au Concept comme c'est le cas avec le discours de la philosophie classique ⁽¹¹⁵⁾. Le Néant conceptuel

(115) La critique que Hegel adresse à la doctrine spinoziste de la substance montre clairement quel est le sens de l'effort hégélien. La substance absolue de Spinoza n'est à sa façon, dit-il, qu'une restauration de l'Un parménidien, comprenant en soi la totalité, mais sans rien légitimer de son organicité interne : « Bien qu'elle soit à la vérité l'identité de l'universalité et de la particularité ou encore de la pensée et de l'extériorité, prise comme elle l'est, cette identité n'est pas la *déterminité* du Concept ; plutôt que cela il y a en dehors d'elle un entendement — et parce qu'il est en *dehors* d'elle cet entendement est un entendement contingent — en qui et pour lequel la substance se trouve en des attributs et en des modes divers ». (W.L. II, p. 249. Cf. *Ibid.*, 166.)

classique devient alors ce « *Nichts* » immanent à l'Être, énergie de négativité qui sera le principe de tout le devenir organique du Concept. Du même coup la contradiction classique, externe et verbale, est transformée en contradiction interne et réelle. A partir de quoi la dialectique se développera et fera sortir l'Un parméniénien de son inertie figée. Pareil essai violente non seulement le langage, mais aussi le concept ; il n'est point nécessaire de les violenter ainsi. Mais il faut ajouter que les raisons que Hegel a de se déterminer à l'essai qu'il fait sont on ne peut plus sérieuses, une fois faites les expériences des métaphysiques de l'entendement et de la critique kantienne qu'elles se sont attirées justement, sinon déjà toutes acquises les expériences de la pensée mathématicienne de l'infini telles qu'elles se précisent à partir de Cantor. Car une fois la critique kantienne survenue, il faut ou bien se rouvrir quelque possibilité nouvelle de concept et de discours métaphysique ou bien conclure que c'est la logique même qui impose de renoncer à l'espérance de quelque métaphysique rationnelle. Ce qui, l'esprit étant en possession de la science, a été bien souvent dit et proposé en système depuis Kant.

En définitive, compte tenu du fait du concept humain et des conditions d'extériorité que la pensée est obligée d'observer en vue de sa rationalité, deux questions sont posées : 1) tout d'abord comment la compréhension peut être elle-même compréhension d'une actualité en condition d'extériorité indéfinie, actualité de certaines réalités objectives peut-être, telle celle de l'espace cosmique, mais à tout le moins et certainement l'actualité même du langage ; 2) comment ensuite le langage, dont la condition d'extériorité est à présent reconnue, peut-il bien permettre à la pensée de traiter de choses qui relèvent de la condition, tout autre, de l'intériorité ? On va alors esquisser sommairement et comme par anticipation une réponse à ces deux questions ; la mathématisation du Concept proposée dans la seconde partie se chargera de leur donner ci-après une solution plus explicite et plus effective.

Répondre à la première question oblige de distinguer deux sortes d'unité mathématique : la première est l'unité mathématique finie, usuelle, « principe du nombre » ainsi que disaient volontiers les théories anciennes de l'arithmétique ; la seconde est l'unité mathématique *infinie*, unité qui est précisément celle de la compréhension ou du Concept. Cette seconde sorte d'unité est aussi une sorte *mathématique* d'unité : on y a insisté déjà et la pensée de Parménide lui-même, puis celle de Platon et des néo-platoniciens, enfin le caractère strictement mathématisable de la logique ne permettent pas d'hésiter là-dessus. Mais cette unité est *infinie*. L'infini du fini, extériorisé au besoin en tous ses moments, peut y être posé et déployé. Une fois que l'esprit s'est établi en une telle unité, il peut soit en viser la transcendance à partir du fini, soit même apercevoir, comme en se tenant sur le rivage infini de l'unité, toute l'actualité du fini monter du dedans d'elle vers elle. Par contre l'unité finie est cette unité mathématique usuelle qui, si on la pose au-dedans de l'unité infinie, ne la comprend pas pour autant et peut être prise pour premier terme non nul de la suite infinie des nombres. Ce sont ces deux unités l'une et l'autre mathématiques que la pensée philosophique classique ne distingue pas encore très clairement, bien que, dans sa pratique, la pensée mathématicienne ait appris à se mettre bien au clair à ce sujet, ayant même

inventé, à partir des symboles 0 et 1, ce dernier désignatif de l'unité finie, le symbole $1/0$ bien approprié mathématiquement à la désignation de l'unité infinie. Tout ce qu'il est demandé alors à la pensée pour rejoindre les exigences de l'intelligibilité philosophique, c'est de s'apprendre le déploiement du fini, celui par exemple de la suite illimitée des nombres, 0, 1, 2, ..., n , ..., non seulement comme relatif à l'unité infinie transcendante, mais comme *intérieur* à celle-ci. Or il n'y a rien dans la mathématique qui empêche de le faire : celle-ci est *indifférente* au fait que le déploiement infini du fini soit conçu extérieur ou intérieur à l'unité infinie.

Quant à la seconde question, le principe de la réponse qu'il faut lui donner est semblable à celui qui a été mis en avant lors de la question du devenir du Concept. Il faut en effet redire qu'il n'est pas nécessaire que, pour proposer quelque chose à la pensée, le langage ait exactement le même mode d'être que la chose proposée. Il n'est pas nécessaire que les déterminités du langage soient intrinsèquement en devenir pour permettre à la pensée de traiter de ce qui est en devenir : le caractère fixé des signifiants rationnels ne prive pas la pensée de tout moyen de traiter de choses au caractère fluent, ainsi que suffit à le montrer l'existence d'une pensée scientifique du mouvement. De même il n'est pas nécessaire que le langage et ses déterminations soient en condition d'intériorité pour permettre à la pensée de traiter de ce qui comporte de l'intériorité : des notations distinctes, extérieures les unes aux autres pour autant que linguistiquement distinctes, peuvent fort bien représenter des choses ayant quelque intériorité l'une par rapport à l'autre. Autrement dit le système des origines de la visée signifiante peut être dans une certaine condition, le système des terminaisons signifiées de la visée dans une autre : l'essentiel est que la pensée puisse disposer d'une régularité de correspondance, la percevoir et en faire état dans l'interprétation qu'elle fait pour soi-même et pour autrui, de son propre système d'expression discursive.

Le langage usuel joue déjà de façon plus ou moins distincte de cette liberté du langage, désignant par des vocables distincts et lexicalement extérieurs l'un à l'autre des choses diverses mais immanentes l'une à l'autre et physiquement inséparables l'une de l'autre. La mathématique courante elle-même, à la suite de la logique la plus classique des termes, s'exprime aisément sur les rapports d'inclusion, sans être troublée par le fait que, pour dire l'inclusion $A \subset B$ de A dans B, il faille écrire la notation de A *en dehors* de la notation de B. Ce qui est vrai en ce dernier cas, c'est que A et B, ainsi que l'inclusion, sont d'ordinaire pensés « en extension », c'est-à-dire comme des entités relevant en elles-mêmes du régime de l'extériorité. Car la pensée ne s'est pas encore bien habituée à dissocier complètement le régime de l'extériorité des objets du régime de l'extériorité du langage. Le sentiment est encore persistant aujourd'hui que toutes les choses dont il est loisible à la pensée mathématicienne de faire son objet et de traiter sont des choses dont l'être même est conditionné par l'extériorité, plus ou moins extensives et spatialisables en elles-mêmes. Ceci cependant n'est qu'un préjugé, et déjà la mathématique l'a dépassé pratiquement, en partie à son insu peut-être. Il y a des cas où elle pense des objets qui peuvent avoir des modèles non plus seulement en condi-

tion d'extériorité, mais dont l'être est en condition d'intériorité et en admet le régime. C'est dire que certaines structures mathématiques sont de soi *indifférentes* à la réalisation sous l'un ou l'autre de ces deux modes que l'on a différenciés en parlant d'extériorité et d'intériorité.

Tel est, pour donner un exemple qui sera utile par la suite, le cas arithmético-algébrique des corps finis, construits sur la base de ce que d'eux-mêmes les mathématiciens ont appelé des « racines de l'unité ». Il n'est point besoin d'imaginer ces racines extérieures à l'unité ou les unes aux autres : tous ces éléments et points d'appui de la pensée algébrique peuvent être pensés comme des moments immanents de la seule unité, immanente les uns aux autres, et sans que l'unité admette elle-même une décomposition matérielle en parties les unes hors les autres. Cette matérialisation, si on l'admet, est affaire de représentation. Mais en elle-même la théorie pure ne l'impose pas, se bornant à faire la gestion rationnelle du fait linguistique. Celui-ci, il va de soi, se présente linguistiquement selon la condition de l'extériorité, comme tout fait linguistique bien adapté au propos rationnel de la pensée. Simplement, qu'il en soit ainsi au niveau du langage n'entraîne ni ne pré-suppose le régime de l'extériorité pour cela dont le discours algébrique permet de traiter.

On entrevoit ainsi comment une création relativement moderne de la mathématique, qui certes ne se fit point dans ce but, peut commencer d'apporter une solution au très ancien problème que Parménide posa à la philosophie grecque sans que celle-ci pût le résoudre : comment envelopper dans le concept de l'Êtant la compréhension d'une complexité intrinsèque sans pour autant devoir accorder de la réalité au Néant proposé comme la négation conceptuelle et absolue de l'Êtant ? La mathématique moderne peut apprendre au philosophe à le faire, tout en laissant à sa place classique le concept du Néant et sans obliger l'esprit à transformer la contradiction conceptuellement externe de l'Êtant et du Néant en une contradiction interne et réelle, laquelle, si elle a lieu, aura lieu entre d'autres termes à l'intérieur de l'Êtant et qui auront un rapport fonctionnel déterminé à ce dernier. On peut alors dire que la pensée philosophique de Hegel, à laquelle de pareilles issues ne pouvaient apparaître aussi clairement, a souffert d'être venue un peu tôt, avant l'entrée en scène de pareilles créations mathématiques ; en même temps pourtant elle s'est comportée au total dans sa systématisation comme si elle avait eu quelque prémonition de ce qui serait un jour mathématiquement possible.

2.3.3. *Dialectique, Concept et liberté.*

Un point reste à examiner. Il n'apparaît pas de façon aussi explicite que les deux précédents lors de la critique que Hegel fait de la mathématisation du langage et de la logique. Mais il se trouve impliqué dans les allégations hégéliennes sur lesquelles cette critique se fonde. Hegel revendique la vie et le mouvement du Concept. La forme la plus haute de ce mouvement et de cette vie est l'agir de la liberté, vérité de la vie du Concept. Ce n'est point par

hasard que Hegel, dans l'*Encyclopédie*, déclare que la forme la plus haute du Néant intérieur à l'Être est la liberté ⁽¹¹⁶⁾. C'est elle qui mène la dialectique au niveau du Concept, ne faisant qu'un avec la nécessité dont Hegel dit que sa « vérité » est la liberté ⁽¹¹⁷⁾ en laquelle elle se trouve comprise, assumée et dépassée tout à la fois.

La doctrine hégélienne ne va pas sans poser de multiples questions. Celles-ci concernent d'abord les conceptions de la nécessité et de la liberté ainsi proposées. Elles se rapportent en second lieu à la manière même dont on doit dire que le Concept admet de la liberté ou comporte de la nécessité. On ne fera pas ici la discussion complète des conceptions hégéliennes de la nécessité, de la liberté et de leur rapport. Quelques explications, néanmoins, sont indispensables.

Partant dans une certaine mesure de la philosophie de Spinoza, Hegel a pensé pouvoir nouer une conception concrète de la liberté qui réaliserait l'unité des notions opposées — à ses yeux abstraites — que l'entendement se fait de la liberté d'une part et de la nécessité d'autre part. La liberté est alors l'énergie effective du sujet libre, énergie qui porte au-dedans d'elle-même tous les ressorts de son opération. Elle passe à l'opération avec la spontanéité de l'être naturel poussé à agir par tout ce qu'il est, agissant en vertu de ce que Spinoza appelle sa nécessité de nature. De sorte que cette spontanéité est vécue comme l'unité conciliatrice de la liberté de l'agir et du dynamisme nécessaire des conditions internes de l'action. La liberté, en outre, impose aux produits et résultats de son opération la nécessité d'être telle qu'elle se montre en eux de diverses manières, soit dans leur dépendance vis-à-vis de ce qui est leur principe, soit dans leurs interdépendances mutuelles. Elle est en ce sens « puissance de la nécessité » à l'égard de ses propres œuvres.

Hegel cherche à maintenir dans le Concept l'unité de tous ces aspects tout à la fois pour conserver à l'être concret le caractère naturel de son dynamisme, cela jusque dans le cas de l'agir libre, et pour insister sur les fonctions de l'intériorité dans tout le processus de l'être libre, dont le Concept est pour Hegel le cas par excellence ⁽¹¹⁸⁾. Et l'on doit reconnaître que nulle part il n'est plus fondé à chercher dans la compréhension philosophique un au-delà de la dissociation que l'entendement fait du processus de l'être en moments notionnels opposés comme le sont ceux de l'être libre et de l'être nécessaire. L'acte mental de la pensée dialectique réalise à cette occasion, à partir des notions distinctes et opposées, une sorte de « fondu-enchaîné » conceptuel qui permet une restitution pensante du processus réel que l'analyse de l'entendement n'arrive point à saisir autrement que dans ses principes, ses conditions ou ses résultats. Il n'y a point à s'opposer à pareille façon de faire pourvu que la synthèse conceptuelle ainsi faite respecte bien les divers éléments de la compréhension que l'analyse notionnelle est à même de dégager et de faire voir réels dans le concret lui-même et que, par exemple, elle n'escamote point telle réalisation de la liberté ou telle condition nécessaire dans ce qui

(116) § 87, Anm. N-P. 107, 41-108, 1. Cf. § 23, Anm. N-P. 57, 1. 17-18 ; W.L. II, p. 183.

(117) E. § 158, N-P. 148, 1. 29-33 ; § 159, Anm. N-P. 149, 1. 37-150, 1. 15.

(118) W.L. II, p. 204 ; E. § 160, N-P. 151, 1. 4.

est à comprendre. On peut noter à ce propos que le formalisme mathématisé n'est point à chercher tellement pour se substituer à ces synthèses conceptuelles et à leur maniement naturel par la pensée, mais en vue de contrôler avec l'accord de tous, leur constitution unitaire et leur usage discursif. On ne formalise pas, à proprement parler, la dialectique : mais on doit se soucier de mettre sur pied un formalisme en vue de contrôler l'action de la pensée dialectique.

Quoi qu'il en soit à cet égard de la doctrine hégélienne de la liberté et de la nécessité ainsi que des critiques qu'on peut lui adresser, il faut se garder de croire qu'elle fait obstacle à toute possibilité de mathématisation au sein de l'univers conceptuel hégélien. Le mieux est peut-être de faire voir ce que peuvent être les points d'intervention d'une mathématique à partir du cas aujourd'hui le plus semblable à celui du Concept et de son développement, à savoir le cas de l'esprit se constituant à partir de sa ressource propre quelque monde d'entités mathématiques.

La mathématique moderne est arrivée avec Cantor à se placer à un point de vue primitivement et élémentairement générateur de l'actualité mathématique, à savoir le point de vue de départ de la théorie des ensembles. Le mathématicien est alors telle une conscience humaine en acte des ses énergies subjectives, mais vidée de tout contenu d'actualité objective, se projetant indéfiniment à la virtualité indéfinie de l'intuitivité pure. Cette conscience peut actualiser dans son intuition un « quelque chose » tout simplement en y pensant volontairement, une pluralité de tels « quelque chose », pluralité d'éléments qui sera constitutive d'un ensemble. L'élément, l'ensemble d'éléments sont des objets mathématiques ; le mathématicien néanmoins se les donne librement en investissant dans leur réalisation intuitive la ressource de l'énergie mentale grâce à laquelle il peut penser à ces objets dans l'intuition et du même coup les actualiser : c'est là ce qui faisait dire à Cantor que l'essence même de l'objet mathématique est la liberté, c'est-à-dire cette énergie effectivement libre pour le sujet pensant grâce à laquelle le sujet primitif de la mathématique vient à être. Une fois actualisés de tels sujets, la conscience mathématicienne pourra reconnaître telles ou telles de leurs propriétés, ou les doter par convention ultérieure, avec liberté en ce cas, de propriétés ou de rapports particuliers. Elle énoncera dans des propositions ces propriétés ou rapports et commencera ainsi à jeter les bases d'une théorie dans laquelle l'actualité de certaines thèses initiales apparaîtra libre à tels ou tels égards, cependant que l'actualité mathématique d'autres thèses s'ensuivra par nécessité logique de la position de ces thèses initiales. Le mathématicien possède la pratique fort naturelle de tout ceci et n'éprouve aucune difficulté à cette association qui se fait dans sa pensée entre le geste intellectuel libre, l'être mathématique dont il fait production et les diverses nécessités inhérentes à cet être mathématique une fois qu'il a été produit. Disons alors que, toutes proportions gardées, il en est de même, en principe, au niveau du Concept.

De même tout d'abord que c'est librement que l'homme individuel effectue le chemin intellectuel qui l'amène à pouvoir instituer pour lui la mathématique comme la théorie des ensembles apprend à le faire, de même

est-ce avec liberté que le philosophe effectue le chemin qui permet à son esprit de se trouver de façon consciente et spécifique en acte du Concept. La nécessité de ce dernier reste donc une nécessité à certains égards conditionnée et qui n'évacue ni la liberté de la philosophie, ni même la liberté de philosopher autrement que tel ou tel.

A supposer maintenant le philosophe de quelque manière en acte du Concept comme le mathématicien ensembliste peut l'être de son point de vue originaire, il faut encore dire que le déploiement ultérieur du Concept en moments et catégories diverses ne résulte pas d'une nécessité absolument inconditionnelle. Il n'est pas pour autant entièrement arbitraire comme peut l'être l'actualisation d'un quelconque élément d'ensemble au sein de l'intuitivité pure, lorsqu'il s'agit de mathématique. Car, alors que l'étoffe mentale de l'entité mathématique n'est autre précisément que la virtualité absolument indéfinie de l'intuitivité pure vers laquelle la conscience mathématicienne se projette, l'étoffe mentale du Concept est la globabilité indéfinie et confuse de toute l'actualité mentale vécue, de la sensibilité à la vie culturelle humaine. Cette étoffe mentale apporte au Concept son moment de nature, lequel, en effet, oriente et pondère l'énergie libre de l'actualisation conceptuelle, lui donne des raisons d'opérer de telle façon plutôt que de telle autre, en dépassant le simple jeu d'un arbitraire pur. La liberté compose alors avec l'exigence intrinsèque de la nature des choses d'une façon qui n'apparaît pas dans le cas de l'institution mathématique, à tout le moins à son début.

La toute première de ces caractéristiques de nature de l'actualité mentale vécue est, du point de vue présent, d'en appeler à une pensée articulée et poursuivie en discours. A ce genre de pensée l'esprit élevé au Concept peut se refuser, et c'est là sa liberté devant tout développement ultérieur du Concept lui-même. Mais s'il accepte de passer à la pensée articulée et discursive ainsi que la nature de la vie mentale l'invite à le faire, alors il y aura sans doute, en vertu du Concept lui-même, nécessité de poser tout d'abord tels ou tels moments fondamentaux de l'articulation pensante : nécessité à la fois justifiée par la nature des choses et suspendue à un consentement intellectuel qui fait cette nécessité, nécessité à partir d'une hypothèse, sous conditions — à savoir sous conditions du vouloir discourir. Que le développement du Concept soit donc en principe muni de justifications et tout autre qu'un simple opérer primitivement arbitraire, cela n'empêche pas qu'il puisse être en quelque chose développement libre, aboutissant à des déterminations conceptuelles qu'on ne saurait dire tout uniment nécessaires.

Le passage à ces déterminations est, on vient de le dire, opération mentale : la logique aura à en connaître dans la mesure où, comme le sont les diverses opérations déjà connues de la logique, ce sont des opérations constitutives de l'articulation conceptuelle et du discours comme tel, selon les fonctions que parler comporte à ce titre même. Or ces opérations peuvent très bien à la fois donner lieu à notation et traitement mathématique et en même temps représenter un mode d'investissement de l'énergie mentale libre dans la constitution d'une détermination de l'objectivité ou du Concept. Déjà il n'en va pas autrement à propos de la négation elle-même, qui peut

être librement effectuée et n'en est pas pour autant privée d'un statut mathématique sur lequel le développement de la rationalité logique peut embrayer. Il ne s'agit donc ici que d'étendre ce que la réflexion montre déjà acquis avec l'opérer élémentaire de la logique classique. On peut alors rejoindre, sans céder à la fascination illusoire de la nécessité, le lieu où la proposition faite de quelque multiplicité et complexité d'actualisations conceptuelles fournit son sujet au déploiement d'une théorie mathématique ayant qualité de logique, la liberté ayant pour cela assumé plus ou moins heureusement la faculté naturelle de la pensée et posé les conditions de la nécessité.

Ceci permet, semble-t-il, de comprendre qu'il n'y a point opposition entre la reconnaissance d'un caractère libre au Concept lui-même, à son développement dialectique ainsi qu'aux résultats de celui-ci, et l'affirmation d'une possibilité de logique mathématique à son propos. On ajouterait volontiers à cette première conclusion la remarque que l'analyse soigneuse de ce qui revient à la nature des choses et de la pensée d'une part, à la liberté proprement dite d'autre part, enfin à la nécessité dans l'acte de la compréhension conceptuelle et dans le processus de son développement dialectique, semble indispensable si l'on veut éviter les abus qui se font assez spontanément des dialectiques prétendues nécessaires, et cela après même que le Concept ait été déclaré en principe l'être libre.

Raison, entendement et logique

Les discussions du chapitre précédent rendent maintenant nécessaire l'examen de la façon dont Hegel a conçu le système du savoir humain, en y différenciant à sa façon entendement et raison et en chargeant la logique elle-même de rendre compte de cette différence. Car la conception hégélienne met directement en cause la nature véritable de la logique et le principe de sa validité universelle jusque dans sa formulation mathématique. Il va de soi que l'épistémologie, elle aussi, y est intéressée de très près.

Entendement et raison sont deux termes commodes, permettant de distinguer science et philosophie avec leurs styles intellectuels propres. Hegel les a systématiquement utilisés à cette fin. En cela il faisait état du précédent kantien. Mais il est loin de s'en être tenu à l'enseignement de Kant. La comparaison est éclairante. Pour lui donner tout son sens il faut même remonter en arrière de Kant et voir le processus intellectuel dont la conception kantienne est elle-même une manière de conclusion et de résultat. On va donc commencer ce chapitre par quelques notes à ce sujet.

3.1. Antécédents et formation de l'idée du couple entendement-raison.

La pensée ancienne et sa doctrine du savoir — son épistémologie si l'on veut — connaît déjà, en somme depuis Platon, un couple de régimes et d'habitudes systématiques de la faculté intellectuelle, qu'elle désigne par les mots d'*intellect* et de *raison*. C'est l'intellect qui a la primauté ; la raison lui est de quelque façon subordonnée. L'intellect est la puissance de l'aperception ferme et immobile des principes intelligibles, noyaux conceptuels de la vérité essentielle, assertions premières par soi évidentes et par soi nécessaires qui sont à l'origine de tout savoir. La raison, que la langue de la philosophie grecque compare à l'intellect comme la *dianoia* au *nous* est la puissance de ce discours qui se dérive des principes. Elle préside au mouvement de la pensée là où il faut que la pensée se meuve en un parcours de l'intelligibilité. C'est d'elle, de sa faculté de raisonnement, passant de principes à conclu-

sions, que relève l'instauration de la science proprement dite (au sens encore ancien du mot « science »). C'est à elle enfin que la spéculation épistémologique ancienne, celle du néoplatonisme surtout, attribue ce grand mouvement circulaire, imitant celui de la procession des choses, en vertu duquel la pensée intelligente, partant des principes, déploie la variété de ses diversifications particulières pour faire ensuite retour, à partir de cette richesse explicite, à la plénitude intelligible des principes. Instruite par l'intellect, la raison est l'artisane de tout ce qu'il faut appeler la science, artisane qui reconduit pour finir la science elle-même jusqu'à la consommation d'une unité nouvelle, la sagesse, avec l'intelligibilité demeurée l'apanage de l'intellect.

Commandée par l'idée ancienne du savoir de l'essence, savoir spéculatif, littéraire et syllogistique, cette épistémologie de l'intellect et de la raison laissait passablement dans l'ombre la possibilité de la science au sens moderne du terme. La mathématique, qui fournissait largement à la tradition platonicienne le modèle du régime de la raison, était par ailleurs dépréciée comme s'occupant d'un objet, la quantité, se tenant plus ou moins en marge des intentions du savoir essentiel et de la philosophie. La science positive se réduisait à des fragments d'histoire naturelle. La physico-mathématique expérimentale restait à créer et le système d'idées cosmologico-épistémologiques solidaires de cette création était encore à venir. Devant quoi l'avènement de la science moderne et de tout le complexe de perceptions philosophiques solidaires de celui-ci doit être considéré comme un fait épistémologique capital, gros de conséquences du point de vue du système des doctrines traditionnelles qui gravitait autour du couple intellect-raison.

En premier lieu on voit apparaître autour du terme plus moderne « entendement » — à vrai dire traduisant pour commencer le terme latin traditionnel « *intellectus* » — un ensemble d'attributions dont le style intellectuel est nouveau. L'entendement prétend bien moins que l'intellect ancien être la puissance des intelligibilités essentielles et éternelles. Il est la faculté de l'*hic et nunc*, du présent temporel et de l'intelligibilité telle qu'elle se propose sous le signe de cette immédiateté présente et temporelle. Il se défie de l'ancien emportement spéculatif de la pensée, de ses principes, qui sont de croyance plus que de véritable évidence contrôlée et communicable. L'homme de l'entendement, une fois le *xvi^e* siècle venu, a fait l'expérience du déchirement des convictions suprêmes et sait qu'il faut pour longtemps, pour toujours peut-être ici-bas, renoncer à l'unanimité des esprits tout aussi bien lorsqu'il s'agit des principes premiers du jugement que des accomplissements derniers de la sagesse. Sa règle est celle de l'accord des pensées au sein de la société, et sur l'effectivité positive, matérielle, de la réalité accessible. Au moment où la science moderne paraît, il y reconnaît son apanage intellectuel par excellence. Tout en même temps qu'il est l'entendement social il est l'entendement scientifique, maître de l'emprise technicienne sur les choses, le grand ferment culturel de l'existence collective.

Au fur et à mesure que se produisent cette montée et cette arrivée à dominance d'un ensemble d'évaluations intellectuelles nouvelles, ce sur quoi l'idée ancienne de l'intellect voulait insister devient récessif et lentement s'efface de la mémoire épistémologique. Une substitution se fait petit à petit

dans la pensée par-dessous la continuité dans l'emploi des mots. On peut la suivre chez les auteurs, du milieu du *xvi^e* siècle à la fin du *xviii^e*. A l'époque kantienne, au moment où l'*Aufklärung* domine, la philosophie vivante a elle-même largement oublié ce que la pensée ancienne avait en vue avec le mot « intellect », et le mot « entendement » achève de prendre la portée significative que Kant puis Hegel lui reconnaîtront explicitement.

De l'intellect à l'entendement, cependant, une délégation intellectuelle s'est faite, quitte à ce qu'une accentuation des choses se modifie dans le passage de l'un à l'autre. Ce qui s'est délégué, c'est la logique. L'intellect est, pour la pensée ancienne, le fondement et l'instructeur premier de la logique. Cette logique, l'entendement l'observe, et même avec plus de fidélité et de rigueur en son développement scientifique que la raison ancienne ne l'observait en son déplacement philosophique. Le modèle est fourni par la mathématique elle-même ; le mot d'ordre est l'*« hostinato rigore »* dont parlait déjà Léonard de Vinci. Simplement, avec l'entendement, le point de vue du jugement et de son thème immédiat, le fait, l'emporte sur le point de vue du concept et de son thème propre aux yeux de la pensée ancienne : l'essence. L'entendement est moins puissance de comprendre et de concevoir à l'origine de toute règle que faculté de juger selon les règles. Et il veut être tel, du dedans d'une conscience bien posée, revenue à soi, faite claire et distincte en proscrivant absolument tout cet entraînement à la passion de l'intelligible qu'on peut remarquer dans les états conceptuels dont la pensée ancienne propose les exemples.

Il faut parler maintenant de cette puissance de l'esprit qui, de l'antiquité à nos jours, s'est appelée avec continuité la raison. Elle se tient pour ainsi dire à la charnière de la transition de l'intellect à l'entendement. C'est la raison qui, le moment venu, accède à la conscience. Etablie dans cette formation de la conscience, faite forte alors du dévoilement d'un certain nombre d'évidences fâcheuses concernant le régime antérieur de la pensée, la raison juge l'intellect et son système traditionnel : démesure des prétentions au savoir de l'essence, échec relatif de l'unité pensante fondée sur les convictions suprêmes, nécessité de mieux dégager les bases de l'universalité humaine telle qu'elle est possible ici-bas, à présent et dans le temps des réalités accessibles. Elle produit ce jugement en se référant à ce qui depuis toujours est son idéal et sa règle de conduite : la constitution d'un capital d'universalité humaine et la croissance d'une puissance autonome de l'esprit au sein de la généralité de l'espèce. Ce jugement est actif. Il ne se borne pas à son aspect critique : il est de quelque manière générateur de l'entendement lui-même, comme de cette disposition destinée à permettre la réalisation de la communauté effective de l'esprit telle qu'elle a été jugée possible pour tout de suite. Sous cet angle, alors que l'épistémologie ancienne voyait la raison procéder de l'intellect, l'épistémologie moderne est appelée à voir l'entendement naître de la raison et à ce titre celle-ci avoir le pas sur lui. La raison est philosophique, l'entendement est scientifique, et ce disant la philosophie entend bien conserver sa primauté traditionnelle sur la science (au sens moderne du terme) c'est-à-dire sur la mathématique et sur l'histoire naturelle des phénomènes, celle-ci fût-elle mathématisée et promue de façon expérimentale.

A l'origine du couple épistémologique nouveau raison-entendement il se produit donc non seulement une transition de l'intellect à l'entendement, mais une sorte de pivotement conceptuel dont la conscience de soi qui caractérise la raison est pour ainsi dire l'axe. La raison, conduite en apparence par la vérité même des choses et par les leçons de la culture, s'affranchit de l'intellect et institue l'entendement qu'elle pense se subordonner. Il vient un moment où l'évidence de cette crise et de son processus achève de pénétrer la philosophie. La systématisation se fait alors, les conclusions sont tirées et l'esprit met en place ce qu'il pense être les issues essentielles. Il faut regarder la philosophie de Kant, qui se dit elle-même philosophie critique, comme l'exemple le plus achevé d'un tel état de la philosophie. C'est d'ailleurs à Kant, ainsi que Hegel lui-même le note expressément ⁽¹¹⁹⁾ que s'origine la conception du couple formé par la raison philosophique et l'entendement scientifique. Auparavant le terme « entendement » n'a pas encore achevé de prendre le sens spécifique que l'épistémologie de Kant lui assigne.

Chez Kant la raison philosophique institue l'entendement, le munit de ses instruments intellectuels et des règles de son travail. Elle définit le champ d'action de ce pouvoir de la connaissance, effectuant ainsi de façon positive, la fondation de la science. Solidairement la raison s'acquitte d'une autre tâche, négative et critique, la concernant elle-même. La raison s'éprouve concernée par cette production culturelle qu'est la métaphysique, et à vrai dire la métaphysique dans l'état où celle-ci parvient jusqu'à Kant, de plus en plus vidée de sa sève ancienne, systématisée de façon abstraite et desséchée par l'école wolffienne puis par l'*Aufklärung*. Mais c'est, chez Kant, pour récuser ce produit intellectuel illégitime, issu d'un usage indu des catégories et principes dont il appartient à l'entendement scientifique de faire la mise en œuvre correcte, et qui se prétend abusivement science théorique aux mêmes titres que les autres sciences. C'est d'ailleurs de la réflexion sur l'agir moral et ses principes, ou encore de l'examen critique de la faculté humaine du jugement — le jugement esthétique ou le jugement téléologique — que la philosophie doit tirer son étoffement propre et, dans la mesure du possible, ses convictions métaphysiques. La *Critique de la Raison pure* apparaît ainsi mettre en avant le moment autocritique de la raison comme le moment principal de celle-ci.

Pareille attitude autocritique de la raison laisse par principe le champ libre à l'entendement scientifique. Du moment que celui-ci poursuit son propre développement à la mesure des ressources d'intuition sensible et d'expérience dont il dispose et qu'il le fait conformément aux règles que son institution même lui prescrit, la raison et sa philosophie ne sauraient y trouver à redire. D'où l'espèce de passivité devant l'expression de la science que l'épistémologie kantienne impose à la philosophie ⁽¹²⁰⁾. Une fois le régime de l'intelligence scientifique bien institué et ce régime ne cessant de faire la preuve de sa validité avec la progression même de la science, la philosophie semble

(119) E. § 467, Zusatz. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Kant I c. Ed. Bolland, p. 1007.

(120) La chose est déjà notée par Hegel : « La philosophie kantienne n'a pu exercer aucune influence sur la manière dont procèdent les sciences. Elle laisse entièrement intactes les catégories et la méthode du connaître usuel » E. § 60. *Ann.* N-P. 84, I. 25-28. Trad. M. de Gandillac (N.R.F. 1970), p. 123.

devoir se limiter à la gestion d'une pensée toute de réflexion venant par après la réalisation intellectuelle de l'entendement. La fonction de la raison est celle d'un *Nachdenken* au sens de l'étymologie du terme germanique, que Hegel se plaît à souligner ⁽¹²¹⁾.

Il faut bien reconnaître que, depuis Kant, la pensée dans son ensemble s'en est tenue à la prescription de cette sorte de rapport entre la science comme telle et la philosophie.

Eu égard à ce qui apparaîtra avec Hegel, il faut enfin insister sur un point. Kant opère la première distinction épistémologique moderne entre la raison et l'entendement. Mais son intention n'est point de faire cette distinction au nom d'une divergence de logique. Quels que soient leurs déploiements respectifs, raison et entendement sont tributaires de la même et unique logique, la logique classique. C'est donc par leurs fonctions et leurs régimes gnoséologiques distincts qu'il faut les différencier, justifiant ainsi leur diversité épistémologique. De fait on verra Kant s'essayer à faire cette différenciation par le biais de la gnoséologie. Ayant caractérisé l'entendement d'une manière qui limite à celui-ci la possibilité humaine de la connaissance proprement dite, Kant s'occupera de différencier la pensée de la connaissance, comme pour faire de la pensée comme telle, de la pensée qui n'est pas forcément connaissance ou rien que connaissance, l'apanage propre de la raison et la substance de la philosophie.

Kant, il est vrai, a le pressentiment philosophique d'un certain au-delà de la logique classique, dans le temps même où il la déclare achevée une fois pour toutes dans son fond, et cela depuis ses origines. Il rencontre, et Hegel lui en attribuera l'inappréciable mérite, les premiers schèmes dialectiques de la logique qui dépasse les horizons de la logique classique. Il a l'idée de ce qu'il appelle la « logique transcendante », ou logique non plus purement formelle mais engagée dans une proposition générale d'objet, et dans laquelle Hegel voit les rudiments de ce qu'il appelle pour son compte la « logique objective » ⁽¹²²⁾. Mais rien de tout ceci n'est encore érigé par Kant en canon de la procédure pensante comparable à ce canon universel qu'est la logique formelle classique. Rien non plus n'en est utilisé pour différencier l'entendement, qui use de toute l'instrumentation dont la logique transcendante fait la théorie, d'avec la raison philosophique dont la tâche est ici de faire cette théorie, sans pour autant revenir sur les règles logiques classiques qui gouvernent le discours de toute pensée,

3.2. La conception hégélienne de l'entendement et de la raison. Ses difficultés.

Chez Hegel, maintenant, les choses se présentent assez différemment. Sans doute la conception hégélienne de l'entendement présuppose l'acquis notionnel kantien. Comme chez Kant l'entendement, qui a achevé de dépouiller

(121) Par exemple : E. Préface à la seconde édition. N-P. 6, I. 4-7.

(122) W.L. I, pp. 44-45.

les attributs anciens de l'intellect, est subordonné à la raison, laquelle est souveraine absolue de la vie de l'esprit ⁽¹²³⁾. Le principe, cependant, et le système de cette subordination diffèrent notablement. Du même coup, ainsi qu'on va le voir par la suite, des difficultés vont surgir, qui ne se présentaient point dans la perspective de l'enseignement kantien.

3.2.1. *Le système logico-épistémologique hégélien. Logique spéculative et métaphysique traditionnelle.*

Par rapport à Kant, Hegel entend tout d'abord restaurer la fonction positivement spéculative de la raison. La métaphysique dont Kant a fait la critique était habitée par l'intention de la connaissance spéculative bien qu'elle la compromît en fait en s'abandonnant au régime intellectuel de l'entendement ⁽¹²⁴⁾. Or Kant fait la critique de cette métaphysique d'une manière qui elle-même se conforme encore à l'entendement et lui sacrifie l'essentiel de la raison ⁽¹²⁵⁾. Sans doute Kant a-t-il aperçu, déjà par différence avec le régime de l'entendement, le moment négativement rationnel — dialectique en un sens encore préhégélien — de la raison philosophique. C'est là, aux yeux de Hegel, l'immense mérite de Kant. Seulement chez Kant la pensée en reste encore à ce premier stade de la raison. La pensée kantienne est bien allée jusqu'au seuil de la philosophie spéculative, en particulier dans les considérations qu'elle développe dans la Critique du Jugement ⁽¹²⁶⁾ à partir de l'idée du jugement réfléchissant. Mais même là l'essentiel, aux yeux de Hegel, n'est pas fait. Kant en reste aux contradictions non surmontées et aux représentations de l'entendement dont les limites valent encore comme limites absolues du savoir humain ⁽¹²⁷⁾. La synthèse spéculative de ce que Kant dissocie en systèmes de la théorie et de la pratique est absente de la philosophie kantienne et le principe du rétablissement positivement rationnel ou spéculatif de la raison philosophique en elle-même n'est pas encore découvert. L'économie véritable de la contradiction, que Hegel met en avant comme le principe même de toute progression du savoir ⁽¹²⁸⁾ est restée chose cachée à la philosophie de Kant. On voit apparaître dans cette critique même l'idée d'une

(123) Cf. E. § 60, *Anm.* N-P. 85, I. 31-34 : « Le principe de l'indépendance de la raison, de son autonomie absolue en elle-même doit être considéré dorénavant comme principe universel de la philosophie, mais aussi bien comme l'un des préjugés (*Vorurteil* : opinion reçue) de notre temps ». Trad. Gandillac, p. 124.

(124) W.L. I, pp. 25-26.

(125) P. ex. W.L. II, pp. 227-228 : « La position formelle que le Concept conserve comme entendement trouve son achèvement dans l'exposition kantienne de ce qu'est la *raison*. Dans la raison, le degré le plus haut de la pensée, on s'attendait à ce que le Concept perdît la conditionnalité dans laquelle il paraît encore au niveau de l'entendement et qu'il en vint à la vérité achevée. Mais cette attente est déçue. Comme Kant ne détermine que comme dialectique le rapport de la raison aux catégories et qu'il ne donne justement à saisir le résultat de cette dialectique absolument que comme le *rien à l'infini*, l'unité infinie de la raison perd également la synthèse et ainsi ce début d'un Concept spéculatif véritablement infini ; cette unité infinie de la raison en vient à l'unité bien connue, entièrement formelle, uniquement *régulatrice* de l'usage *systématique* de l'entendement. On déclare que c'est un abus que de considérer la logique, dite ne devoir être rien qu'un *canon du jugement*, comme un organon de production de vues intellectuelles *objectives* ». Cf. W. L. I, p. 26.

(126) E. § 55, *Anm.* N-P. 80, I. 28-30.

(127) *Ibid.*, § 60.

(128) W.L. I, 35 ; Cf. II, p. 496.

certaine révision des attributions faites par Kant respectivement à l'entendement et à la raison. Il faudra se souvenir de ce point par la suite.

La volonté hégélienne de rétablir la philosophie dans sa fonction de connaissance spéculative, amène cependant son auteur à faire état d'une tout autre dimension de la vie de l'esprit que celle de la connaissance scientifique, qui fait la préoccupation première, en apparence tout au moins, de l'épistémologie kantienne. Les objets de la raison, ceux sur lesquels il s'agit d'avoir une vue intellectuelle objective, correspondant en vérité aux intentions défaillantes de la métaphysique prékantienne, sont d'abord ceux que la philosophie a en commun, selon Hegel, avec la religion : la réalité divine, la vérité première ⁽¹²⁹⁾. C'est l'aperception religieuse qui fait accéder l'homme à ce qui constitue l'intérêt le plus haut de l'esprit et qui fournit à la pensée le milieu de genèse de la raison. Mais la religion se tient en deçà de l'établissement philosophique dans la vie de l'esprit. Elle en reste à un régime de représentations et de croyances, alors que la philosophie, pour Hegel, va jusqu'au Concept et à l'évidence du vrai. La religion peut alors devenir la proie de l'entendement réfléchissant qui la fourvoie dans l'impasse de ses pseudo-rationalisations, de ses oppositions figées et insurmontables entre le fini et l'infini, entre le savoir immédiat du sentiment religieux et le déploiement des activités de la raison. Mais là-devant il appartient à la raison et à son énergie philosophique de repartir du donné religieux substantiel et de le consommer en pensée spéculative du vrai, apportant à l'intelligence ce à quoi la conception kantienne de la philosophie l'oblige de renoncer et renversant les barrières mises entre religion et raison par ceux qui se trouvent être les continuateurs à la fois de Kant et de l'*Aufklärung*, tels un Jacobi ou un Schleiermacher.

Là garantie, aux yeux de Hegel, de cette puissance spéculative de la raison ainsi que la trace de l'éducation qui se fait de celle-ci par la religion se trouvent précisément dans la logique. C'est au contact de ce que la pensée religieuse reconnaît de la réalité divine et de ce que la parole humaine s'efforce d'en dire que la raison philosophique produit organiquement ce qui doit devenir pour elle sa propre idée, le Concept. Hegel, pour sa part, a constamment affirmé que c'était de la figure du mystère divin révélé à la religion chrétienne — de la Trinité à la consommation spirituelle de l'Eglise — que sa logique tirait à la fois ses structures essentielles et son dynamisme dialectique, opposé au formalisme statique de la logique classique, dite par lui être celle de l'entendement. Et de fait il semble bien que la logique hégélienne résulte d'une interaction qui s'est produite dans la pensée de Hegel entre la remise en question de l'idée logique traditionnelle de la contradiction et l'apport spéculatif de la théologie chrétienne, pour autant en particulier qu'il invite à dépasser le système conceptuel du monothéisme rigide, ignorant la pluralité des personnes en Dieu.

Ainsi se poursuit, à travers la critique du système kantien d'une part et des théories de la connaissance religieuse influencées par ce dernier d'autre part, l'entreprise d'une instauration absolue de la raison et de son savoir spéculatif. Elle débouche finalement sur la mise en place simultanée de la

(129) E. § 1, N-P. 33, pp. 7-13. Voir là-dessus l'ensemble des *Leçons sur la philosophie de la religion*.

conception hégélienne de la logique et des rapports de principe entre entendement et raison. Rien n'est plus net à cet égard que les quelques paragraphes de l'*Encyclopédie* qui concluent la partie intitulée *Vorbegriff* en exposant avec précision le concept de la logique en ses principales articulations :

« La logique, quant à la forme, a trois aspects,

- (1) l'aspect *abstrait* ou *qui relève de l'entendement*,
- (2) l'aspect *dialectique* ou *négativo-rationnel*,
- (3) l'aspect *spéculatif* ou *positivo-rationnel*.

(1) Le penser à titre d'*entendement* en reste à la ferme détermination et à ce qui différencie cette détermination face à d'autres ; il considère un tel abstrait limité comme subsistant et comme étant pour lui-même.

(2) Le moment *dialectique* est l'acte par lequel de telles déterminations se suppriment elles-mêmes et passent dans leurs contraires.

(3) Le spéculatif, ou positivo-rationnel saisit l'unité des déterminations dans leur opposition, ce qui est *affirmatif* dans leur dissolution et dans l'acte de leur dépassement » (130).

Le commentaire que les remarques apportent à ce texte rappelle d'abord l'unité concrète de ces trois aspects dans le tout logique de la raison, puis précise la situation particulière de la logique de l'entendement.

« Les trois aspects ne constituent pas trois parties de la logique, mais ils sont des moments de tout ce qui est logico-réel, c'est-à-dire de tout concept, ou de tout ce qui est vrai absolument parlant. On peut les situer tous les trois sous le premier moment, celui *qui relève de l'entendement*, et les tenir de la sorte séparés les uns des autres, mais, ce faisant on ne les considère pas dans leur vérité » (131).

« La logique spéculative contient la simple *logique-de-l'entendement*, qui peut être aussitôt constituée à partir d'elle ; il suffit pour cela de laisser de côté ce que la logique spéculative contient de dialectique et de rationnel ; on aboutit ainsi à ce qui est la *logique usuelle*, c'est-à-dire un *récit historique* des déterminations de la pensée rassemblées de diverses manières et que, dans leur finitude, l'on prend pour quelque chose d'infini » (132).

L'idée hégélienne est bien claire : raison et entendement sont à caractériser l'un devant l'autre non seulement par la différence de leurs fonctions gnoséologiques mais encore, et principalement, par l'usage de logiques différentes. Ces logiques diverses ne sont point sans rapport certes, puisqu'il est dit que l'une peut être comme extraite de l'autre. Mais il n'empêche que l'une, celle de l'entendement, est jugée foncièrement déficiente par rapport à l'autre puisqu'elle en ignore à la fois l'action typiquement dialectique et la puissance du résultat spéculatif.

Le résultat est une différenciation entre raison et entendement encore plus radicale que celle faite par Kant, puisque de l'un à l'autre la communauté simple de la logique ne subsiste plus. Mais en même temps entendement et raison ne sont plus laissés chez Hegel à la relative extériorité de principe

qu'ils ont encore l'un par rapport à l'autre dans l'épistémologie kantienne. L'entendement, chez Hegel, devrait faire en principe retour à l'immanence de la raison, donner lieu, jusque dans sa réalisation culturelle effective, à l'*Aufhebung* destinée à le reprendre dans la sphère du savoir spéculatif, tel un moment rendu à la conscience de son caractère de simple moment. Il appartiendrait en somme à la logique elle-même de caractériser de façon fonctionnelle les régimes respectifs de la raison et de l'entendement ainsi que leurs rapports entre eux, d'expliquer leur diversification et d'en reconstituer l'unité. La logique, que Hegel a voulu investir des fonctions de la métaphysique ancienne aussi bien que de celles de la critique de Kant, apparaît de plus vouloir être d'un seul et même acte gnoséologie et épistémologie. L'idée est assurément séduisante. Il faut cependant l'examiner de plus près.

La meilleure façon de le faire semble être de chercher à se préciser la conception que Hegel se fait de l'entendement et la façon dont il cherche la conciliation de celui-ci avec la raison. La chose est moins aisée qu'il ne paraît tout d'abord, sitôt que l'on veut aller plus loin que les simples premières généralités.

On trouve, dans la *Philosophie de l'Esprit* de l'*Encyclopédie*, des paragraphes consacrés à la caractérisation de l'entendement (133), comme on en trouve, un peu après, d'autres caractérisant la raison (134). Il s'agit d'une caractérisation encore fort générale. Elle s'applique à l'entendement plus encore comme faculté intellectuelle que comme régime logico-épistémologique de la pensée. L'entendement est dit alors conscience de l'objet perçu comme d'un phénomène et du même coup saisie de la réflexion au-dedans de soi de cet objet comme d'une intériorité pour soi universelle, à savoir le règne des lois du phénomène, stable universalité applicable à celui-ci. On retrouve là l'écho de la caractérisation de l'entendement telle qu'elle est faite dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (135), et l'on y voit apparaître en même temps la liaison entre la réflexion sur soi et l'universalité abstraite à laquelle Hegel attachera beaucoup d'importance lorsqu'il s'agira de faire la caractérisation logico-épistémologique de l'entendement. Quant à la raison, elle sera caractérisée à son tour comme l'universalité et l'objectivité en et pour soi, absolues, de la conscience de soi. Les questions de rapport entre entendement et raison ne sont pas évoquées alors.

A cette première caractérisation de l'entendement, il faut adjoindre une autre qui, elle, s'applique plus directement au régime de la pensée. Dès le début de l'*Encyclopédie* Hegel dira : « Le penser qui ne produit que des déterminations finies et qui ne se meut qu'au sein de telles déterminations est ce qu'on appelle *entendement* (au sens exact du terme) » (136). Cette façon de caractériser l'entendement est liée à une théorie de cette production intellectuelle de déterminations finies. Face à la réalité concrète des objets, la pensée s'en tient alors au système intellectuel de l'identité abstraite, c'est-à-dire à

(130) E. § 79-82, le texte des paragraphes seulement, sans les remarques. Trad. Gandillac, pp. 139-140. Cf. W.L. Préface de la première édition I, pp. 6-7.

(131) § 79. *Anm.* N-P. 102, l. 16-21. Trad. Gandillac, p. 139.

(132) § 82. *Anm.* N-P. 103, l. 39-104, 4. Trad. Gandillac, p. 141.

(133) Dans la section III (Force et Entendement). Trad. Hyppolite (Paris, Aubier, 1941), tome I, pp. 109-141.

(134) § 25, N-P. 58, l. 31-33. Trad. Gandillac, p. 98. Cf. *Ibid.* Préface de la seconde édition N-P. 6, l. 28-30 ; W.L. II, p. 26.

une procédure de séparation de chaque spécificité, en la prenant en elle-même et pour elle-même, absolument, sans avoir égard à rien de ce qui se montre en même temps comme différence ⁽¹³⁷⁾. S'il y a prise en considération de cet élément de différence, elle se fait à part et distinctement, à côté de ce qui a été déjà identifié intellectuellement. Ainsi l'entendement est-il un entendement « diviseur » (*trennende*), qui disperse l'unité intelligible de la chose en une constellation de notions distinctes, chacune fixée pour soi, isolée dans son universalité abstraite et n'ayant plus que des rapports extérieurs avec les autres notions ⁽¹³⁸⁾. Pareil mode de constitution consacre la finitude des déterminations ainsi appréhendées intellectuellement. Chacune d'elles est un élément de pensée finie, définitivement limité par l'ensemble extérieur de toutes les autres. Plus précisément encore Hegel voit dans cette universalité abstraite que l'entendement confère aux déterminations de la pensée l'imposition d'une « forme de la réflexion » à la substance de l'intelligibilité appréhendée intellectuellement. Cette forme de la réflexion est précisément celle de l'identité, mais de l'identité simplement formelle, exclusive de la différence, qui soustrait la détermination pensée à tout devenir logique, maintenant du même coup la pensée dans l'impuissance à rejoindre l'essence réelle de la chose et à s'élever jusqu'au concept véritable.

La première mise en œuvre de cette caractérisation de l'entendement par la pensée finie a lieu pour Hegel à propos de la métaphysique. Car l'intelligence est susceptible de fonctionner comme il vient d'être dit non seulement lorsqu'il s'agit de la pensée usuelle, ou encore de la pensée scientifique au sens moderne de l'expression, mais encore lorsque l'esprit se tourne vers ce qui est de soi objet de la raison. C'est alors que s'élaborent les catégories de la métaphysique ⁽¹³⁹⁾, plus précisément celles de la métaphysique prékantienne, expression du point de vue de l'entendement sur les objets de la raison ⁽¹⁴⁰⁾. Ainsi, à la différence de Kant, et ceci est un point important, Hegel attribue à l'entendement plutôt qu'à une spontanéité mal contrôlée de la raison, la production de cette « ancienne métaphysique » dont Kant fera la critique ⁽¹⁴¹⁾. Pareille attribution est sans doute trop expéditive et facilite d'ultérieures méprises. Car cette métaphysique est l'héritière tout à la fois de la métaphysique de l'antiquité et de l'éducation spéculative que la théologie chrétienne a faite de l'esprit humain. C'est de l'intellect au sens ancien du terme qu'elle relève dans sa source. Remaniée, certes, par l'entendement de

(137) Pour tout ceci cf. E. § 115. *Anm.* N-P. 125, l. 14-22.

(138) P. ex. : E. § 445, *Anm.* N-P. 359, l. 37-360, 12.

(139) C'est ainsi que, parlant de la doctrine de l'essence dans l'*Encyclopédie*, § 114, *Anm.* N-P. 124, pp. 36-125, 5, Hegel dira : « Cette partie (la plus difficile) de la logique contient principalement les catégories de la métaphysique et de la science en général ; — comme des produits de l'entendement réfléchissant, qui en même temps assume les différences comme par soi constantes et en même temps pose également leur relativité ».

(140) E. § 27, N-P. 60, l. 21-22. Trad. Gandillac, p. 100 : « pour elle-même (cette métaphysique d'autrefois) est, absolument parlant, toujours présente, c'est la considération des objets de la raison du seul point de vue de l'entendement ».

(141) Hegel utilise assez volontiers l'expression « *Verstandesmetaphysik* » (p. ex. : E. § 231, *Anm.*, N-P. 191, l. 24) pour caractériser la métaphysique traditionnelle enseignée de façon plus ou moins scolaires sous l'influence du rationalisme wolffien et de l'*Aufklärung*. Il utilisera aussi l'expression *Verstandes-Theologie* (p. ex. : E. Préface à la 2^e Ed. note, N-P. 9, l. 18) pour caractériser une théologie semblablement influencée et tendant pour lui à se confondre entièrement avec la métaphysique de l'entendement elle-même.

l'époque, qui la réduit à un formalisme notionnel de plus en plus abstrait et desséché, elle est davantage encore le vestige de cet intellect en voie de disparition que l'œuvre de première main des énergies de l'entendement. Mais après tout Kant, lui aussi, allait trop vite en attribuant cette métaphysique à la seule raison. Plutôt que d'en rester à l'attribution kantienne, Hegel n'avait pas tort d'insister sur la reprise qui s'était ainsi faite de la métaphysique par l'entendement.

L'idée hégélienne du rapport entre entendement et raison découle assez naturellement de cette attribution de la métaphysique prékantienne à l'entendement. La critique kantienne, en effet, jette à bas le système des assertions de cette métaphysique, de sorte que l'entendement — tel du moins que Hegel le comprend — apparaît débouté de sa prétention à édifier ainsi une vraie science théorique. L'autorité de la critique kantienne fait que ses conclusions sont très communément acceptées par la philosophie du temps. Hegel, pour sa part, ne contestera pas ce résultat. Mais il n'empêche que le système notionnel de cette métaphysique subsiste, formant un ensemble de catégories d'usage intellectuel commun, sinon porteuses de compréhensions tout à fait distinctement définies et identiques chez tous les usagers. Un système de jugements s'est défait, mais un capital conceptuel demeure. Dans de telles conditions la raison hégélienne, une fois avéré l'échec de l'entendement, se présente comme la puissance épistémologique capable de faire un sort à ce capital plus ou moins à l'abandon dans le champ de la philosophie. Tout en contestant ce qui vient de l'entendement comme tel et en y dénonçant l'abus fait d'une logique tronquée, la philosophie hégélienne s'occupera de faire, de l'intérieur même de sa propre logique, un sauvetage de ces catégories métaphysiques qui les réhabilitera dans leur capacité de concourir à la connaissance de l'absolu et du vrai. Il suffira pour cela d'accepter les retouches et l'enchaînement dialectique des notions métaphysiques que la logique spéculative, la seule à actualiser toutes les dimensions de la logique, oblige de leur imposer.

C'est ainsi que « la logique spéculative contient l'ancienne logique et l'ancienne métaphysique, conserve les mêmes formes de pensée, les mêmes lois et les mêmes objets, mais en les développant et en les transformant en même temps au moyen de plus vastes catégories » ⁽¹⁴²⁾. Pareille *Aufhebung* de l'ancienne métaphysique au sein de la logique hégélienne se présente alors réalisée dans l'œuvre même de Hegel avec une puissance qui, à première vue, ne manque pas de force persuasive.

Aussi bien, à s'en tenir à ce résultat de l'entreprise spéculative, Hegel a-t-il pu s'estimer en possession d'un savoir philosophique justement critique des abus de l'entendement, capable tout à la fois de convaincre l'esprit d'y renoncer, capable même d'opérer, avec le consentement de l'entendement, sa conciliation avec la raison dans une subordination relativement bien définie à celle-ci. On trouve, dans la *Science de la logique* un texte assez étendu dans lequel Hegel, après s'être expliqué sur les caractères propres des déterminations de l'entendement, plaide en faveur de la réunion de l'entendement et de la raison à l'encontre de ces positions qui veulent rabaisser superficiellement

(142) E. § 9, *Anm.* N-P. 42, l. 31-34. Trad. Gandillac, p. 82.

l'entendement en l'opposant à la raison. Le mieux est de citer assez largement ce texte.

« On peut rattacher aux considérations sur la particularisation du Concept la cause pour laquelle l'entendement est si peu estimé à notre époque et est placé tellement après la raison : c'est la *fixité* qu'il confère aux déterminités et donc aux finitudes. Ce principe de fixité consiste dans la forme ci-dessus considérée de l'universalité abstraite ; c'est en vertu de celle-ci que les déterminités deviennent *immuable*s. L'universalité qu'elles ont dans l'entendement leur donne la forme de la réflexion sur soi en conséquence de laquelle elles sont retranchées de toute relation à autre chose et *soustraites à tout devenir* Il faut du reste considérer comme force infinie de l'entendement son pouvoir de diviser le concret en déterminités abstraites et de saisir la profondeur de la différence, dont il ne faut pas oublier cependant qu'elle est aussi la puissance qui opère la transition de ces déterminités ...

« Ainsi, dans la mesure où l'entendement fait voir la force infinie qui détermine l'universel ou en prenant les choses à l'inverse, qui confère par cette forme de l'universalité la consistance fixe à l'être en et pour soi sans stabilité de la déterminité, ce n'est pas alors la faute de l'entendement si l'on ne va pas plus avant. C'est celle d'une *impuissance* (*Ohnmacht*) subjective de la raison qui laisse ces déterminités valoir ainsi et qui ne parvient pas à les reconduire à l'unité par l'effet de la force dialectique opposée à cette universalité abstraite — force dialectique, c'est-à-dire la nature propre de ces déterminités, à savoir leur Concept. L'entendement, par la forme de l'universalité abstraite, donne à ces déterminités pour ainsi dire une *dureté* d'être qu'elles n'ont ni dans la sphère qualitative ni dans celle de la réflexion. Mais aussi par cette simplification il les *spiritualise* et les aiguise si bien que ce n'est précisément qu'à ce point extrême qu'elles acquièrent la capacité de se dissoudre et de passer dans leur opposé... »

« Il faut dès lors refuser à tous égards de diviser entendement et raison ainsi que cela se fait couramment. Lorsque le concept est considéré de façon vide de raison, il faut plutôt considérer que c'est une incapacité de la raison de se reconnaître en lui. Le concept déterminé et abstrait est la *condition*, ou plutôt *moment essentiel de la raison*. Il est la forme spiritualisée dans laquelle le fini, par l'universalité en dedans de laquelle il se rapporte à soi, s'embrace en dedans de soi-même, pour autant que posé de façon dialectique, et ainsi est le *début* même de l'apparition de la raison » ⁽¹⁴³⁾.

On voit que, jugeant les choses d'un point de vue philosophique, Hegel en vient jusqu'à reconnaître une valeur au moins subjective à l'action par laquelle l'entendement va absolument jusqu'au bout de son propre système. Ce n'est là, à vrai dire, qu'une application de ce principe général chez lui que c'est en allant aux extrêmes que les tensions de la contradiction provoquent le tournant dialectique qui amène la résolution de cette contradiction. L'entendement — et Kant lui-même, puis la philosophie qui lui a fait suite en sont la preuve aux yeux de Hegel — en amenant chaque détermination notionnelle à la parfaite identité avec elle-même, découvre à la pensée, tout d'abord

sous un mode formel, les contradictions entre déterminations qui sont en réalité la représentation dans l'entendement des moments d'un même concept. Il suffit que la raison dépasse le formalisme de cette première présentation dialectique des contradictions, se ressaisisse des différences en tant qu'elles sont celles de la chose même, connaisse le résultat non nul de ce déploiement de la contradiction pour en venir au Concept et à la forme authentiquement spéculative du savoir. C'est à l'époque où l'entendement est allé aux extrêmes — et l'on voit à bien des considérations qu'il fait sur la pensée de son temps que Hegel se pensait rendu à une telle époque — que la raison peut émerger à elle-même à la fois dans sa réaction contre l'entendement et dans le parti qu'elle est capable d'en tirer.

Malheureusement la philosophie hégélienne ne peut en rester là. Le savoir spéculatif et la logique de la raison ont à se confronter avec une production de l'entendement autre encore que la métaphysique, et finalement plus caractéristique que cette dernière ne l'est du régime de pensée dont il s'agit avec lui : la science. Or, c'est un fait que, constitué en entendement scientifique, l'entendement, du temps de Hegel et après lui, est resté sourd aux critiques venues de la raison hégélienne tout en se poussant, et plus encore que dans le cas de la métaphysique, jusqu'à l'extrême de lui-même et de sa logique. C'est un fait également qu'il a refusé de se laisser récupérer dans quelque *Aufhebung* analogue à celle que la philosophie hégélienne a pratiquée à l'égard de l'ancienne métaphysique. Devant ce refus, la raison, telle que Hegel l'a conçue, est restée pratiquement impuissante. Le lieu par excellence où ces choses se sont démontrées est bien connu : c'est la philosophie de la Nature de Hegel, seconde partie de l'*Encyclopédie*. Il faut maintenant examiner de plus près ce cas de l'entendement scientifique.

3.2.2. *Entendement scientifique et raison spéculative hégélienne.*

La position de Hegel à l'égard de l'univers de la science et de l'entendement dans sa qualité d'entendement scientifique est assez complexe. Tout d'abord le fait culturel de la science s'impose, et Hegel n'entend aucunement aller contre lui par principe. On peut y distinguer l'aspect de pensée mathématique, seul retenu lorsqu'il s'agit de mathématiques pures et celui de connaissance empirique, qui donne lieu à une grande variété de disciplines, dont certaines, la mécanique et la physique en particulier, sont en mesure de se donner une forme mathématique hautement développée. Cela étant, Hegel, dans la pratique, a le respect des mathématiques pures. Il en récuse, certes, l'intervention dans le champ de la philosophie. Mais en même temps il prend le sage parti de les laisser à elles-mêmes, comme étant par essence la science de l'entendement, sans chercher à les régenter ni à les corriger philosophiquement ⁽¹⁴⁴⁾, quitte à faire voir ce qu'il y a, selon lui, de conceptuel comme

(143) W.L. II, pp. 250-252.

(144) Voir p. ex. : E. § 259, *Anm.*, N-P. 211, I. 21-36.

par derrière les institutions de la mathématique ⁽¹⁴⁵⁾, tout spécialement lorsqu'il s'agit des conquêtes de la mathématique supérieure moderne ⁽¹⁴⁶⁾. Les élucidations philosophiques ainsi proposées ne laissent pas que d'être parfois surprenantes pour le mathématicien. Mais en pratique elles demeurent inoffensives et les mathématiciens ont pu en toute tranquillité ne guère s'en soucier. Au moment où, par contre, c'est de la science empirique et plus précisément encore de la physico-mathématique qu'il s'agit, la situation devient plus délicate et la collision finalement ne s'évite pas.

Matériellement cette collision est évidente, mais en même temps elle est si difficile à bien analyser épistémologiquement que science et philosophie en sont restées pratiquement au fait brut du heurt et de l'incompatibilité. La science a continué de son côté sans se soucier beaucoup de la philosophie hégélienne, en laissant cette philosophie à elle-même là où elle en est ⁽¹⁴⁷⁾. La philosophie, du sien, n'a guère entrepris jusqu'à présent une étude serrée de l'échec hégélien au moment où il s'agit de convaincre l'entendement scientifique. Il semble cependant possible, à condition de serrer les textes d'assez près, de faire avancer utilement l'analyse, en mettant au jour un aspect important de la constitution de l'entendement chez Hegel.

Il faut rappeler d'abord que Hegel énonce à plusieurs reprises le principe du respect du donné empirique par la philosophie : « non seulement la philosophie ne peut être qu'en accord avec l'expérience naturelle, mais la naissance et la formation de la science philosophique ont la physique empirique pour présupposition et condition » ⁽¹⁴⁸⁾. En second lieu face à la nature, comme en général face à l'actualité immédiate des choses, Hegel entend marquer certaines limites à la puissance de la pensée spéculative. Celle-ci ne saurait pouvoir rendre compte de tout le détail de ce qui est. Car, au sein de la nature comme au sein de l'histoire, le Concept n'est pas immédiatement présent à l'actualisation brute de la réalité. L'intelligence humaine doit avoir égard à l'impuissance (*Ohnmacht* — évanouissement de l'intelligibilité essentielle) de la nature, due à « ce qu'elle ne contient les déterminations conceptuelles que de façon abstraite et à ce qu'elle expose à une déterminabilité extérieure la réalisation du particulier » ⁽¹⁴⁹⁾. « Cette impuissance de la nature assigne des limites à la philosophie, et le plus indû est d'exiger du Concept qu'il conçoive de telles contingences et — pour user des termes qu'on applique à cette opération — qu'il les construise, les déduise » ⁽¹⁵⁰⁾.

Or, là même où l'intelligibilité philosophique doit renoncer à intervenir directement, la puissance de la connaissance scientifique peut se donner

carrière. Il lui est loisible de décrire avec exactitude la positivité donnée, de la mathématiser et même de parvenir à en énoncer les régularités phénoménologiques, ainsi que le fait, par exemple, l'astronomie dès avant la mécanique céleste. Tout ceci correspond bien à l'activité de l'entendement telle que les paragraphes de la philosophie de l'Esprit la laissent entrevoir dans l'*Encyclopédie*, telle également qu'on se la représente d'habitude en interprétant de façon encore simple l'épistémologie kantienne de la production de la science par application des catégories à la donnée empirique. Il y a même, à première vue, une sorte d'harmonie entre la façon dont la nature répand spontanément les spécificités du réel et la façon de procéder de l'entendement : tous deux dispersent et tiennent fermement dispersés les moments du Concept ⁽¹⁵¹⁾ ; tous deux déterminent de l'extérieur l'actualité déterminée. On a donc là, apparemment, la première possibilité d'un accord épistémologique entre connaissance scientifique et développement de l'intelligence philosophique de la nature. D'erechef Hegel formule le principe de cet accord :

« Ce qui porte le nom de *physique* ... est également une considération théorique, *pensante*, de la nature, considération qui, d'une part, ne procède pas de déterminations extérieures à la nature comme celle des buts dont on vient de parler, qui, d'autre part, est dirigée vers la connaissance de ce qu'il y a d'universel, de telle manière qu'en même temps cet universel soit déterminé en soi — c'est-à-dire vers la connaissance des forces, des lois, des genres, contenu qui, de plus, ne saurait être non plus un simple agrégat, mais qui, disposé en ordres, en classes, ne peut que prendre l'aspect d'un organisme » ⁽¹⁵²⁾.

Ainsi, en se tenant au plus près des phénomènes, c'est-à-dire en observant de façon stricte la règle de la vérité empirique, l'entendement parvient dans le détail à l'intelligibilité conforme à son principe, qui est celui de l'universalité abstraite et renvoyant à l'extériorité toutes ses particularisations. Après coup cependant, dans un second temps, les fragments particuliers et pour ainsi dire « locaux » de l'intelligibilité obtenue se rassemblent comme d'eux-mêmes. Ils font alors apparaître une « organicité » qui est pour ainsi dire l'annonce et l'amorce d'une intelligibilité ultérieure, celle que le Concept proprement dit et la philosophie de la Nature prendront en charge.

Il semble donc que Hegel veuille accepter la science physique comme discipline de la description des phénomènes, ainsi que de leur mathématisation directe, allant jusqu'à la formulation de leurs lois immédiates. Il lui reconnaît le pouvoir de rassembler ce qui appartient à l'acte strictement positiviste de la connaissance empirique et mathématisée du réel. Seulement, une fois ce résultat du travail scientifique de l'entendement acquis, Hegel pense que c'en est fini de l'activité de celui-ci dans ce qu'elle a de légitime et que c'est désormais à la pensée spéculative de prendre en mains l'élaboration ultérieure de l'intelligibilité, pour autant du moins qu'il s'agit de rationalité véritable. Tel est le programme organique du savoir que Hegel formule dès l'introduction de l'*Encyclopédie* :

(145) Cas, p. ex., des fondements de l'arithmétique : E. § 102, *Anm.*, W. L. I, pp. 199-207.

(146) C'est là l'objet des trois longues remarques au sujet du calcul infinitésimal annexées au chapitre de la *Science de la logique* qui traite du *Quantum* (W. L. I, pp. 239-322).

(147) L'un des cas de rencontre les plus intéressants entre une pensée formée par la science et la philosophie hégélienne est fourni par E. Meyerson, dans son ouvrage : *De l'explication dans les sciences* (Paris, Payot, 1921), Chap. XI-XIV. Les réactions de Meyerson sont symptomatiques : il lui arrive de parler du « stupéfiant édifice » que constitue la philosophie de la nature de Hegel (p. 354), du « profond ahurissement » qu'éprouve de nos jours un lecteur placé devant cette œuvre (p. 357), laquelle, au demeurant, « n'a exercé aucune répercussion dans le domaine de la science » (p. 355). Elles peuvent dispenser de citer d'autres auteurs (V. bibliographie, p. 241).

(148) E. § 246, *Anm.* N-P. 200, I. 7-10. Trad. Gandillac, p. 238. Cf. *ibid.* Préface de la 2^e Ed. N-P. 4, I. 9-35.

(149) E. § 250, N-P. 203, I. 9-12. Trad. Gandillac, p. 241.

(150) *Ibid.* *Anm.*, N-P. 203, I. 19-23.

(151) E. § 312, *Anm.*, N-P. 256, I. 4-9.

(152) E. § 246, N-P. 199, I. 22-200, I. 1, Trad. Gandillac, pp. 216-238.

« Le rapport entre la science spéculative et les autres sciences se réduit à ceci : loin de laisser de côté leur contenu empirique, elle le reconnaît et l'utilise ; elle reconnaît également et elle met à profit (*verwendet*) pour en faire son propre contenu l'élément universel que contiennent ces sciences, lois, espèces, etc., mais en outre dans ces catégories elle en introduit et en fait valoir d'autres. Ainsi la différence ne se réfère qu'à cette modification de catégories » ⁽¹⁵³⁾.

Or, dans le cas au moins de la physico-mathématique, modèle par excellence de discipline scientifique, la « modification de catégories » dont il vient d'être parlé apparaît tout à fait inadmissible à l'entendement. Car elle détruit l'économie même de la science que celui-ci a constituée. La science, en effet, une fois du moins qu'elle est parvenue à une suffisante maturité — ce qui est le cas de la mécanique et de la physique déjà du temps de Hegel — ne s'en tient pas à l'empirisme simple dont il vient d'être question. Une fois ce premier travail fait l'entendement se pose, vis-à-vis de celui-ci, comme entendement *réfléchissant* (*reflektierende*). L'adjectif est de Hegel et il est épistémologiquement très pertinent : dans un second temps l'entendement scientifique se fait l'initiateur d'un effort nouveau de connaître (*reflektierendes Erkennen*). Compte tenu de la positivité dont elle a pris connaissance et dont elle a formulé les premières lois, l'intelligence scientifique cherche des « explications » ultérieures. Un bon exemple de cet agir ultérieur de l'entendement est donné par toute l'activité intellectuelle de formation des notions et de formulation des principes fondamentaux que l'on voit paraître au tout début de la mécanique newtonienne avec l'énoncé de ces trois « lois du mouvement » qui sont pour Newton l'assertion du principe de l'inertie galiléenne, l'écriture de l'équation $F = my$ et enfin l'explicitation du principe dit de l'égalité de l'action et de la réaction. Hegel lui-même prendra volontiers l'idée de la force — et plus particulièrement telle qu'on la voit intervenir au sein de la mécanique newtonienne — comme tout à fait caractéristique de ce moment ultérieur, réfléchissant, de l'activité de l'entendement.

L'identification hégélienne de cette fonction réfléchissante de l'entendement et la distinction faite entre celle-ci et la fonction « directe », naïve, de l'entendement scientifique observant et mathématisant l'immédiateté des phénomènes sont des trouvailles épistémologiques importantes. Il est éclairant d'y recourir lorsqu'il s'agit de faire l'analyse des structures de la pensée scientifique sitôt qu'elle apparaît sortie de l'enfance, c'est-à-dire, au moins pour la physique, depuis Galilée et les débuts de l'époque moderne. La physique moderne superpose en réalité deux étages et théorie : la théorie *directe* des phénomènes, telle celle que fait l'astronomie descriptive et qui, à la veille de l'époque moderne, culmine avec l'instauration du système de Copernic et la découverte des lois de Kepler ; la théorie *réfléchissante* dont le premier grand édifice est précisément celui qu'on trouve dans les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton. Aujourd'hui, lorsqu'on parle de théorie physique, c'est presque toujours de théorie *réfléchissante*, au sens hégélien de l'adjectif, qu'il s'agit.

(153) E. § 9, *Anm.*, N-P. 42, l. 24-31. Trad. Gandillac (avec une légère retouche), p. 82.

Ce qu'il y a cependant de remarquable — et aussi de désastreux — chez Hegel, c'est qu'il ne fait cette identification de la fonction réfléchissante de l'entendement que pour la critiquer et la refuser. Tout se passe dans sa philosophie comme si c'était pour l'intelligence se fourvoyer que de chercher à développer cette fonction de l'entendement au lieu d'en venir dès ce moment à la pensée spéculative, au Concept et à l'initiative de la raison. Aussi bien est-ce le plus souvent en redresseur de torts au bénéfice de la véritable philosophie qu'il se pose lorsqu'il rencontre, en particulier en mécanique, en astronomie et en physique, l'entendement réfléchissant, ses activités et ses productions. C'est alors que la collision avec la science est inévitable.

Deux textes de la *Science de la logique* permettent de saisir sur le vif la critique que Hegel dirige contre l'activité de l'entendement réfléchissant. Le premier se trouve dans l'examen que Hegel fait des conceptions kantienne de la matière telles qu'elles se trouvent exposées dans les « *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* ». Hegel décrit les procédures de ce qu'il appelle alors « le connaître réfléchissant » (*reflektierendes Erkennen*) :

« Ceci [la « construction » kantienne du système des forces attractive et répulsive] est manifestement le procédé de se connaître qui réfléchit sur l'expérience, qui tout d'abord perçoit les déterminations dans le phénomène, les pose alors en donné fondamental et assume, en vue de leur soi-disant *explication*, des *matériaux de principe* (*Grundstoffe*) ou des *forces* en correspondance exacte avec ce donné, matériaux ou forces qui sont censés produire ces déterminations du phénomène » ⁽¹⁵⁴⁾.

Or, pour Hegel — et on va avoir à approfondir ce point — un tel passage de l'intelligence réfléchissante à des principes explicatifs du donné phénoménologique est indû et illusoire. Du point de vue de l'intelligibilité il est au mieux vide et tautologique. Du point de vue de la règle de la science positive, qui est celle de la fidélité à la connaissance empirique, il met la pensée dans le risque constant de produire des représentations fantaisistes et fictives, sans contenu ni justification empiriques. Le second des textes fait apparaître clairement le refus hégélien de ce mode scientifique de l'explication. Il se trouve dans cet examen de la théorie des forces « centripète » et « centrifuge » qui, pour Hegel, prolonge tout naturellement les considérations sur l'idée kantienne des forces d'attraction et de répulsion ⁽¹⁵⁵⁾. Il s'agit du rôle que ces forces centripètes et centrifuges seraient, d'après certains auteurs ⁽¹⁵⁶⁾, appelées à jouer dans l'explication du mouvement des planètes :

« Le fait simple est que, dans le mouvement elliptique des corps célestes, leur vitesse s'accroît lorsqu'ils s'approchent du périhélie et décroît lorsqu'ils s'approchent de l'aphélie. Ce qu'il y a de quantitatif dans le fait a été déter-

(154) W.L. I, pp. 171-172.

(155) Cf. W.L. I, 176. La façon dont Hegel conçoit pour son compte la « force centripète » et la « force centrifuge », ainsi que celle dont il se représente leur intervention dans les explications du mouvement des planètes mériteraient d'être étudiées pour elles-mêmes : ni l'une ni l'autre de ces deux forces ne sont ce que la mécanique scientifique correcte entend en se servant de ces appellations. Il y a là un assez beau cas de l'action que des idées scientifiquement mal éclaircies peuvent avoir sur une pensée philosophique. Mais on peut laisser cela de côté pour le moment. Car ce qui importe ici, c'est seulement la structure épistémologique de la connaissance physique et de l'explication donnée en faisant appel à des forces au sens de la mécanique classique.

(156) L'idée remonte à G. A. Borelli (1666), prédécesseur de Newton.

miné de façon exacte par l'inlassable assiduité de l'observation et plus avant a été reconduit à sa loi simple et à sa formule (mathématique). Ainsi tout a été fait de ce qu'il faut véritablement demander à la théorie. Mais cela n'a pas paru suffisant à l'entendement réfléchissant. Aux fins de la soi-disant explication du phénomène et de ses lois on a assumé une *force centripète* et une *force centrifuge* comme des moments qualitatifs du mouvement sur la ligne courbe ... » ⁽¹⁵⁷⁾.

« Ainsi tout a été fait de ce qu'il faut véritablement demander à la théorie. Mais cela n'a pas paru suffisant à l'entendement réfléchissant » : Hegel, on le voit, accepte le premier degré de la théorie physico-mathématique, celui où se fait la mathématisation directe du donné empirique, mais il refuse par principe l'explication que l'entendement scientifique prétend édifier sur la base de ce premier acquis ⁽¹⁵⁸⁾. A partir du moment où l'entendement s'adonne à ce genre d'activité réfléchissante, il ne fait qu'introduire dans la science des représentations métaphysiques indûment physicalisées ⁽¹⁵⁹⁾. La notion mécanique de force, le système des conceptions newtoniennes qui s'en trouve solidaire sont alors pour lui les exemples achevés de cette mauvaise métaphysique revenue contaminer la science comme du dedans de celle-ci ⁽¹⁶⁰⁾. C'est cette métaphysique qu'il faut pourchasser, la montrant aussi peu fondée dans l'expérience que par le Concept ⁽¹⁶¹⁾ et à laquelle la philosophie de la Nature substituera la compréhension tirée du Concept lui-même ⁽¹⁶²⁾. Il n'y a pas, pour Hegel, de second niveau de la théorie scientifique. Ou plutôt celui-ci est directement philosophique et fait explicitement retour au Concept.

Hegel invitera donc la pensée scientifique à se déprendre de son faux système explicatif : « Quand donc la science en viendra-t-elle une bonne fois à prendre conscience des catégories métaphysiques dont elle use et à y substituer comme fondement le Concept de la chose ? » ⁽¹⁶³⁾. Il s'occupera tout au long de sa philosophie de la nature de proposer les premiers éléments de la compréhension conceptuelle destinée à remplacer ce qu'il considère comme de pseudo-explications scientifiques ⁽¹⁶⁴⁾. L'échec, en fait, a été total et il ne pouvait pas en être autrement, même si, par-dessous l'échec, il faut reconnaître une certaine clairvoyance de l'épistémologie hégélienne que nous pouvons mieux discerner aujourd'hui.

(157) W.L. I, p. 393.

(158) Dans le cas présent Hegel n'a pas tort de critiquer une explication confuse et scientifiquement inexacte. Mais il ne voit dans les confusions de l'explication qu'il critique que les conséquences d'une initiative intellectuelle injustifiée, et il applique son principe tout aussi bien aux explications de la mécanique newtonienne correcte. Cf. p. ex. W.L. II, pp. 78-79.

(159) Sur cette physicalisation des représentations, ainsi que sur le rôle que l'instrumentation mathématique y joue, voir p. ex. E. § 266, *Anm.*, N-P. 219, l. 1-7 et la note adjointe de Hegel, *ibid.*, l. 26-43.

(160) E. § 270, *Anm.*, N-P. 226, l. 43-227, 3.

(161) *Ibid.* Cf. § 267, *Anm.*, N-P. 220, l. 26-221, l. 2.

(162) « Il s'agit seulement ici (théorie de la chaleur), comme partout dans la philosophie de la nature, de substituer aux catégories de l'entendement les rapports de pensée du concept spéculatif, et conformément à ces rapports, de saisir et de déterminer le phénomène ». E. § 305, *Anm.*, N-P. 252, l. 36-39. Trad. Gandillac, p. 289.

(163) E. § 270, *Anm.*, N-P. 227, l. 31-34.

(164) On trouvera des exemples de ces tentatives géhéliennes dans l'Encyclopédie, § 267, *Anm.*, N-P. 222, l. 1-223, 11 et § 270, *Anm.*, N-P. 227, l. 35-230, l. 23. Ce sont là les états derniers de pensées que, pour le fond, Hegel a déjà faites siennes à l'époque de sa dissertation d'habilitation à Iéna : *De orbitis planetarum* (1801).

L'idée de l'entendement réfléchissant et de son intrusion dans la science fait, en effet, apercevoir à Hegel quelque chose du statut de la théorie à ce niveau de l'explication scientifique. Ce que l'entendement réfléchissant édifie, même en ayant sa base dans l'expérience ne peut prétendre à une vérité objective directe et immédiate ni non plus à une stabilité définitive. Le système classique de la physico-mécanique newtonienne, en y incluant la théorie électromagnétique de Maxwell ⁽¹⁶⁵⁾, a été le moment venu, remplacé par les théories de la physique relativiste et quantique, qui font appel à des catégories et des représentations assez différentes. Certains passages de la philosophie de la nature peuvent apparaître aujourd'hui contenir une sorte de pressentiment lointain et confus de ces théories physiques d'aujourd'hui et l'on peut y voir là l'effet de ce qu'il y avait de pénétration intellectuelle associée à l'erreur systématique dans la position de Hegel à l'égard de la physique newtonienne. Mais même si cela est vrai, on ne saurait supprimer tout le niveau second et « réfléchissant » de la théorie scientifique au bénéfice d'une intelligibilité conceptuelle ne relevant plus que de la raison spéculative et de la philosophie. C'est dans ce propos de suppression d'un moment substantiel de la science au nom d'une épistémologie profonde, mais tout de même trop rapide, de la philosophie que réside la funeste méprise hégélienne à l'égard de l'entendement scientifique moderne.

Cette méprise a ses racines dans la logique hégélienne elle-même. On peut les discerner sans peine avec un peu d'attention. Soit ainsi la notion mécanique de force, pivot de la mécanique newtonienne et cas exemplaire, pour Hegel, de ces productions métaphysiques de l'entendement réfléchissant qui se glissent jusqu'à l'intérieur de la science. Hegel l'a dit être « détermination de la réflexion » et de ne consister en rien d'autre qu'en la reprise réfléchissante d'un élément de la manifestation empirique sous la catégorie de l'identité abstraite de l'entendement. Ce qui est dit force prend alors la consistance indépendante (*Selbständigkeit*) d'une spécificité définitivement fixée pour la pensée. Hegel, dès lors, tient qu'en vérité il n'y a, dans ce que l'entendement pense comme force, nulle autre teneur réelle d'intelligibilité que celle qui est déjà présente et découverte avec la donnée empirique immédiate, phénoménologique. La force est par principe identique à son extériorisation dans le phénomène et il faut dire d'elle ce que Hegel dit déjà de la « chose-en-soi » kantienne : rien n'est plus connu que son prétendu mystère ; la seule chose qui y demeure cachée à l'entendement est la forme vide de la réflexion en dedans de soi ⁽¹⁶⁶⁾. Il suit de là que, vis-à-vis du donné empirique, le concept de force est de nature essentiellement tautologique ⁽¹⁶⁷⁾.

Dès lors « l'explication d'un phénomène par une force est une tautologie vide » ⁽¹⁶⁸⁾. Tautologie vide, mais non point inoffensive aux yeux de Hegel.

(165) En elle-même, prise au niveau des équations fondamentales de l'électro-magnétisme classique, la théorie de Maxwell-Hertz, tout comme le système des principes newtoniens de la mécanique constitue un excellent exemple de ce « second niveau » de la pensée théorique auquel la science physique est par nature destinée à s'élever.

(166) Pour la « chose-en-soi ». E. § 44, *Anm.*, N-P. 69, l. 24-39 et § 124, *Anm.*, N-P. 131, l. 18-22. Pour le cas de la force E. § 136, *Anm.*, N-P. 137, l. 27-43.

(167) W.L. II, pp. 78-79.

(168) E. § 136, *loc. cit.*

Car, se fondant sur un démembrement de la réalité conceptuelle ⁽¹⁶⁹⁾, elle contrarie l'effort nécessaire de réunification philosophique des intelligibilités véritables. Inanité et nocivité parasite de ces constructions intellectuelles, telles sont, pour Hegel, les raisons du combat philosophique qu'il faut mener contre elles. Tout au plus Hegel leur reconnaîtra-t-il quelque utilité, voire une certaine nécessité dans l'échafaudage des formulations et calculs mathématiques ⁽¹⁷⁰⁾. Mais alors l'erreur fondamentale est pour lui de vouloir passer de l'élément de figuration et de formulation mathématique à l'affirmation d'une réalité physique censée y correspondre terme à terme ⁽¹⁷¹⁾.

Ici, comme tout à l'heure, on peut reconnaître une perception, à certains égards pénétrante, des écarts qui peuvent subsister entre l'univers représentatif de la théorie physico-mathématique et l'actualité même du réel pris selon ses déterminations et structures intrinsèques, choses dont il n'est pas certain que l'univers représentatif mis sur pied par la théorie soit la représentation matérielle et du tout au tout exacte. Mais, pour juste que cette perception puisse être en son principe, elle n'autorise pas à traiter n'importe comment les enseignements théoriques de la science déjà parvenue à une certaine maturité. Avec ceux-ci il ne saurait s'agir ni de simples redoublements tautologiques de la connaissance empirique, ni de pures constructions mentales sans nulle vérité. Hegel, lorsqu'il discute la notion scientifique de la force, se méprend à la fois sur les motifs qui conduisent la mécanique newtonienne à en faire état ⁽¹⁷²⁾, et sur la logique de ce genre d'élaborations intellectuelles, ce qui l'amène à en prononcer indûment la condamnation du principe.

Il faut insister à présent sur cette question de logique hégélienne. L'allégation que fait Hegel de la « forme de la réflexion », en vertu de laquelle l'esprit passerait de l'élément du donné empirique à la détermination dont l'entendement réfléchissant se prévaut, la reconduction de cette forme de la réflexion au principe de l'identité abstraite et vide de l'entendement, tout en ayant quelque apparence philosophique de profondeur, sont en réalité profondément illusoire. Car elles annulent toute la distance qu'il y a entre l'identité et la tautologie purement verbales : « Une maison est une maison... etc. », dont il est bien facile de se gausser ⁽¹⁷³⁾ et l'identification réfléchie de termes dont les spécificités notionnellement diverses ont été patiemment reconnues et dégagées à force d'étude des choses elles-mêmes. L'égalité que Newton parvient à écrire entre la force f et le produit de la masse mobile par l'accélé-

ration, une accélération que montre, en effet, le mouvement pour autant qu'il dévie du mouvement rectiligne et uniforme, est bien une identification de la seconde sorte. Elle suppose acquises la notion de masse, distinguée de celle du poids, et une idée de l'accélération qui est loin d'être immédiate, puisqu'elle a lieu d'intervenir jusque dans le cas du mouvement circulaire uniforme. Or, là devant, Hegel ne traite pas la force newtonienne autrement que comme si elle n'était rien de plus que la transposition assortie de mathématique de la « *virtus dormitiva* » de Molière.

Il en va de même pour le principe de l'inertie galiléenne. Hegel déclare qu'il ne s'agit avec lui de rien d'autre que d'une énonciation du mouvement ou du repos selon le principe d'identité : le mouvement *est* mouvement et le repos *est* repos ⁽¹⁷⁴⁾. Mais c'est derechef se méprendre. Car l'énoncé du principe de l'inertie affirme l'intelligence de ce fait que le mouvement se continue de lui-même et à vitesse constante, que *tel est* le mouvement de sa nature propre et si rien d'autre n'intervient. Ce qui est si peu immédiat dans l'expérience du mouvement qu'elle a été interprétée tout autrement deux millénaires durant, et qu'il a fallu attendre Galilée et Descartes pour que la physique parvienne à percevoir ce que le principe énonce. Loin de se borner à dire de façon vide que le mouvement est mouvement ou le repos repos, il dit *ce qu'est de soi*, sans qu'il soit besoin d'invoquer quelque autre principe d'être, l'être du mouvement. En cela il n'a rien de tautologique.

Il faut donc, pour le moins, reconnaître à l'entendement scientifique plus de complexité et à l'intelligibilité qui relève de lui plus d'épaisseur que Hegel, trop pressé qu'il était de faire intervenir le Concept et le discours de la raison philosophique, ne leur en a reconnu. Le diagnostic est important pour une logique de la réflexion et, par contre-coup, pour la logique hégélienne de l'essence, puisque c'est cette dernière qui contient l'esquisse faite par Hegel de cette logique de la réflexion : dans la réflexion l'intelligence, même sous les espèces de l'entendement, ne s'en tient pas à un redoublement identique de l'immédiat ; elle s'avance comme au devant d'un moment de l'être qu'il n'est pas possible de réduire logiquement au donné de l'actualité immédiate. C'est ainsi que même du point de vue de la pensée spéculative et de sa logique, il y a une différence à maintenir entre la force et ses manifestations extériorisées.

3.2.3. Du cas de la religion au réexamen du cas de la métaphysique.

Une fois fait cet examen de la collision que Hegel n'a pas évitée entre la raison spéculative et l'entendement scientifique, il convient de rappeler que, du côté de la religion, la doctrine hégélienne de la raison, en dépit du règlement qu'elle semble apporter de la question de la métaphysique pré-critique, rencontre des difficultés qui ne sont pas sans quelque analogie avec celles qui se sont produites avec la science. De même en effet que l'esprit

(169) C'est ainsi que le concept véritable et philosophique de la gravité se trouve démembré en couples divers de forces : force d'attraction et force de répulsion ... etc. E. § 269, *Anm.*, N-P. 224, l. 14-36.

(170) Ceci est concédé p. ex. : E. § 270, *Anm.*, N-P. 226, l. 14-16.

(171) Cf. p. 44 n 3 et encore E. § 269, *Anm.*, N-P. 220, l. 20-26 ; § 270, *Anm.*, N-P. 226, l. 21-28.

(172) Newton, lui aussi, se montre prudent en ce qui concerne l'interprétation physique des divers usages que le discours scientifique fait plus ou moins spontanément du terme « force ». Hegel ne manque pas de relever cette prudence (p. ex. : note à la remarque du § 266 de l'*Encyclopédie*, N-P. 219, l. 26-43) tout en la jugeant insuffisante et inconséquente. De fait cette prudence n'empêche pas Newton d'être réaliste et de revendiquer une réalité physique correspondante à l'appellation scientifique : la force est essentiellement ce qui se manifeste à la déviation d'un mouvement par rapport au régime de l'inertie galiléenne. Cf. *Principia mathematica naturalis philosophiae* : *De Mundi systemate*, Ed. Castillon, Londres, 1731, p. 6 et 7.

(173) Hegel ne manque pas de le faire (p. ex. : E. § 115, *Anm.*, N-P. 126, l. 17-24), non sans charger l'Ecole et sa logique — la logique classique — du ridicule de ces sortes d'application du principe d'identité.

(174) E. § 266, *Anm.*, N-P. 218, l. 19-21.

scientifique refuse l'offre de conversion au Concept que lui fait la philosophie hégélienne, de même l'esprit religieux et croyant ne consent point à trouver son refuge au sein de cette philosophie, du moins à la façon dont Hegel lui propose de trouver ce refuge. Car il lui faudrait alors, conformément à la conception que Hegel propose de la religion et de son rapport à la philosophie, admettre que la religion qu'il professe et la théologie qui se fonde sur cette religion ne sont que de simples émergences humaines préparatoires à l'établissement de la raison et de la philosophie spéculative. Ce qu'il ne lui est pas possible de faire s'il reconnaît à cette religion une source divine autre encore que la simple énergie mentale humaine immanente à l'univers empirique. La théologie croyante, à ses yeux, se distingue de la pure philosophie spéculative bien autrement encore que par l'attardement au régime des représentations ou par quelque forme empruntée à l'entendement. D'où le non qu'il oppose à la soi-disant consommation de la religion en une philosophie qui, pour spéculative qu'elle soit, n'en revendique pas moins d'être l'acte parfaitement autonome d'une raison en pleine possession d'elle-même.

Sans doute le cas n'est-il pas exactement de même nature épistémologique ni non plus entièrement symétrique de celui de la science. Car si l'entendement a exercé son emprise sur la pensée religieuse, en particulier sur celle qui apparaissait à Hegel comme la plus caractéristique de sa propre époque, il n'a opéré néanmoins que la reprise et le remaniement d'un capital intellectuel antérieur. Ainsi qu'on l'a dit, la spécificité de celui-ci est à comprendre en la situant plutôt du côté de ce que la pensée ancienne entrevoyait en parlant de l'intellect — ce serait ici l'intellect conscient de sa modalité et de son régime croyant — que du côté de la raison ou du simple entendement. Mais ceci n'apparaissait pas à Hegel, qui se contentait d'attribuer à l'entendement l'intellectualité religieuse — *Verstandes-Theologie* — qu'il voulait dépasser dans la pensée spéculative.

Mais que le non soit celui de l'entendement ou qu'il soit celui de l'intellect, c'est un fait que l'esprit religieux n'a pas accepté l'*Aufhebung* hégélienne de sa religion et de sa théologie dans la philosophie, même comprise à la façon de Hegel. Même si les choses n'ont pas été dites de façon expresse entre les parties en présence, la pensée croyante a, depuis Hegel, continué de faire la sourde oreille aux propositions et aux avances contenues dans l'enseignement de la philosophie de la religion hégélienne. On doit du reste ajouter que, depuis Hegel, l'esprit philosophique a généralement éprouvé autant de répugnance que l'esprit religieux devant la perspective d'une confluence totale et définitive entre l'acte de la raison philosophique et l'occupation religieuse de l'homme ⁽¹⁷⁵⁾. Plutôt que d'entrer dans la voie hégélienne de la réconciliation entre la philosophie et la religion l'esprit incroyant préfère d'ordinaire le rejet franc de la religion à son absorption et dépassement au sein de la philosophie. Ce qui est une manière de reconnaître qu'il y a à tout le moins dans la visée de l'esprit solidaire du mot « Dieu » quelque

chose de spécifique que la compréhension rationnelle et le Concept philosophique ne sauraient entièrement dissoudre et assimiler.

A rapprocher de l'insuccès que la philosophie hégélienne a rencontré auprès de la science celui qu'elle a rencontré auprès de la détermination croyante de l'esprit religieux, il semble qu'on puisse y voir l'effet d'une idée systématique. Tout se passe comme si, une fois conçu le régime général de l'entendement réfléchissant et de sa réflexion extérieure, Hegel discernait deux modalités fondamentales de cette réflexion, produisant chacune un système de constructions intellectuelles abusives et frustrant la raison de son légitime bien d'intelligibilité. La première de ces réflexions est le fait de l'esprit tourné vers ce que Hegel dit être l'objet même de la raison en ce qu'il a de commun avec celui de la religion : Dieu, la vérité dans son absolu. Son produit est la métaphysique, point d'aboutissement obligé du déploiement de l'entendement dans l'élément de la conscience religieuse. La seconde de ces réflexions est celle qui s'exerce dans le champ de l'expérience de la nature. Son produit est aussi une métaphysique, mais capable cette fois de se faire métaphysique intérieure à ce qui se donne pour science de la nature, en pervertissant l'intention de l'intelligence scientifique.

Or, le cas de la métaphysique proprement dite, « l'ancienne métaphysique » et, du même coup, celui de l'intellectualité religieuse traditionnelle apparaissent à Hegel avoir été réglés dans le principe par la critique kantienne, quitte à admettre les réinterprétations et récupérations de la religion et de la métaphysique propres à la philosophie hégélienne. Rien d'étonnant alors à ce qu'après cette première critique, et comme dans la foulée de celle-ci, Hegel ait voulu instituer la critique et la transposition en pensées spéculatives de la raison de ce qui lui apparaissait la métaphysique venue contaminer indûment ce qui se disait science à son époque. Ainsi pourrait se faire, au bénéfice du savoir spéculatif, une double élimination de l'entendement réfléchissant. L'expérience culturelle postérieure à la philosophie hégélienne montre cependant que ce propos n'est pas entièrement fondé. Avec la remise en question de celui-ci, c'est le système conceptuel logico-épistémologique de Hegel qu'il faut reconsidérer : l'économie des rapports entre entendement et raison a toutes chances de n'être pas celle dont le système hégélien et sa logique nous font la proposition.

La logique de Hegel est assez profonde et assez conséquente avec elle-même pour reconduire jusqu'au principe de ce double mécompte de la philosophie hégélienne de l'entendement. Ce principe n'est autre que l'idée, reprise de Fichte, de réduire la pensée kantienne de la chose en soi à la simple actualisation mentale, faite par l'entendement, de la forme vide de la réflexion en dedans de soi-même ⁽¹⁷⁶⁾. Chez Kant cette pensée de la chose en soi demeure comme un résidu de l'ancienne préoccupation intellectuelle de l'essence. Celle-ci n'est pas vide : elle porte à son point d'achèvement le sentiment spontané de ce fait qu'au-delà des évidences immédiates données à la vie mentale il y a quelque chose dont seule l'intelligence peut se saisir et qui a puissance de rendre compte du donné initial et de ses évidences immédiates.

(175) Karl Barth, dans son étude sur Hegel (Trad. J. Carrère, Delachaux et Niestlé, 1955), a lucidement perçu le double refus de l'esprit religieux et de l'esprit philosophique de la fusion hégélienne de la religion et de la philosophie. Voir surtout les considérations de la troisième partie de l'étude : la raison et la révélation.

(176) Cf. W.L. II, pp. 111-112 ; I, 108 et les passages de l'*Encyclopédie* cités, n. 82.

Seulement une première dialectique, à dire vrai dialectique d'entendement, la dialectique de l'essence et de sa manifestation dans le phénomène susceptible d'évidence immédiate, conduit de l'ancien couple entre l'essence et les propriétés empiriques à l'opposition kantienne entre le monde des phénomènes et l'absolu, étranger à celui-ci, de la chose en soi. C'est alors qu'une dialectique ultérieure, dialectique qui sera celle de Fichte puis de Hegel — dialectique d'entendement, elle aussi, on peut le remarquer — mettra en avant la totale vacuité gnoséologique de l'allégation de la chose en soi kantienne pour conclure à l'identification de la chose réelle à l'ensemble de ses manifestations ou phénomènes susceptibles d'évidence immédiate. A partir de quoi la chose en soi est dite n'être que prétendue chose en soi, en réalité simple fantôme intellectuel que créerait, à l'occasion de la chose empirique et de son actualité, l'imposition au réel de la forme abstraite et vide de la réflexion en dedans de soi. Ainsi se trouve escamoté ce que pouvait bien avoir en vue l'ancienne préoccupation intellectuelle de l'essence ; l'être et la réalité propre des principes de l'intelligibilité, l'énergie secrète de la liberté, Dieu en son intimité non découverte à l'expérience naturelle. On pourra, certes, parler encore de l'essence, de la liberté, de Dieu. Mais il ne s'agira plus avec ces termes de ce que l'esprit avait originairement en vue : il n'y faudra plus comprendre autre chose que certaines modalités d'intégration conceptuelle d'une actualité que l'on affirme être de soi tout entière phénoménologique et tout entière justiciable des procédures usuelles de la connaissance empirique.

Là-dessus Hegel pousse plus avant que Fichte. Sur la base même de l'évacuation de la chose en soi kantienne il envisage de faire le départage entre deux sortes de logiques de l'essence. L'une est la logique plus ou moins traditionnelle, comprise alors comme logique d'une réflexion ultérieure sur l'immédiateté de l'être et à laquelle il faut renoncer comme étant cette logique de l'entendement réfléchissant responsable de la métaphysique précritique. L'autre est la logique que Hegel a l'intention d'instaurer et de faire logique préparatoire à celle du Concept tout en y récupérant à sa façon l'ensemble des catégories de l'ancienne métaphysique. On trouve, dans la *Science de la Logique*, au début de la Doctrine de l'Essence, un passage qui énonce fort clairement ce contraste entre les deux logiques de l'essence :

« On a déjà rappelé plus haut ⁽¹⁷⁷⁾ que, lorsqu'on définit l'essence comme la *compréhension* (*Inbegriff*) de toutes les réalités, ces réalités demeurent sous-jacentes à la fois à la nature de la détermination et à la réflexion abstractive et que cette compréhension se réduit alors à la simplicité vide. L'essence n'est de la sorte qu'un produit, une fiction mentale. La négation extérieure, en quoi l'abstraction consiste, *écarte* les déterminations de l'être de ce qui reste comme essence. Elle se borne indéfiniment à les mettre pour ainsi dire à un autre endroit et elle les laisse en l'état de déterminations qui sont (*seiende*) après comme avant. Mais ainsi prise l'essence n'est ni *en soi* ni pour *elle-même* ; elle est *par le fait d'un autre*, la réflexion abstractive, extérieure, et elle est

pour un autre, à savoir pour l'abstraction et, de façon générale, pour celui qui demeure planté en face d'elle comme un étant (*seiende*). Elle est dès lors, dans sa détermination, l'absence totale de détermination, vide, morte en dedans d'elle-même.

« Par contre l'essence telle qu'elle s'est constituée ici-même est ce qu'elle est, non pas en vertu d'une négativité qui lui est étrangère, mais en vertu de sa propre négativité, le mouvement infini de l'être » ⁽¹⁷⁸⁾.

Il y a donc comme deux « logiques de l'essence » : l'une, plus ou moins représentée par la logique traditionnelle, et qui est l'œuvre d'une réflexion et d'une négativité extérieures à la chose même ; l'autre, qui s'intégrera à la logique hégélienne, et qui est l'auto-expression des processus de la réflexion et de la négativité intérieures à la chose. Les énergies de la réflexion et de la négativité s'intégreront alors à l'actualité même du donné, y produiront les infrastructures d'un Concept lui-même immanent à cette actualité. On renverra donc aux chimères de l'entendement, nées des formes vides de la réflexion et du retrait de l'identité à part des différences tout ce qui pourrait évoquer une intelligibilité autre encore que celle coïncidant avec l'actualité intégrale de l'univers empirique.

Or, ce qu'il faut bien constater, au terme des analyses qui viennent d'être faites de la collision épistémologique entre le système hégélien et les déterminations effectives de l'esprit humain, c'est qu'en dépit de sa puissance, la logique hégélienne de l'essence ne ménage pas la place conceptuelle qu'elles réclament aux dimensions réelles ni de la science ni de la conviction religieuse. Elle implique une interprétation de registres entiers de l'activité intellectuelle qui les méconnaît et les violente, forçant la vie même de la culture à passer outre. Ainsi, alors qu'elle prétend élargir le système des formes traditionnelles de la logique, et qu'en effet elle porte en elle un principe de cet élargissement, la logique hégélienne menace de supprimer par ailleurs un espace et des dimensions de l'intelligibilité que, dans son imperfection même, l'ancienne logique réussissait tant bien que mal à préserver et à laisser ouverts à la pensée. On voit émerger ici, au-delà même de la question de son élucidation par quelque correspondance mise entre son déploiement et tel ou tel système de structures mathématiques, la question plus profonde que la logique hégélienne soulève : en même temps qu'il se prépare en elle une réelle et essentielle promotion de la logique classique, ne s'y consomme-t-il pas la perte d'une virtualité de la logique ancienne, la plus spécifique de celles que contenait en elle, encore que de façon précaire, l'ébauche qui s'y trouvait d'une logique de l'essence ?

Le moment n'est point venu de répondre à cette question. On s'en tiendra simplement à cette première conclusion qui est que la façon hégélienne de concevoir les rapports entre raison et entendement, comme s'ils étaient déterminés par une structure de la logique elle-même, n'est pas vraiment satisfaisante. Ni l'entendement ni sa logique propre ne peuvent être considérés comme de simples « moments » de la raison et de sa logique spéculative. Car, à vouloir faire ainsi, on brusque l'entendement, qui ne peut que refuser ce qu'on lui

(177) W.L. I, 99, où il apparaît que l'Essence pure et absolue dont il est à présent question est prise comme appellation équivalente de Dieu. Cf. W.L. II, 61 ; E. § 36, *Anm.*, N-P. 63, I. 33-64, 1 ; § 49, N-P. 74, I. 1-5.

(178) W.L. II, p. 4.

propose, et par contrecoup on retire plus qu'il ne paraît certaines de ses virtualités à la raison. Il faut donc chercher quelque autre principe de distinction entre les régimes de l'intellectualité que l'expérience de la pensée fait percevoir comme différents et quelque autre forme régulatrice des rapports que les uns et les autres peuvent bien avoir entre eux.

3.3. Logique et épistémologie. Intellect, raison, entendement.

Les réflexions faites au chapitre précédent sur la destination naturelle de la logique à la formalisation peuvent prendre maintenant toute leur signification. Elles assurent 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. Cela parce qu'elle a trait à la faculté qu'ils ont tous de s'exprimer au moyen de la parole articulée humainement. Formalisée et mathématisée, la logique porte la marque de l'entendement scientifique, assurément. Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour la réserver matériellement à l'entendement ou pour n'en faire que le moment d'entendement de quelque intégration ultérieure, prise alors comme caractéristique de quelque autre régime intellectuel de la vie de l'esprit. Car à vrai dire, les divers régimes intellectuels de celle-ci, s'ils sont effectivement divers, sont aussi de nature telle, étant régimes de la vie de l'esprit, que chacun participe à sa façon des autres ainsi que de leurs modalités propres. Le comment de cette participation est en chaque cas spécifiable. Intellect et raison, par exemple, participeront de l'entendement chaque fois qu'ils s'exprimeront ou s'enseigneront par le moyen de la parole et en conformité avec les conditions de la communicabilité de la pensée humaine. Mais il y a aussi de l'intellect et de la raison dans l'entendement, par exemple au moment où l'entendement scientifique, après avoir rassemblé la positivité et la première légalité de l'actualité empirique, s'avance jusqu'à l'invention de ce second moment de théorie qui caractérise la maturité de la pensée scientifique moderne. Et ainsi de suite.

En ce qui concerne la raison, cette participation qu'elle a à l'entendement est de soi chose si naturelle que jusqu'à l'époque moderne le mot « raison » a signifié la raison et l'entendement tout ensemble, loin d'opposer, comme il est possible et même nécessaire de le faire aujourd'hui, la spécificité épistémologique de la raison et celle de l'entendement. La raison, en effet, était non seulement la vertu de la conscience humaine autonome et visant à ce qui est universellement humain ; elle était aussi la fonction régulatrice de la pensée discursive, ayant charge de gouverner celle-ci de façon à la faire régulièrement communicable d'individu pensant à individu pensant. Elle assumait ainsi tout ce que la formalisation et la mathématisation de la logique apparaît aujourd'hui faire relever avant tout de l'entendement scientifique.

On réaffirmera donc ici la communauté pleine et entière de la logique au tout de la pensée humaine, aussi bien lorsqu'on la prend au niveau de ses spécialisations et diversifications distinctes que lorsqu'elle en reste encore à sa spontanéité antérieure aux organisations plus ou moins complexes de ses

disciplines spécialisées et de ses régimes intellectuels diversifiés. Pareille communauté de principe n'exclut aucune des possibilités de la logique formelle ni de la mathématisation rigoureuse de cette logique formelle. A la supposer mathématisée de façon stricte, la logique formelle ainsi mathématisée n'est pas pour autant faite « logique régionale », logique de la seule mathématique ou d'une région du savoir qui serait propre à l'entendement scientifique. La pensée métaphysicienne ou spéculative satisfait en principe à cette logique tout comme la pensée mathématicienne ou scientifique et d'être pensée dans le champ métaphysique ou spéculatif ne saurait la justifier d'y manquer dans sa propre façon de procéder.

Sans doute la pensée philosophique n'est-elle pas obligée d'imiter servilement le discours de la science et des mathématiques dans son propre discours. Cela a été tenté quelquefois, ainsi par Spinoza et, à un degré moindre, par Leibniz puis par Wolff. Hegel n'a pas tort de voir dans ces exemples l'effet, au sein de la philosophie d'une nostalgie encore naïve de la puissance rationnelle et de la rigueur manifeste de la mathématique⁽¹⁷⁹⁾. Mais, pour juste que cette réaction du philosophe puisse être, il ne faut pas croire que du même coup la philosophie soit appelée à avoir une logique autre que celle de la géométrie — si toutefois l'on entend le mot « logique » dans son sens spécifique et non seulement dans ce sens vague, mis à la mode par les philosophes eux-mêmes, où il ne veut plus guère dire que l'allure et le style de la pensée. 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. C'est comme telle et de façon invariante que la logique a qualité de bien commun pour toute l'intelligence, et ainsi de l'intellect, de la raison et de l'entendement tout ensemble.

On règle ainsi dans le principe la question qui émerge avec la philosophie hégélienne d'une discordance entre raison et entendement concomitante à la différenciation de leurs logiques respectives. Mais on peut alors se demander si la thèse ainsi avancée de la communauté de logique, tout en permettant d'éviter la collision et le divorce entre raison et entendement, ne tombe pas dans l'inconvénient inverse, celui de réunir si bien les régimes de l'intellectualité qu'il faille pour finir les identifier, puisque tous sont lieux d'une pensée pratiquant ici comme là la même logique. Ceci oblige de revenir encore à Hegel et de faire réflexion sur ce qu'il entend lui-même par le mot « logique », nous enseignant trop à le confondre sous l'unité de la dénomination.

La logique, pour Hegel, n'est nullement rien que logique formelle, au sens classique de cet adjectif que nous prenons comme caractéristique de la spécificité propre de la logique. Elle n'est même logique à proprement parler formelle qu'en se présentant sous les espèces de la logique de l'entendement et de l'identité formelle, abstraite. Les fonctions notionnelles et dis-

(179) P. ex. : W.L. I, p. 35 ; II, pp. 474-476 ; E. § 231, *Ann.*, N-P. 191, I. 15-41.

cursives de la logique hégélienne sont comme incarnées dans le concret de l'intelligibilité rationnelle et de la pensée. Elles sont mûes et en transformation avec le devenir même de cette intelligibilité, ce qu'il y a de fonctionnel dans la logique faisant corps avec l'étoffe et la teneur des énergies et actualités effectives de la pensée. Cette « concrétisation » de la logique la fait comme telle parfaitement consubstantielle à l'Idée pure, de sorte que l'exposition de celle-ci, prise avant même qu'il soit question d'une Nature ou d'un Esprit fini, coïncide avec l'enseignement de celle-là ⁽¹⁸⁰⁾.

Ceci, cependant, s'accompagne chez Hegel d'une attention plus précise à un certain nombre de démarches intellectuelles représentées à l'intérieur du système des enseignements philosophiques de l'époque : éléments d'une théorie de la connaissance, embryons d'épistémologie, encore fortement marqués par l'influence de la philosophie critique kantienne ; métaphysique également et plus particulièrement le développement traditionnel de catégories qui s'enseigne avec l'ontologie. Il semble alors à Hegel que l'étoffement concret de cette logique spéculative qu'il a en vue permet à celle-ci d'être comme d'un seul et même jet à la fois logique, théorie de la connaissance, épistémologie, critique et ontologie ⁽¹⁸¹⁾. Quelque chose de ce genre semblait, du reste, suggéré par la tradition elle-même : Aristote, dans son *Organon*, associe à ses *Premiers Analytiques*, qui sont principalement un exposé de logique formelle, ce traité ancien d'épistémologie que sont les *Seconds Analytiques* ; de même la logique traditionnelle ouvrirait-elle à l'enseignement de la logique formelle, confié à la « petite logique », un enseignement plus ou moins composite de théorie de la connaissance, de critique et de théorie du savoir sous le titre de « grande logique ». La logique hégélienne, en somme, a voulu être tout cela — et de plus ontologie — comme d'un seul tenant.

Une fois cependant que le retour se fait à l'idée d'une logique formelle ou fonctionnelle commune à tous les régimes intellectuels de la vie de l'esprit et commune jusque dans ses virtualités mathématisables et formalisables, il devient nécessaire de maintenir des distinctions entre la logique même et ce que Hegel a cherché à y amalgamer dans sa propre logique. Pour autant qu'elle est spécifiquement énergie de régulation fonctionnelle des procédures pensantes et discursives, la logique n'est ni épistémologie, ni doctrine ou critique de la connaissance. Moins encore est-elle ontologie. Toutes ces disciplines diverses supposent bien la logique. Mais leur thème spécifique est l'étude d'autre chose encore que de la fonction logique proprement dite, voire même que de l'acte de la pensée comme tel s'il s'agit d'ontologie. L'épistémologie, en particulier, ne saurait se confondre avec la simple logique. Elle présuppose une connaissance de la logique et l'élaboration de quelque gnoséologie (ou doctrine — et, le cas échéant, critique — de la connaissance). Car elle est une manière de résultante de ce couple de savoirs. Mais pour autant elle ne se déduit point de la seule logique, ni ne s'y trouve contenue.

(180) W.L. I, p. 31.

(181) Hegel, on l'a déjà vu, insiste à plusieurs reprises sur la confluence, au sein de sa logique, de ces diverses disciplines présentes dans l'enseignement traditionnel. P. ex. : W.L. I, p. 36 et 46-47 ; II, Chap. 2 et 3 de la section consacrée à l'Idée ; E. § 9, *Anm.*, N-P. 42, l. 31-34 ; § 25, N-P. 58, l. 3-4.

Or, la théorie de ces différences de régime intellectuel de la vie de l'esprit que sont l'intellect, la raison et l'entendement relève de l'épistémologie, si toutefois on prend celle-ci dans toute sa généralité de doctrine du savoir. L'intellect, la raison et l'entendement sont en effet des spécificités de la modalité ou du régime propre du savoir. Dès lors, s'il faut dire que la logique leur est quelque chose de commun, le principe de leurs différenciations respectives viendra d'ailleurs. Et de fait il vient de la nature diverse des intentions de la connaissance (ou plutôt de l'assimilation intellectuelle de ce qui se propose à l'esprit) qui se trouvent respectivement prises en charge et gérées adéquatement au sein de ces régimes distincts de l'intellectualité. La communauté est logique, la différence est à proprement parler gnoséologique. C'est ce point de définition que l'idée hégélienne de la logique brouille alors que, malgré ses imperfections conceptuelles, la philosophie critique de Kant n'en compromettrait pas l'explicitation.

On se bornera ici à une indication sommaire de la nature des différences entre entendement et raison depuis l'époque moderne. L'entendement est foncièrement empirique, travaillant sur la base du donné intuitif, habité de sensibilité, de la vie mentale. La raison est par principe réfléchissante, tournée vers la conscience, organisant au nom de celle-ci le système de ses activités propres. C'est pourquoi Kant a été bien inspiré de distinguer entre la connaissance, qui appartient tout premièrement à l'entendement, et la pensée, qui est affaire principalement de raison, confiant à la science l'élaboration intellectuelle de la connaissance et à la philosophie celle de la pensée, une fois que connaissance et pensée sont bien ce que désignent les précisions kantienne du vocabulaire courant. Il doit néanmoins aller de soi que toute répartition simplement matérielle des fonctions de la connaissance et de la pensée entre entendement et raison méconnaîtrait les intentions de leur différenciation : l'entendement est pensant en même temps qu'il poursuit la connaissance, et la raison, à son tour, en acte de cette sorte d'expérience que le sujet intelligent fait de lui-même, a quelque chose de connaissant en même temps qu'elle est pensante. Il faut seulement dire que dans le cas de l'entendement le déploiement de la pensée demeure directement sous le contrôle de finalité de connaissance, tandis que dans celui de la raison la pensée vaut pour elle-même, même si c'est la connaissance qui est sa condition et son occasion.

La philosophie hégélienne pose divers problèmes à partir et en fonction de ces caractérisations élémentaires. Le premier d'entre eux est celui du savoir spéculatif. Hegel veut qu'il soit l'unité science et conscience de la connaissance et de la pensée : le connaître spéculatif est un véritable connaître, à tout le moins la connaissance de la pensée par la pensée. Le second problème est celui des contrastes qu'il y a entre les modalités du régime de l'entendement, surtout s'il s'agit de l'entendement scientifique, et celles du régime de la raison.

En ce qui concerne le premier de ces problèmes, une doctrine vraiment raisonnable de l'acte spéculatif de l'esprit, capable d'en assurer la fonction cognitive en même temps que le caractère pensant, requiert une réactivation du concept ancien de l'intellect. Mais en même temps, et c'est là sans doute la différence la plus sensible avec l'ancienne philosophie de l'intellect, il faudra d'emblée reconnaître qu'en matière d'intellect, la divergence des convictions

se produit au sein de l'humanité et, dans une liberté irréductible de l'accomplissement spéculatif de l'esprit, entretient un obstacle à la réalisation de l'universalité simple de l'intellect en milieu humain. En principe tout au moins ni l'entendement ni la raison ne connaissent cet obstacle ; chacun à sa manière, ils sont naturellement universels au sein de l'espèce humaine. Tel n'est point l'intellect, et de ceci l'expérience historique irrécusable apparaît désormais faite. La destinée humaine de l'intellect est de se briser historiquement en essais et systèmes divers de l'intelligence spéculative, sans pouvoir dépasser entièrement un régime d'options spéculatives et de convictions diverses : religion contre religion, religion contre irreligion, idéologies contre idéologies. L'une des tâches de la raison, placée elle-même entre l'universalité simple de l'entendement et la particularité insurmontable de l'intellect, est de faire l'arbitrage humain de cette situation et de définir au sein de la collectivité culturelle présente du genre humain le meilleur équilibre possible de cette manière imparfaite de réaliser l'intellect.

On peut d'ailleurs comprendre la philosophie hégélienne comme ayant été elle-même, à sa façon, la tentative d'un pareil arbitrage — par abolition de l'intellect, récupération de ses dépouilles et renvoi dos à dos de toutes les parties divisées qui y prétendent. La raison, accomplissant alors ce qui se cherchait depuis deux siècles au sein de la philosophie, se donne alors pour tâche l'instauration d'un savoir spéculatif à tous égards absolu, appelé par principe à devenir le bien intellectuel commun et homogène de toute la collectivité humaine. Mais, à revenir sur cette philosophie comme il est loisible de le faire à présent, après cent cinquante ans de plus d'expérience historique de la pensée, il faut juger que ce projet de la raison hégélienne a échoué. Il était dans la nature des choses que ce projet échouât. Dans la mesure où il peut être encore question d'un savoir spéculatif, il faut en faire une mise en place autre que celle tentée par Hegel, en demandant à l'épistémologie de ne point bloquer au compte de la raison l'intégralité de ce savoir. Or, la condition de cette remise en ordre épistémologique est la révision préalable du statut hégélien de la logique : celle-ci, en sa vérité n'est pas l'apanage exclusif de la raison, mais bien plutôt la règle commune de toutes les formations intelligentes de la vie de l'esprit. On en restera là puisqu'aussi bien c'est avant tout de logique qu'il s'agit à présent.

Concernant le second problème, celui des contrastes entre entendement et raison, on doit à Hegel un diagnostic très pénétrant de deux caractères différentiels. Il en a été parlé au chapitre précédent. L'entendement saisit et pose la différence selon l'extériorité, la raison la saisit et l'affirme dans l'immanence. En second lieu l'immanence concrète de la différence à ce qu'elle affecte permet et provoque le mouvement dialectique de l'intelligibilité rationnelle, alors que l'extériorisation pratiquée par l'entendement supprime la possibilité du devenir immanent à l'intelligibilité, n'y laissant correspondre que les procédures « mécaniques » de l'articulation ou de la déduction formelles. C'est dans ce diagnostic que Hegel a puisé la justification apparemment la plus forte de l'idée qu'il a eue d'opposer par leurs logiques mêmes la raison et l'entendement.

Mais là-dessus également Hegel est allé trop vite en besogne, et d'une façon qui, à y bien réfléchir, a quelque chose de contraire à ses principes mêmes. Extériorité et fixité, intériorité et mobilité lui paraissent, dans leur opposition même, principes de deux logiques différentes. Ces deux logiques, il est vrai, ne sont point définitivement extérieures l'une à l'autre ni purement juxtaposées. Elles sont, chez Hegel, amenées aux conditions respectives de moment unilatéral et de totalité englobante — non sans que l'englobement dans la totalité ne s'accompagne de quelque violence faite à ce qui a été déclaré « moment unilatéral ». Or, cette répartition en logique spéculative et logique d'entendement fait intervenir encore trop d'extériorité formaliste dans la discrimination des spécificités et trop de mécanisme contraignant dans l'essai de réunification. Lorsqu'il s'agit de logique — du moins au sens strictement spécifique du terme — c'est par principe à un seul et même instrument intellectuel que l'entendement et la raison font appel. Ceci parce que l'instrumentation logique est commandée par le besoin du langage, non à proprement parler par les postures propres de la raison ou de l'entendement. A cet égard l'intériorisation réciproque de la raison et de l'entendement va jusqu'à la communauté formelle de la logique.

Il faut ajouter, il est vrai, que dans leur rapport à ce dont il leur faut traiter conformément à la logique, entendement et raison ont de part et d'autre des façons différentes d'interpréter les façonnages instrumentaux de cette logique, le formalisme, les constitutions de la déduction ..., etc. L'interprétation de l'entendement est, pour ainsi dire, la plus directe et la plus naïve. Pour lui les objets sont, dans leurs différences et leurs consécutions intelligibles, exactement comme ils se présentent dans l'instrumentation logique. La continuité des choses, certes, est rompue dans le discours par le jeu même de l'analytique notionnelle qui pose la distinction puis opère les mises en relation extérieures pour tout ce qui se donne pour différent. Mais c'est tout : l'objectivité de l'entendement commence par se projeter dans un espace logique qui imite l'espace des géomètres ou plutôt la façon dont la mathématique moderne, en pensant des ensembles de points, prend intellectuellement possession de l'espace. Par contre, l'interprétation que la raison est appelée à faire de sa propre instrumentation logique est de nature plus subtile. Tout autant que l'entendement il lui faut couler la substance de son intelligibilité dans les structures du discours. Mais il lui faut comprendre les immanences réciproques des choses par-delà les extériorisations des termes. Il lui faut apprendre à conjuguer régulièrement les dérivations du vrai que la déduction formelle divise dans le discours. Elle doit s'entraîner à apercevoir l'épaisseur fluente de l'intelligibilité à partir de l'élémentarité des traces de celle-ci que la mise en forme logique permet de saisir et de suivre distinctement. On doit concéder que pareille éducation de la raison à l'usage du formalisme et de sa mathématisation est encore à peine ébauchée à présent. La raison sait assez bien user du langage usuel et de sa faculté rhétorique pour traiter de ce dont elle a charge intellectuelle. Savoir bien user à cet effet de l'univers mathématique de la diction se tient encore en avant de ses capacités, même si le phénomène intellectuel de philosophies comme l'hégélienne commence de le lui rendre possible à raison des ressources dont elles font

l'apport, et d'autre part fort nécessaire à raison de ce qu'il est besoin d'y démêler intellectuellement.

Cela étant, on peut, si l'on veut, conserver des expressions telles que « logique de l'entendement », « logique de la raison ». Mais il faut alors reconnaître que la différence qu'il y a de l'une à l'autre n'est pas une différence quant à la substance ou quant à la structure du formalisme. *La différence n'est que quant à la tournure de l'interprétation* de ce dont il est ainsi fait présentation. Disons sommairement que l'interprétation que l'entendement fait des formes de son discours est extérioriste et dissociante, celle que la raison en fait intérieuriste et réunifiante. Mais ce ne sont là que des herméneutiques diverses d'une instrumentation qui, dans sa matérialité est en principe la même. C'est la spécificité gnoséologique de ces régimes divers de l'intellectualité qui commande aussi ces allures diverses de l'interprétation du logique en son être brut. Et l'une des propriétés remarquables de la formalisation mathématique de la logique, une fois qu'elle est parvenue à un point suffisant de développement et de raffinement, est justement cette disponibilité à la pluralité simultanée des tournures de l'interprétation. Grâce à cette disponibilité il est possible d'accorder de façon régulière, sans brusquerie, l'intelligence d'entendement et l'intelligence de raison, ces deux régimes de l'intelligence dont la philosophie hégélienne voulait éviter la collision et dont elle n'a pas réussi à fournir l'entière conciliation. Ce que l'on dit ici à propos plus particulièrement de l'entendement et de la raison, vaut également pour l'intellect, s'il faut faire entrer en ligne de compte sa spécificité épistémologique.

On le voit, la réflexion qu'il faut faire sur l'économie systématique du savoir, en liaison avec celle sur le langage et la forme mathématique que celui-ci oblige de donner à la logique pure comme instrument de l'intellectualité tout entière, conduit à des conclusions contraires sur un certain nombre de points à celles de la doctrine hégélienne de la logique. Mais, tout en reconnaissant cela, il faut aussi reconnaître que, sans Hegel lui-même, non seulement les questions qui obligent encore aujourd'hui la pensée logicienne à faire quelque essentiel progrès ne se seraient pas posées, mais encore que les premières figures d'une formalisation logico-mathématique débordant le cadre de la logique classique seraient restées profondément enfouies au sein de l'économie spontanée du discours. Au lieu de cela, elles apparaissent chez lui pour le moins toutes proches de ce point où elles peuvent être constituées en figures primitives d'un étagement nouveau de l'*Organon* logique. Maintenant que les mises au point nécessaires pour achever de libérer l'invention ont été faites, il va être possible d'étudier les principales de ces figurations logiques hégéliennes et de les amener à la spécificité mathématique dont elles sont capables.

Seconde section

Structures logiques, formalisations et schématismes rationnels de la pensée hégélienne

Loin d'user d'un discours complètement étranger à la mathématique, la philosophie, si elle veut atteindre à la rationalité qu'elle a en vue, doit elle aussi soumettre son discours au contrôle d'une logique qui, en elle-même, a tous les caractères d'une théorie mathématique. Car la logique est cette partie de la mathématique qui, se faisant mathématique de la pensée et de son expression, est par principe une mathématique commune à toute pensée rationnelle, la métaphysique aussi bien que la science, si elle entend se raisonner et se proposer à la communication humaine.

Le recours à la logique n'entraîne point cependant la nécessité de présenter constamment la pensée sous sa forme logique stricte. Les mathématiques pures elles-mêmes ne le font pas. Maintes raisons naturelles autant que techniques font que l'usage du langage courant se maintient. Mais la référence à une logique bien constituée comme à un instrument de contrôle des usages qui se font du langage ordinaire n'en doit pas moins se conserver en ce cas, et le cas échéant permettre l'élucidation des difficultés dans lesquelles il arrive que la pensée confiée au langage ordinaire s'embarrasse. Ce besoin d'élucidation réagit sur la logique elle-même. La logique classique a achevé de conquérir sa propre rigueur, c'est-à-dire de se mathématiser, quand cela est devenu nécessaire à la mathématique soucieuse de maîtriser plus avant sa pensée de l'*infini* et obligée de mettre bon ordre aux *paradoxes* engendrés par une façon trop naïve encore de mettre sur pied la *théorie des ensembles*. Tout cela peut se retrouver assez semblablement dans le cas de la philosophie hégélienne et de son discours.

Assurément l'usage qui y est fait du langage ordinaire donne lieu à des difficultés d'une autre sorte que celles rencontrées par la mathématique moderne à l'intérieur de son propre développement. Mais, ici comme là, le seul moyen d'arriver à l'élucidation de ces difficultés est de passer une bonne fois à une logique convenablement mathématisée, montrant de façon claire

comment le discours doit se constituer en sa rationalité propre et comment il faut qu'il fonctionne en principe afin de permettre la communication intersubjective de la pensée, sans que cette communication se trouve perturbée par des éléments extérieurs ou contraires à ses intentions. Une fois cette logique bien spécifiée et son pouvoir régulateur suffisamment reconnu, le langage courant peut être admis, avec toutes les commodités qu'il offre à la pensée naturelle dont l'expression se trouve par là dispensée des pèdanteries inutiles, sans pour autant cesser d'être préservée des malfaçons vicieuses.

Or, pour ce qui est des malfaçons, le langage auquel la philosophie de Hegel s'est habitué n'est pas irréprochable. Ce langage est en un certain sens le langage naturel. Mais c'est aussi un langage naturel dont les comportements discursifs ont été remaniés par décision philosophique. A plusieurs reprises ils l'ont été d'une façon qui ne s'accorde pas entièrement avec le contrôle que la logique classique ne laisse pas que d'exercer, tacitement mais efficacement, sur les productions de la pensée cultivée. Ainsi par exemple la décision hégélienne de faire état de termes dont la signification est ambivalente jusqu'à l'opposition contradictoire, ceci afin de donner une expression à la perception des contradictions internes et de leurs conciliations au sein de quelque unité intelligible supérieure. Ainsi encore la décision de faire méthode de l'action du libre vouloir au cœur de la genèse dialectique du Concept, avec toutes les conséquences qui en dérivent au moment de l'articulation du discours et de la formation de ses diverses compréhensions partielles. L'embarras de la communication rationnelle face au discours hégélien est largement l'effet de ces décisions et de l'espèce de violence qu'elles imposent à l'instrumentalité du langage.

Le besoin de clarification logique ressurgit alors. En raison de la nature même du langage humain il reconduit l'esprit jusqu'à un système de logique en bonne condition mathématique. Ce qu'il y a cependant de très remarquable avec l'œuvre hégélienne, c'est que son étude reconduise l'esprit jusqu'à un système de logique qui, de façon essentielle, débordé celui de la logique classique. L'élucidation du discours hégélien ne dispense pas de la remontée à la mathématique. Mais elle oblige l'esprit à n'en point rester aux ressources classiques de la logique et à ses instrumentations mathématiciennes coutumières. L'analyse des décisions les plus discutables de Hegel montre qu'elles ont été prises comme en désespoir de cause, après que l'insuffisance des ressources traditionnelles de la logique eut été reconnue. Ce qu'il faut donc à présent à la logique, c'est remédier à cette insuffisance et non point renoncer à sa condition de mathématique.

D'ailleurs ce n'est point seulement par la nécessité d'élucider ses obscurités ou ses difficultés que le discours hégélien provoque l'esprit à déborder le cadre de la logique classique. C'est par l'ensemble même de sa physionomie propre qu'il le fait. Hegel pense et il ne se trompe pas, avoir fait intellectuellement un pas en avant qui force sa pensée à s'organiser autrement encore qu'en vertu du simple acquis de la logique classique. Il produit alors un discours qui, si on le compare aux discours des autres philosophes, s'avère être de tous le plus systématiquement construit, le plus structuré qui soit. Paradoxalement 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 hégélien l'ébauche de structurations bien mathématiques : Hegel a fait comme malgré lui ce qu'il refusait par principe d'admettre. Les structurations dont il s'agit à présent sont imparfaites sans doute. Elles demandent à être débrouillées et rectifiées. Mais elles sont souvent assez lisibles et elles fournissent alors ses bases à une logique distinctement mathématisable. Pareille logique est à même de faire voir tout autant le respect qu'elle a de la logique classique que le dépassement qu'elle fait de celle-ci.

Il faut donc dire que, par ce biais également, la mathématique est comme immanente déjà à l'organisation que Hegel fait de la proposition de sa philosophie. Elle l'est comme la géométrie peut bien l'être dans une première organisation encore spontanée de l'expérience de l'espace, la chose même enseignant irrésistiblement à la pensée le futur objet de la raison. En dépit du divorce qu'il voulait enseigner entre l'économie intellectuelle de la mathématique et celle de la philosophie, Hegel a été lui-même sensible plus que tout autre des philosophes, et même Spinoza, à une immanence de la mathématique à la pensée philosophique. D'instinct et de méthode il l'a fait apparaître autant qu'il le pouvait, rassuré peut-être vis-à-vis de sa propre thèse par l'impossibilité pratique où était, en effet, la mathématique de son temps de saisir vers quelle sorte de mathématique pouvait bien tendre pareille sorte de structuration du discours.

A l'égard cependant de l'identification des structures de la pensée qui se parle, la mathématique contemporaine n'est plus aussi défaillante que celle de l'époque hégélienne. Elle a davantage pris conscience de la nature des rapports que la logique entretient avec elle. D'autre part elle a étendu son algèbre d'une façon qui peut à présent fournir à la logique des ressources dont celle-ci ne disposait nullement au temps de Hegel. Enfin elle permet de préciser avec clarté ce en quoi peut consister, une fois que la logique classique s'est bien définie, quelque nouvelle et vraiment essentielle invention logicienne. Commençons par nous expliquer sur ce dernier point.

La logique classique ne peut être abolie dans son fond par aucune instauration nouvelle de la logique. Ce qui a été acquis est de l'inaliénable par devant la raison humaine. Cela ne tient pas seulement aux confirmations apportées par deux millénaires d'usage de la pensée raisonnée ni même aux consécérations que la pratique scientifique en fait. La logique classique apparaît, compte tenu du mode humain d'exprimer la pensée, codifier un système de conditions minimales de rationalité pour toute pensée, aussi bien celles qu'on veut être pensées de la philosophie que celles qu'on dit être pensées de l'entendement commun ou scientifique. La raison philosophique, la première, peut sans doute songer à ne pas s'en tenir là. Mais aller de l'avant n'est pas forcément renverser ce qui déjà a conquis sa puissance d'universalité.

Du point de vue de la mathématique, cependant, cette logique repose sur une structure-clef très simple, clairement identifiée à présent. Or, au moment où l'on se met à parler de structure, la mathématique a une idée elle-même fort claire de ce qu'il est possible de faire pour respecter et conserver (Aufbewahren, dirait Hegel) une structure et néanmoins n'en point rester à

concerning dialectical logic as an extension of classical (Boolean) logic,
and of this extension as an Aufhebung of sorts

elle, mais en venir à quelque structure plus riche permettant d'étendre l'instrumentation opératoire, d'affiner la ressource de l'expression, de fournir de nouvelles capacités d'organisation à l'action pensante. La pensée mathématicienne se met alors en quête de structures accomplissant quelque extension fonctionnelle de la précédente et dans laquelle celle-ci puisse être plongée sans altération du point de vue mathématique. La face mathématique du développement de la logique doit donc être un passage d'une structure de principe plus pauvre et plus simple, à quelque autre structure qui en fasse, au sens mathématique du terme, une extension. Il reste, bien entendu, à interpréter alors de façon convenable l'extension proposée et le plongement qui se fait en elle des structures déjà homologuées de la logique. Quoi qu'il en soit cependant, de telles opérations et les situations auxquelles elles donnent lieu sont désormais devenues familières au mathématicien.

La logique, du point de vue de son régime mathématique, ne saurait admettre, même au profit de la philosophie et de la raison cherchant à se distinguer de l'entendement, d'autre sorte d'Aufhebung. Mais elle est ouverte à une Aufhebung de cette sorte, Aufhebung qui ne viole rien de ce qu'elle a été jusqu'à présent tout en lui donnant la faculté de contrôler des déploiements de pensée jusqu'à présent demeurés plus ou moins à l'état sauvage. Les chapitres qui vont suivre n'ont pas d'autre objet que de reconnaître et de considérer les structures logico-mathématiques appelées à ce qu'il semble par l'état effectif du discours hégélien, et inversement de rediscuter sur tels ou tels points l'allure de celui-ci à la lumière des structures ainsi mises en évidence et de leurs possibles emplois logiques.

Eu égard, cependant, à l'économie présente de la logique mathématique quelques remarques préalables doivent être faites afin de situer convenablement la présente tentative de dépassement de l'horizon classique.

La nature même de la logique hégélienne oblige de se tenir très près, au moins au départ, de la logique traditionnelle et de sa formalisation la plus immédiate. Car la logique de Hegel est dans son fond une logique du concept, et ceci au point de prétendre réinscrire dans cette logique du concept la logique du jugement et celle du syllogisme. C'est à vrai dire une logique du concept muni constitutivement et explicitement d'une structure interne. C'est donc dans la perspective d'une logique des termes et de sa formalisation qu'il faut situer le débouché immédiat sur la logique hégélienne. C'est d'ailleurs cette logique des termes que a été la première à être bien mathématisée avec l'algèbre logique de Boole-Schröder, avant même la formalisation de la logique propositionnelle et le développement de ce qu'on appelle aujourd'hui la logique des prédicats ou le calcul fonctionnel. Assurément c'est la logique ainsi formalisée postérieurement à l'algèbre de Boole-Schröder qui constitue à présent la version la plus puissante de la logique formalisée d'origine classique, version la mieux adaptée aux besoins de la pensée scientifique, tout en prenant la question de la logique bien davantage sous l'angle de « logique du jugement » que sous celle de la « logique du concept ». En sorte que, du point de vue du logicien contemporain, il faut, pour revenir à la logique hégélienne, régresser jusqu'à ce point d'aiguillage que constitue à présent une logique formalisée des termes, elle-même modèle intuitif simple de l'algèbre booléenne élémentaire.

taire. C'est en partant de ce point que le problème d'une extension de la structure mathématique sera abordé.

Il se peut, notons-le en passant, que l'une des raisons pour lesquelles les tentatives de formalisation de la logique hégélienne ont été jusqu'à présent assez peu fructueuses soit précisément que ces tentatives se sont portées avant tout vers la constitution de formalismes de logique propositionnelle élémentaire. De telles tentatives demeurent du même coup relativement étrangères à la perspective hégélienne, dans laquelle il s'agit d'une dialectique des concepts, bien plus que d'une dialectique des valeurs de vérité au sens de la logique propositionnelle moderne.

Il faut même aller plus avant dans le sens d'une régression vers les archaïsmes de la logique. Au moment où la mathématique se met en prise avec la pensée hégélienne il lui faut insister moins sur la formalisation au sens actuel du terme que sur ce qu'on pourrait appeler la schématisation rationnelle préalable, schématisation dans laquelle, du reste, la puissance de la formalisation se trouve en germe. Là-dessus il faut se laisser instruire par l'exemple de la logique traditionnelle elle-même.

Celle-ci, dès ses origines, apparaît habitée par une structure mathématique bien identifiable. Mais pour autant la structure ainsi immanente à la logique ne donne pas encore lieu à la constitution achevée du formalisme proprement dit. La structure apparaît alors dans un ensemble de spécifications schématiques particulières, régulières encore que partielles. Chacune d'elles est munie d'une portée logique clairement reconnue, consacrée dans sa valeur canonique : ainsi par exemple la systématisation aristotélécienne de la syllogistique, ou la division de la totalité en paires de termes complémentaires. Ces déterminations et organisations schématiques se tiennent au plus près de l'usage naturel de la pensée. Elles insistent relativement peu sur ce qu'elles comportent de mathématique, qui semble aller de soi. Elles sont par contre les supports de thématizations très riches de la pensée spécifiquement logicienne. Il n'est que de voir, par exemple, toutes les considérations auxquelles des schèmes comme ceux du syllogisme ou de la classification ont donné lieu. La formalisation reprend l'ensemble varié de ces schématismes dans une unité, à vrai dire beaucoup plus puissante, de la production mathématicienne. Mais elle le fait en tendant aussi à effacer le caractère qu'ils ont de règles fondamentales ou d'instruments privilégiés de la pensée rationnelle. Ce qui était schématisme capital au niveau de ce schématisme logicien n'apparaît plus que comme une formule mise sur le même pied qu'une infinité d'autres auxquelles l'artisanat naturel de la raison s'intéresse en fin de compte assez peu.

Comme la logique traditionnelle d'avant la conquête de la formalisation, la logique dialectique de Hegel est une logique de schématismes bien plus encore qu'une logique qu'il faudrait constituer tout de suite en système formel au sens actuel de cette expression pour le logico-mathématicien. Richement chargés d'intentions et de significations logiciennes, ces schématismes sont comme les symptômes naturels de quelque structure mathématique immanente à l'œuvre hégélienne. Ils révèlent cette structure en la faisant jouer ici et là de telle façon particulière, mais point encore clairement raccordée à telle ou

telle autre façon de jouer ailleurs dans la pensée. Dès lors, pour comprendre la pensée hégélienne, pour pouvoir suivre l'économie propre de son discours effectif, ce n'est point tout de suite au formalisme qu'il faut en venir, ni à l'espèce générale de structures mathématiques susceptibles d'en fournir les modèles, mais bien aux schématismes particuliers dans lesquels une structure mathématique sous-jacente se trouve détaillée et vouée à quelque utilisation concrète. La formalisation a l'avantage de présenter une fois pour toutes la spécificité de la structure dans son ensemble. Mais au moment où il s'agit de logique et de la pratique de celle-ci, elle ne dispense pas de faire la considération plus particulière de tels ou tels schématismes au principe desquels se tient la structure mathématique abstraite. Cette considération, les élucidations qu'elle appelle, sont, à un niveau mathématique très modeste, le seul moyen de prendre possession de ce que l'œuvre hégélienne enseigne concernant la logique. Sur un point au moins on poussera le contact avec la mathématique jusqu'à la formalisation proprement dite. Mais dans nombre de cas on se contentera d'explorer les possibilités de la schématisation mathématique ou d'en reconnaître les exigences. C'est là l'œuvre préliminaire. Mais on ne saurait brûler les étapes et il faut commencer en donnant à la pensée le moyen de bien se reconnaître dans celles de ses tournures dont les choses mêmes lui ont imposé l'invention.

On divisera cette seconde partie en deux chapitres. Le premier contiendra l'étude de ce qui, chez Hegel, semble pouvoir être conduit de la façon la plus prochaine à la formalisation : une logique du Concept débouchant sur des algèbres de termes les plus proches qui se puissent concevoir de l'algèbre classique de Boole-Schröder. Le second chapitre rassemblera diverses matières. On y trouvera en particulier une question ultérieure d'interprétation de la logique hégélienne du Concept en tant que celle-ci veut être la logique de moments expressément infinis de la rationalité, par différence explicite avec les déterminations de pensée dont l'entendement fait usuellement le manie- ment. Il semble en effet que, bien comprise, la logique mathématisante, et donc formalisable, ne soit pas entièrement impuissante à exprimer la référence de la pensée à l'infini, désigné par différence d'avec le fini dans la propriété de sa condition d'infini. C'est là l'occasion d'envisager un prolongement des algèbres de termes qui généralisent l'algèbre classique de Boole-Schröder en algèbres projectives s'inspirant de certaines géométries projectives finies, aujourd'hui bien connues des mathématiciens, mais qui jusqu'à présent n'ont point reçu d'interprétation spécifiquement logique. On mènera cette interprétation jusqu'à la schématisation mathématique rigoureuse. A partir de ce moment le passage à un formalisme logique proprement dit n'offre plus de difficulté essentielle.

On ne saurait aucunement prétendre avoir épuisé ainsi la richesse des virtualités logiques de la pensée hégélienne. Ce sera déjà beaucoup d'avoir réussi à montrer comment l'esprit logicien peut travailler sur un produit complexement élaboré de la pensée et, ainsi qu'Aristote le dit à la fin de son *Organon*, tenter de passer du produit tel qu'il se trouve en échantillons sur le marché à l'art de le fabriquer universellement comme il faut.

Le régime conceptuel élémentaire du système hégélien et sa formalisation

Dans ce chapitre on va tout d'abord proposer une première idée mathématique de la constitution du système hégélien telle que la suggère la configuration même de l'exposition discursive, quitte à ne pas dissimuler non plus la distance qui demeure inévitablement entre la rigoureuse architecture mathématique et l'état des structures tel qu'il se montre avec la réalisation effective. Malgré cette distance il apparaîtra suffisamment que l'organisation logique du système peut être présentée comme le modèle approximatif d'une véritable structure mathématique (4.1).

Cela fait, une seconde partie (4.2) devra s'occuper de lever l'un des principaux obstacles qui s'opposent à la mathématisation de la logique hégélienne, à savoir le refus hégélien de faire intervenir en logique l'homologue du zéro arithmétique ou algébrique, le terme nul. Ce terme devra être introduit si l'on veut en venir à une véritable formalisation. Mais il semble que la chose ne puisse être bien faite qu'après avoir étudié de près les raisons de la résistance hégélienne et reconnu, en les discutant, la possibilité de passer outre, en rejoignant alors le prolongement naturel des idées qui président à la constitution de l'algèbre logique classique des termes. Une troisième partie (4.3) est alors consacrée à l'exposé élémentaire des idées constitutives du formalisme logico-mathématique tel qu'il peut être dérivé de l'enseignement hégélien de la logique.

4.1. Le Concept et sa relation avec ses différentes sphères d'après le système hégélien.

En rédigeant l'*Encyclopédie*, Hegel a voulu composer une œuvre de la philosophie qui soit adéquate à la totalité de la compréhension, c'est-à-dire à l'absolue totalité elle-même, non par le détail des choses dites, mais par le caractère de globalité du discours. De soi l'*Encyclopédie* prétend n'être que l'autoproposition (à un certain degré d'explicitation et avec un coefficient d'équation personnelle de l'auteur) de l'unique Concept, lequel est pour Hegel l'Absolu lui-même en sa rationalité. L'Étant parménidien, absolument immuable et compact, est devenu avec Hegel capable de différenciation interne,

de mouvement et de vie au-dedans de soi-même, jusqu'à l'expression humaine et discursive de soi-même. Pareillement, la substance spinoziste, unique mais se présentant à l'entendement humain sous une dualité d'attributs et suivant une multiplicité indéfinie de modes, attributs et modes dont la philosophie traite alors selon le canon de l'entendement rationnel, va être convertie par Hegel en totalité surmontant ce qui reste d'extériorité chez Spinoza entre la Substance et la pensée humaine de la Substance, la rigidité de l'entendement spinoziste et de son discours étant elle-même changée en la fluidité de l'auto-explicitation conceptuelle de la totalité, elle-même reconnue Concept.

Le Concept est donc l'Absolu en son unique unité concrète. Dans cette unité effective il y a de soi coïncidence gnoséologique entre le sujet intellectuel et l'objet de l'intellect, ainsi que coïncidence logique entre l'énergie ou la valeur de vérité et la teneur ou valeur de concept (au sens usuel du mot « concept ») de ce qui est. En proférant le Concept et chacun de ses moments pour autant qu'il est bien *moment du Concept*, la pensée engage le sujet en même temps qu'elle énonce l'objet, elle déclare une actualité de vérité en même temps qu'elle propose un état déterminé de la compréhension. La pensée spéculative, par opposition à la pensée théorique de l'entendement, qui suppose la double dissociation du sujet et de l'objet, de la représentation et du jugement, est avant tout le vécu, en acte de sa propre expression, de l'unité vivante de l'Absolu, quitte à ce que par après, la pensée se reprenne sur son vécu et son proféré dans un autocommentaire plus ou moins indispensable, mais déjà d'ordre « méta-spéculatif », acte d'une raison qui s'arrache à sa propre passion spéculative pour la reconsidérer et alors enseigner ce qu'elle est par devant sa reconsidération.

L'acte spéculatif lui-même, cependant, indépendamment de cet autocommentaire de la pensée qu'il faut ici laisser de côté, se distribue en moments. Moments en principe tous immanents les uns aux autres, tous intérieurs au Concept, mais aussi moments ordonnés, et que le discours humain est appelé à parcourir, moment par moment, dans un certain ordre pour lui au moins relativement naturel. Le Concept dans son intégralité est, ainsi que le dit Hegel ⁽¹⁾, la sphère de la totalité, comportant au-dedans d'elle pluralité de sphères ou de cercles plus particuliers, sphères ou cercles dont le rythme d'auto-explicitation dialectique répète à sa façon le rythme d'ensemble de l'explicitation de la totalité. Cercles ou sphères subordonnés présenteront donc, sous l'angle des fonctionnements logiques, des similitudes de structure entre elles, et avec le tout. Tel est le point dont il est possible de tirer parti mathématiquement lorsqu'on est en présence du discours hégélien et de son organisation systématique.

4.1.1. L'architecture quasi mathématique du Concept.

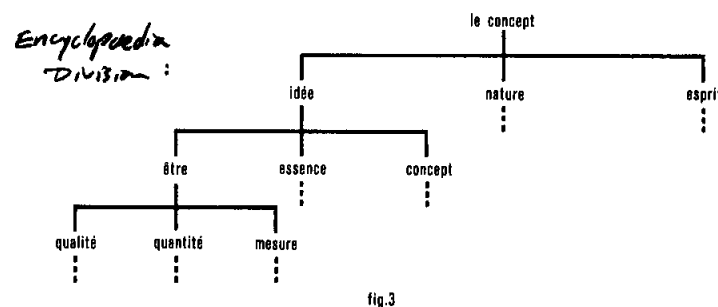
Il faut commencer par un schéma d'apparence très rudimentaire. On a déjà dit comment, en très gros est constitué le discours de l'enseignement hégélien. On peut y reconnaître tout d'abord un certain ensemble de nomina-

(1) E. § 15, N-P. 48, I. 17-25.

tions capitales, désignatives de ce que Hegel appelle tantôt « catégories », tantôt « moments », tantôt « déterminations du Concept ». C'est cet ensemble coordonné de nominations que la dialectique, automotion de l'intelligibilité spéculative, entend générer et enchaîner de façon régulière : le reste du discours est en somme de nature marginale, autocommentaire d'une pensée qui n'échappe pas au besoin de s'expliquer plus avant. Ces nominations se distribuent systématiquement par triades chez Hegel, qui ne manque pas de rappeler à leur occasion « la forme de la triplicité » déjà entr'aperçue par Kant et qui est d'une importance infinie ⁽²⁾.

Dans l'*Encyclopédie*, la toute première de ces triades, organisatrice de la sphère totale du Concept, est celle de l'Idée pure, thème de la Logique, de la Nature et de l'Esprit. Ensuite, dans la logique, par exemple, qui constitue l'une des trois premières sphères de la pensée spéculative, les nominations se distribuent d'abord en une triade principale : Etre, Essence, Concept, qui fournissent à Hegel l'intitulé de chacune des trois grandes parties de sa logique. Puis l'on voit émerger dans chacune de ces parties une nouvelle triade de nominations prépondérantes : qualité, quantité, mesure lorsque c'est de l'Etre qu'il s'agit ; fondement (*Grund*), phénomène, réalité lorsqu'il s'agit de l'Essence ; concept subjectif, objet, idée lorsque c'est du Concept que l'on a à traiter. Pareille réarticulation triadique des sphères subordonnées se répète un certain nombre de fois dans le système. Bien entendu elle ne va nulle part à l'infini, et nulle part non plus on ne voit envisager qu'elle puisse aller à l'infini.

Si l'on veut alors schématiser cela, on obtient tout naturellement une manière d'arbre triadique fini développé (inégalement d'ailleurs suivant les parties de l'œuvre) de niveau en niveau jusqu'à un certain niveau terminal. L'esquisse suivante suffit à donner l'idée du résultat (Fig. 3).



Le schéma ainsi obtenu fait penser à première vue à un simple arbre classificatoire. La réalité, cependant, oblige de dépasser ce point de vue trop sommaire.

Tout d'abord ce système de déterminations du Concept est parcouru dialectiquement par la pensée, non seulement à l'intérieur d'une sphère particulière, mais d'une sphère à l'autre avec des transitions régulières de sphère

(2) Par ex. : W.L. I, p. 337.

à sphère. Le parcours dialectique de la sphère de la qualité s'achève sur la transition à celle de la quantité ; celui de la sphère de la quantité sur la transition à celle de la mesure. Lorsque la dialectique a achevé le parcours de la sphère de la mesure, la sphère de l'être étant elle-même épuisée la transition s'opère à la sphère de l'essence, dont le parcours reprend à partir de la détermination initiale de la première des trois sphères conceptuellement les plus élémentaires de l'essence. Et ainsi de suite. La totalité du Concept est, ainsi que Hegel lui-même le dira, un « cercle de cercles » ⁽³⁾. Il faut tenir compte de la constitution conceptuelle qui permet la forme hégélienne du cheminement pensant à l'intérieur de l'ensemble du système.

En second lieu Hegel lui-même ne manque pas de déclarer qu'il y a des correspondances terme à terme et qui engagent les structures entre les éléments constitutifs de ces triades. De sphère à sphère il y a correspondance comme par principe entre les premières déterminations (celles du premier moment conceptuel) de l'une et de l'autre ; de même pour les secondes et les troisièmes ⁽⁴⁾. Des correspondances analogues peuvent aussi jouer entre éléments d'une triade subordonnée et éléments d'une triade supérieure ⁽⁵⁾. Ces correspondances sont en partie qualitatives, mais plus encore fonctionnelles, similitudes de condition conceptuelle et de comportement logique dans le développement dialectique. Leur caractère systématique impose fortement l'idée qu'elles ont elles-mêmes un principe structural.

L'interprétation la plus simple de ces faits systématiques consiste à admettre que l'on est en présence d'une certaine structure ternaire de la réalité conceptuelle — structure que, pour ne pas préjuger tout de suite de sa nature on se bornera pour le moment à désigner par la lettre S — se reproduisant de niveau en niveau tout en se trouvant à chaque niveau subordonné modifiée par les conditions de réalisation propres à chaque sphère particulière et que l'on peut pour le moment noter simplement sous forme de coefficient. Soit S (A, B, C) le modèle le plus élevé de S ; soient également a, b, c des coefficients caractéristiques respectivement de l'élément propre de la sphère A, de celui de la sphère B et enfin de celui de la sphère C ; le début du schéma classificatoire ternaire prend alors la physionomie suivante (Fig. 4) :

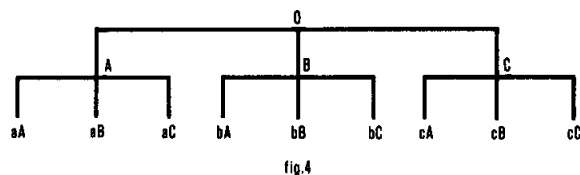


fig.4

(3) E. § 15, N-P. 48, l. 22-23.

(4) Par ex. : E. § 114, *Anm.*, N-P. 124, l. 29-36 : « Dans le développement de l'essence, puisque l'unique Concept est en toutes choses le substantiel, on trouve les mêmes déterminations que dans le développement de l'être, mais sous forme réfléchi. Ainsi au lieu de l'être et du néant interviennent à présent les formes du positif et du négatif, le premier correspondant d'abord, comme identité, à l'être sans opposition, le second développé (paraissant en lui-même) à titre de différence ; — ensuite le devenir en tant que fondement immédiat lui-même de l'être-là, lequel, en tant que réfléchi sur le fondement, est existence, etc. » Trad. Gandillac (avec quelques retouches), pp. 161-162.

(5) Par ex. : E. § 85, N-P. 105, l. 24-26 : « Les deuxième déterminations (dans chaque sphère ternaire) sont par contre, comme déterminations d'une sphère en sa différence, les définitions du fini ».

Si l'on désigne alors simplement par S (A, B, C) la sphère O, on peut désigner par les écritures a.S (A, B, C), b.S (A, B, C) et c.S (A, B, C) les trois sphères subordonnées A, B, C qui la constituent. Le procédé peut se répéter autant que besoin est de niveau en niveau de particularisation des sphères conceptuelles. Il n'en faut pas davantage pour que, considérant deux sphères quelconques indépendamment de leurs rapports d'englobement commun dans le système d'ensemble, on puisse parler, au sens vraiment mathématique, de correspondances homomorphiques entre elles.

Mais il y a, semble-t-il, davantage encore dans le système hégélien. Ce que l'on a symbolisé ci-dessus par des coefficients a, b, c, disant à chaque fois les conditions propres — « l'élément » ainsi que dit parfois Hegel — de la réalisation de la structure, peut à son tour être conçu comme fournissant, lui aussi, un modèle de la structure S. Deux choses au moins incitent à penser de la sorte. La première, déjà mentionnée, est la progression continue de la dialectique à travers tout l'ensemble des systèmes. Une fois achevée la dialectique de la sphère A, l'élément a, dont l'énergie dialectique propre ne se manifeste pas à l'intérieur de la sphère, provoque par son propre passage dialectique à b, la transition à la sphère B, à l'intérieur de laquelle reprend le rythme dialectique des transitions A → B → C. La seconde est la constatation qu'on peut faire que, dans la nomenclature des termes caractéristiques de certaines sphères il se produit des récurrences du même terme. C'est ainsi que, d'après l'*Encyclopédie*, les récurrences du terme « Etre » dans les sphères de la logique sont les suivantes (Fig. 5) :

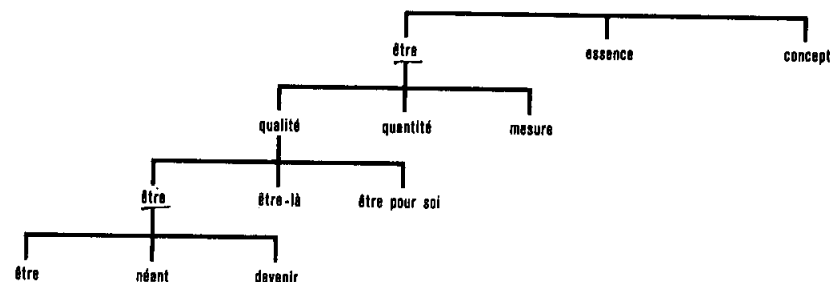


fig.5

Cette disposition donne à penser que certaines nominations désignent des termes qui se trouvent jouer le même rôle à des degrés successifs d'élaboration conceptuelle, tout comme, par exemple, dans un anneau-produit de deux anneaux ayant l'un et l'autre un élément-unité, il y a un élément qui à son tour est élément-unité.

On est ainsi amené à penser que la structure complexe du Concept tel qu'il s'expose en sa globalité dans l'*Encyclopédie* a quelque chose d'assez prochainement apparenté à ce genre de complexité que la mathématique actuelle caractérise comme celle d'une structure-produit d'un certain nombre de réalisations distinctes de la même structure fondamentale. Le schéma abstrait présenté un peu plus haut fait apparaître avec les termes aA, aB, aC,

$bA, \dots$, etc., de sa troisième ligne les éléments de la structure produite de $S(A, B, C)$ par cette autre réalisation $S(a, b, c)$ de la même structure dans les éléments a, b, c . Autrement dit, la structure totale du Concept tel que Hegel la présente est de façon plus ou moins approchante une structure n^e puissance de cette structure primordiale que Hegel évoque lorsqu'il parle de la forme de la triplicité. Structuralement parlant, le Concept se donne comme un objet quasi-mathématique.

Tout ceci, assurément, n'est réalisé qu'à l'état d'ébauche plus ou moins incertaine. Néanmoins les grands traits de l'organisation en système sont beaucoup plus proches que Hegel lui-même ne s'en doutait de ceux que comporte une entité mathématique. Même, les rapprochements sont si spécifiques, qu'il faut, à propos de la figuration qui vient d'être entrevue, entrer dans quelques explications complémentaires relatives aux similitudes structurales entre les sphères conceptuelles telles qu'elles se disposent concrètement au sein du système hégélien.

4.1.2. Les rapports de structure entre le Concept et ses sphères particulières.

Si l'on s'en tient strictement à l'idée que le Concept est la réalisation d'une structure unique, concevable comme structure-produit d'un certain nombre de réalisations d'une structure élémentaire S , on ne peut plus parler d'homomorphismes et, le cas échéant, d'isomorphismes entre les diverses « sphères » particulières du système si ce n'est à la condition de les prendre comme des réalisations extérieures les unes aux autres. Car, dans la globalité unique du système chaque sphère particulière assemble dans son organisation fonctionnelle propre des termes qui lui sont également propres, loin d'avoir en commun avec la structure globale les termes qui y jouent le rôle de constantes caractéristiques. L'organisation particulière de chaque sphère ne reproduit pas telle que l'organisation absolue de la totalité globale, mais elle en est une sorte de réplique relativisée, se répétant à propos d'un jeu de termes propres à cette sphère. Il faut donc s'occuper maintenant d'en venir à un concept mathématique correspondant de plus près que le concept simple d'homomorphisme au rapport qu'il peut bien y avoir entre sphères du Concept. On y tiendra compte à la fois de l'intériorité de toutes les sphères particulières à la globalité du système et de la relativisation que chaque sphère admet par rapport à l'absolu de la totalité conceptuelle prise dans son intégrité.

Remarquons tout d'abord qu'en fait la pensée pratique constamment la relativisation conceptuelle. C'est ainsi que la mathématique elle-même manie à maintes occasions l'algèbre booléenne d'un tout et de ses parties. Mais, dans la pratique, ce tout n'est jamais qu'une totalité particulière, raisonnablement homogène, et non pas la totalité absolument absolue vers laquelle se projetait la pensée de Parménide et continue de se projeter la pensée des métaphysiciens. Le terme maximal de l'algèbre booléenne sera tantôt ceci et tantôt cela, sans que pour autant l'on cesse d'utiliser les notations des termes caractéristiques de l'algèbre booléenne (le terme nul $\emptyset$ et le terme universel V),

ainsi que des opérations et relations qu'on y peut spécifier. L'utilisateur de l'algèbre ne se préoccupe pas alors de la façon dont l'algèbre ainsi relativisée peut être plongée dans ce que serait l'algèbre de la totalité absolue. Ce n'est là qu'un premier exemple, l'un des plus naturels, de relativisation. Celle-ci peut, en mathématique, être librement pratiquée de bien des manières. En vue de lui donner un statut plus précis par rapport à la prise en considération faite sans relativisation, on va prendre l'exemple simple (et dont l'intérêt présent est immédiat) de la structure produit de réalisations d'une structure donnée.

Soit donc l'anneau produit de deux anneaux booléens simples $B \{0, 1\}$. L'anneau booléen simple est caractérisé par les opérations d'addition et de multiplication dont les tables sont les suivantes (Fig. 6).

+	0	1
0	0	1
1	1	0

×	0	1
0	0	0
1	0	1

fig. 6

Ce produit sera un anneau lui aussi booléen, mais comportant 4 termes $(0, 0)$, $(0, 1)$, $(1, 0)$ et $(1, 1)$, et dont les tables d'addition et de multiplication seront les suivantes (Fig. 7) :

+	(0,0)	(0,1)	(1,0)	(1,1)
(0,0)	(0,0)	(0,1)	(1,0)	(1,1)
(0,1)	(0,1)	(0,0)	(1,1)	(1,0)
(1,0)	(1,0)	(1,1)	(0,0)	(0,1)
(1,1)	(1,1)	(1,0)	(0,1)	(0,0)

×	(0,0)	(0,1)	(1,0)	(1,1)
(0,0)	(0,0)	(0,0)	(0,0)	(0,0)
(0,1)	(0,0)	(0,1)	(0,0)	(0,1)
(1,0)	(0,0)	(0,0)	(1,0)	(1,0)
(1,1)	(0,0)	(0,1)	(1,0)	(1,1)

fig. 7

Dans ce second anneau ce sont les termes $(0, 0)$ et $(1, 1)$ qui jouent les rôles respectifs de terme nul et de terme unité. Si on les extrait de l'ensemble, ils reforment à eux deux un anneau booléen simple, dit sous-anneau de l'anneau présentement considéré.

Considérons maintenant un endomorphisme ou homomorphisme interne de cet anneau-produit. C'est une application de l'ensemble des éléments $(0, 0)$, $(0, 1)$, $(1, 0)$ et $(1, 1)$ dans lui-même qui préserve la structure dont cet ensemble est muni, dans le cas présent la structure d'anneau booléen. On réalise un tel endomorphisme par exemple en appliquant l'élément $(0, 1)$ sur l'élément $(0, 0)$ et l'élément $(1, 0)$ sur l'élément $(1, 1)$. Les éléments $(0, 0)$ et $(1, 1)$, éléments d'arrivée de l'application sont les éléments du sous-anneau considéré ci-dessus, de sorte que l'application considérée préserve bien la structure dont l'ensemble

Ring
produit

exclusion
des parties

π_1

des quatre éléments de départ de l'application est lui-même muni. Dans l'endomorphisme l'élément $(0, 1)$ est confondu fonctionnellement avec l'élément $(0, 0)$, élément nul de l'anneau ; de même l'élément $(1, 0)$ est confondu avec l'élément unité $(1, 1)$. L'endomorphisme détermine ainsi dans le cas présent deux classes d'équivalence entre les éléments de départ : la classe des éléments équivalents à l'élément d'arrivée $(0, 0)$ et la classe des éléments équivalents à l'élément d'arrivée $(1, 1)$.

Supposons maintenant qu'on choisisse à volonté l'un des deux éléments de la classe des éléments équivalents à $(0, 0)$, à savoir soit $(0, 0)$ lui-même soit $(0, 1)$ et de même à volonté l'un des deux éléments de la classe des éléments équivalents à $(1, 1)$: on aura ainsi un ensemble de deux éléments. Munissons cet ensemble d'une structure d'anneau booléen qui assigne la fonction d'élément nul à l'élément équivalent à $(0, 0)$ et la fonction d'élément unité à l'élément équivalent à $(1, 1)$. Cette structure est pour ainsi dire inscrite dans la structure caractérisée par l'endomorphisme lorsque l'on prend pour ensemble d'éléments munis de la structure en question l'ensemble des classes d'équivalence aux éléments d'arrivée plutôt que ces éléments eux-mêmes. On dira alors que l'ensemble des deux éléments ainsi choisis est muni d'une structure qui le fait *semblable* à l'anneau produit initial et que de l'un à l'autre des ensembles ainsi structurés il y a un *similimorphisme*.

Par exemple choisissons l'élément $(0, 0)$ dans la classe des éléments équivalents à $(0, 0)$ en vertu de l'endomorphisme déjà considéré ; choisissons de même l'élément $(1, 0)$ dans la classe des éléments équivalents à $(1, 1)$. La structure *semblable* à celle d'anneau booléen dont est muni l'ensemble des quatre éléments $(0, 0)$, $(0, 1)$, $(1, 0)$ et $(1, 1)$ est alors celle que caractérisent les tables suivantes pour l'addition et la multiplication (Fig. 8).

+	$(0, 0)$	$(1, 0)$
$(0, 0)$	$(0, 0)$	$(0, 0)$
$(1, 0)$	$(1, 0)$	$(0, 0)$

fig. 8

x	$(0, 0)$	$(1, 0)$
$(0, 0)$	$(0, 0)$	$(0, 0)$
$(1, 0)$	$(0, 0)$	$(1, 0)$

L'ensemble des deux termes ainsi choisi n'est pas un sous-anneau de l'anneau initial. Il se comporte néanmoins comme un anneau booléen en vertu de l'endomorphisme à présent considéré et des choix particuliers d'éléments représentants que permettent les classes d'équivalence définies par cet endomorphisme. On dira en particulier à présent que l'élément $(1, 0)$ est une *relativisation* (proprement dite) de l'élément unité.

Ce qu'on vient de considérer sur un cas particulier peut s'étendre de façon générale. Soit une structure S , A une certaine réalisation de S et ε un endomorphisme de A , dont l'ensemble des éléments d'arrivée est E . Cet endomorphisme détermine la partition des éléments de A en classes d'équivalence, à savoir celles des éléments équivalents respectivement aux éléments de E en vertu de ε . La structure S est préservée sur l'ensemble des éléments de E .

Si, dans ces conditions, on prend à volonté un élément de A représentant de chacune de ces classes d'équivalence et si l'on munit l'ensemble E' ainsi obtenu de la structure déduite par équivalence de la réalisation de S sur E , on dira qu'il y a un *similimorphisme* entre A et l'ensemble E' muni de cette structure. On dira aussi que les éléments de E' sont respectivement des *relativisations* des éléments de E auxquels ε les fait équivalents. Un similimorphisme peut donc être considéré comme l'association d'un endomorphisme et d'un système de relativisations particulières des éléments d'arrivée de l'endomorphisme. C'est une relation *intérieure* à la réalisation même d'une structure, faisant que la physionomie opératoire et fonctionnelle de la structure se retrouve au niveau de systèmes particuliers d'éléments sans que nécessairement il s'agisse là des réalisations dites (au sens mathématique de l'expression) les sous-structures de la réalisation considérée.

Montrons maintenant de façon plus concrète comment l'idée mathématique que l'on vient de proposer peut bien se retrouver dans les structures effectives du système hégélien. Il est possible de le faire en s'en tenant encore à des états fort sommaires et primitifs du développement du Concept.

Les trois moments de l'organisation la plus globale du Concept sont l'Idée, la Nature et l'Esprit. Ils fournissent une réalisation simple de la structure fondamentale S . Chacun de ces moments constitue une sphère particulière du Concept, sphère comportant à son tour trois moments principaux. Ces moments sont l'être, l'essence et le concept pour la sphère de l'Idée, la mécanique, la physique et l'organique pour la sphère de la Nature, enfin l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu pour la sphère de l'Esprit. Les neuf déterminations ainsi énumérées fournissent une nouvelle réalisation de la structure S , réalisation produite cette fois de deux réalisations simples. Le développement du Concept se poursuit ensuite plus avant dans le système hégélien. Mais on peut en ce moment s'en tenir à ces deux premiers stades.

En son second stade de développement le Concept est donc représenté par l'ensemble des neuf déterminations qui vont de l'être à l'esprit absolu. Admettons que les éléments caractéristiques de S — c'est-à-dire y jouant un rôle analogue à celui de l'élément nul ou de l'élément totalité dans le cas de l'anneau booléen — soient dans le cas présent les trois déterminations : « être », « physique », « esprit-absolu ». Du point de vue de la schématisation mathématique de la structure, on obtiendra un endomorphisme de cette réalisation de S en appliquant sur la détermination « être » les déterminations « mécanique » et « esprit subjectif », sur la détermination « physique » les déterminations « essence » et « esprit objectif », enfin sur la détermination « esprit absolu » les déterminations « concept » et « organique ». On définit ainsi les classes d'équivalence entre déterminations à raison de l'endomorphisme considéré. Le choix des trois déterminations « être », « essence », « concept », une dans chaque classe d'équivalence est constitutif de la première des trois sphères et de sa structure similimorphe à celle de l'ensemble global des neuf déterminations dans lesquelles se réalise S . De même pour les deux autres sphères. Dans de telles conditions les trois sphères obtenues peuvent elles-mêmes être considérées comme éléments d'un ensemble réalisant S de façon simple, l'une des réalisations simples de S dont le produit

avec une seconde (que la présentation du système ne met pas en évidence) donne l'ensemble des neuf déterminations présentement considérées. On retrouve ainsi avec ces trois sphères l'Idée, la Nature et l'Esprit, moments du Concept à son premier stade de développement. Quant à la seconde des réalisations simples de S dont le produit avec cette première donne le second stade du développement du Concept, elle se manifeste dans le choix des déterminations « être », « physique » et « esprit absolu » comme éléments caractéristiques de S dans le cas de la réalisation produite, ainsi que dans la spécification de l'endomorphisme envisagé.

Pareille façon de traiter de la structuration du Concept et des rapports auxquels cette structuration donne lieu a sans contredit quelque chose de lourdement pédant, alors que l'esprit perçoit directement les similitudes de structure qui existent de sphère à sphère. L'intérêt véritable de tout ceci est que l'on y fait percevoir la régularité mathématique des schématismes impliqués dans la systématisation hégélienne du Concept. De sphère en sphère le Concept se présente comme un développement régulier, à la fois hiérarchisé et en correspondance parallèle, de ses similitudismes. D'où, sous la variété des dialectiques particulières à chaque sphère, l'unité de rythme qui se maintient de sphère à sphère, permettant les correspondances systématiques et leurs réitérations de niveau à niveau. Sans s'en douter la pratique hégélienne a anticipé sur des types de structuration et de rapports dont les mathématiques n'ont appris qu'ensuite à faire l'étude distincte.

Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner outre mesure de trouver dans le système hégélien une constitution d'ensemble qui se laisse schématiser mathématiquement d'aussi près. Hegel a pensé l'organisation d'ensemble du Concept comme celle d'une analogie conceptuelle permanente entre le tout et chacune de ses parties, sphères ou cercles plus déterminés. Or, si l'on réanalyse d'un point de vue mathématique les rapports d'analogie dont la logique et la philosophie traditionnelle font état on retrouve comme immanents à ces rapports les schèmes mathématiques de l'homomorphisme. Si maintenant de l'analogie entre déterminations de l'intelligibilité logiquement extérieures l'une à l'autre on veut passer à une analogie entre le Concept et ses propres sphères, qui lui sont logiquement intérieures, on débouche tout naturellement sur ce que l'on a appelé à présent des similitudismes et sur le contexte mathématique de leur définition.

Il faut encore faire deux remarques.

La première est que, tout en ayant supposé que le système hégélien s'organisait quasi mathématiquement sur la base d'une certaine structure, on ne s'est pas encore expliqué, en dehors de son caractère ternaire manifeste, sur ce que cette structure prise en elle-même peut bien être mathématiquement. On va avoir à le faire dans la suite de ce chapitre. Mais il n'en était pas besoin pour faire apparaître ce qu'il y a de mathématique dans la forme organisatrice du système hégélien en sa globalité. Tout ce qui a été dit jusqu'à présent découle en effet de la simple supposition qu'il y a, au principe de toute cette organisation une certaine structure, déjà au sens où la mathématique actuelle parle de structure, et, avec celle-ci, des façons diverses qu'elle a de se réaliser ainsi que des rapports envisageables entre ces réalisations.

La seconde remarque est que, pour systématique qu'elle soit, et même si elle est bien schématisée dans sa constitution mathématique, cette organisation conceptuelle n'est pas encore un formalisme, pas même un formalisme à l'état appliqué et concrétisé par l'application qui en est faite. Avec le Concept et son développement effectif, la pensée est mise en présence de la totalité logiquement unique, totalité dont chaque moment vient, à sa place subordonnée, se poser lui aussi comme détermination unique de l'intelligibilité. Si cette détermination comporte elle-même structure et organisation interne, c'est en vertu d'un rapport à la totalité lui-même spécifié de façon unique qu'elle les comporte. A aucun moment la pensée ne passe de son identification spéculative au Concept à la perspective d'un régime logique applicable a priori à n'importe quoi de concevable, à un objet de pensée quelconque. C'est ce passage qui est essentiel à la constitution d'un formalisme logique proprement dit. Auparavant les déterminations logiques, fussent-elles déjà mathématisables ou mathématisées, ne se présentent qu'au niveau du schématisme, même si, comme c'est le cas avec les schématismes hégéliens du Concept, on peut envisager de passer de là au formalisme proprement dit. On fera dans ce qui suit ce passage au formalisme à partir des enseignements du schématisme hégélien. Ce passage n'est pas difficile à faire, préparé comme il l'est par l'idée des similitudes de structure entre tout et parties du Concept. Il suffit en effet de penser de façon abstraite la structure qui se retrouve la même à travers toutes ces similitudes et de la prendre alors comme régulatrice logique de la pensée conceptuelle quelle qu'elle soit et quel que soit son objet.

4.2. La structure hégélienne de la sphère logique élémentaire.

La question du terme nul.

Ce qu'on vient de dire du Concept et de sa relation de similitudisme à ses diverses sphères particulières implique qu'il est possible de retrouver en chacune de celles-ci la spécificité structurale qui se tient au principe de tout le déploiement de la pensée hégélienne et qui, bien identifiée mathématiquement, peut servir de base à la constitution d'un système formalisé de la logique mathématique analogue à celui de la logique classique. Cependant le choix de la sphère particulière à étudier en vue de dégager cette spécificité logico-mathématique n'est pas complètement indifférent. Suivant les sujets abordés divers contenus conceptuels se trouvent mêlés aux déterminations de la fonctionnalité logique proprement dite, rendant celle-ci plus ou moins aisément discernable. D'autre part il est avantageux de s'adresser à l'un des enseignements de la pensée hégélienne où la comparaison peut se faire de la façon la plus directe avec la logique classique et son propre cas. Pour cette double raison il est tout indiqué de prendre pour base de l'étude ce segment de la logique hégélienne du Concept où, sous la rubrique du « concept subjectif », Hegel traite des matières qui correspondent à celles dont la logique tradition-

nelle a fait profession de s'occuper : le concept, le jugement, le sylogisme ⁽⁶⁾. Les trois moments de la théorie hégélienne du concept subjectif correspondent directement aux trois parties de la division scolaire de la logique considérant d'abord l'unité conceptuelle, en second lieu la dualité des termes dans le jugement et enfin les triades notionnelles et propositionnelles du syllogisme. Il suffira à présent de s'en tenir au premier de ces trois moments hégéliens, celui du concept comme tel.

L'idée que Hegel met en avant est alors tout à fait nette : tandis que le concept demeure pour la logique classique tel une unité simple et inorganique de l'intelligibilité, il est toujours pour la logique hégélienne à tout le moins cette unité complexe et organisée de trois moments qui lui confèrent une structure interne : le moment du concept universel, celui du concept particulier et celui du concept singulier. Ces trois moments sont absolument immanents les uns aux autres dans l'unité indéchirable du concept ⁽⁷⁾. Mais si l'idée est nette, elle demande à être examinée et discutée de près avant de pouvoir être assimilée du point de vue présent et traduite en pensée d'une structure mathématique susceptible de fournir la base d'un véritable formalisme logique. Ce sont cet examen et cette discussion qu'il faut entreprendre maintenant en les conduisant jusqu'à la proposition explicite du formalisme, ainsi situé par rapport à ce que la pensée de Hegel lui-même avait en vue.

4.2.1. Originalité logique de la théorie hégélienne des moments du concept.

La logique classique a admis, elle aussi, que l'unité du concept peut comporter quelques complexité et organisation interne. La compréhension d'un concept, enseigne-t-elle, se laisse analyser en un certain nombre de notes simples dont la réunion est caractéristique de l'intelligibilité comprise. D'autre part les concepts de réalités conceptuellement bien définies sont décomposables en un couple de concepts, celui du genre de la chose définie et celui de la différence spécifique. L'une et l'autre de ces complexions conceptuelles restent cependant en deçà de cette spécificité logique que Hegel a reconnue avec les moments du concept.

Telle que l'étude de la compréhension d'un concept l'entreprend, l'analyse des notes appartient à ce côté de la logique courante que Hegel dit être une sorte d'histoire naturelle ⁽⁸⁾. Elle est fonction de la donnée des teneurs particulières de l'intelligibilité dont le Concept est alors comme l'unité contenante. Elle consiste à imaginer chacune de ces notes isolément des autres, comme une unité conceptuelle simple, facteur premier de la compréhension proposée. Les algorithmes de la représentation leibnizienne des notes conceptuelles et de leur composition génératrice des concepts usuels sont tout à fait probants à cet égard : l'analyse ne fait que ramener l'apparement complexe à des

(6) E. § 162, *Anm.*, N-P. 151, I. 20-21.

(7) E. § 164, N-P. 153, I. 15-23.

(8) E. § 162, *Anm.*, N-P. 159, I. 17-20.

Encyclopædia

unités notionnelles simples, atomes de compréhension, sans plus de structure logique interne que l'Un conceptuellement absolu et indifférencié de Parménide ⁽⁹⁾. La complexion du concept complexe n'est autre que celle du simplexe mathématique, à la description de laquelle suffit le formalisme de la logique booléenne des classes. Or c'est très précisément ce régime de l'analyse logique courante que Hegel entend dépasser et dépasse en effet avec sa doctrine des moments du concept comme tel : la complexité fonctionnelle du concept ne tient pas à la matérialité des compréhensions dont il est l'unité, mais bien à son être logique de concept et on le retrouve en tout concept véritable.

L'analyse de la compréhension définie en genre et différence spécifique est d'une autre sorte. Elle porte en elle le schématisme, que la mathématique connaît bien, des relations classificatoires et des partitions d'une « étendue » générique — classes, ensemble ... etc. — A la virtualité de ce schématisme, la constitution de la définition adjoint l'idée de ce « moment de la réalité » qu'est sa différence spécifique. Mais dans la logique classique le statut de ce moment n'est compris que de façon assez insatisfaisante. Les différences seront posées par la logique elle-même comme conceptuellement extérieures au genre : elles auront à être saisies et comprises intellectuellement hors de la compréhension du genre. Les conséquences de cette façon de concevoir les choses sont importantes.

En premier lieu la compréhension de la totalité, qui enveloppe au-dedans de soi toute aperception possible de différence, ne peut être assimilée à la conception d'un genre ⁽¹⁰⁾. Et ultérieurement il faut reconnaître l'ouverture d'un hiatus indéfini entre l'absolu de la compréhension et le système conceptuel des genres et des classifications praticables. Pareil hiatus laisse ce système comme flottant dans la compréhension ou, à l'inverse, la compréhension comme incertaine à partir de lui. Attachée à lui, l'intelligence y trouve sa réalisation comme à l'état local. A la rive extrême de ce qui peut se rassembler ainsi, l'intervalle incertain du transcendantal commence, d'où émergent sans règle les aperceptions de genres nouveaux ou de différences inédites et où peuvent se déployer indéfiniment les thématizations de la pensée réfléchissante.

La mathématique usuelle, en cette situation, se tire d'affaire de façon expéditive : prenant la partition classifiante comme un résultat que peut être pensée pour lui-même, elle place dans un moment d'intelligence en effet extérieur la perception de la spécificité selon laquelle se caractérise la relation d'équivalence et se déterminent les diverses classes d'équivalence qui forment

(9) On peut ajouter que cette analyse de la compréhension des concepts en reste en fait au stade du programme. C'est en tant que programme qu'elle inspire l'idée leibnizienne de la caractéristique universelle, que Hegel critique sobrement mais efficacement dans l'*Encyclopédie* (§ 457, *Anm.*, N-P. 371, I. 12-17 et 372, I. 29-40). En fait une logique analytique de la compréhension n'est constituable que de façon superficielle et insatisfaisante au regard des compréhensions dont il faudrait prendre possession.

(10) Ceci est déjà connu d'Aristote, qui déclare très explicitement à plusieurs reprises (p. ex. : *Métaphysiques* Z. Chap. 16, 1040b, 18 ; *Seconds Analytiques* L. II, Chap. 7, 92b, 13) que le terme « étant » n'est pas et ne peut pas être le concept d'un genre. Aristote ébauche déjà également (*Métaphysiques* K. Chap. 1 ; 1059b, 31-34) le raisonnement qui argue de l'extériorité de la différence par rapport au genre. La doctrine scolastique du caractère transcendantal du terme « étant » ainsi que de ces notions qui, disant les affections de l'étant en tant qu'étant lui sont « convertibles » (unité, vérité, bonté ...) trouve là ses origines.

la partition. Une fois le résultat notionnel dûment acquis la pensée mathématicienne poursuit le travail qu'elle a en vue, laissant au philosophe la préoccupation du transcendantal — aussi longtemps du moins que les faits de raisonnement ne viennent pas lui rappeler que, sur de pareilles bases, il y a des modes de clôture de la pensée qui ne sont pas acceptables.

Ce que Hegel, cependant, a cherché, c'est le concept ayant ses différences conceptuellement au-dedans de lui-même et non plus au-dehors comme cela apparaît avec les théories classiques de la définition, réduisant celle-ci à la combinaison de deux moments notionnels par principe extérieurs l'un à l'autre. Un tel concept, Hegel l'a cherché avec la certitude qu'il devait exister, puisque la compréhension de la totalité, Concept par excellence, ne peut se différencier conceptuellement qu'en vertu de quelque principe qui lui soit intérieur. La théorie des moments du Concept qu'il enseigne dans sa logique assume l'idée qui s'explique à présent de la différence intelligible intérieure à cela même qu'elle différencie : c'est ainsi que l'universel — le genre hégélien — doit être compris en son actualité concrète de moment de la raison comme concept s'autodifférenciant et passant de lui-même, en vertu de cette autodifférenciation au moment de la particularité. Du même coup Hegel a pensé dissoudre l'opposition classique entre la forme définissable et univoque de l'intelligibilité et sa forme « transcendantale », réunifiant l'une et l'autre dans le développement véritablement rationnel du Concept. On verra plus loin comment l'idée que Hegel a eue de la différenciation interne du Concept prend corps dans un schématisme défini essentiel à la logique hégélienne.

Une fois ainsi marquée l'originalité, par rapport à la logique classique, de l'idée hégélienne d'une structure interne du concept, il va falloir tirer de l'enseignement hégélien quelque chose de mathématiquement exploitable sans pour autant cesser d'avoir une signification véritablement logique. Ceci ne va pas sans difficultés, qui tiennent à la pensée de Hegel lui-même. Ce que l'on proposera ici est en soi de nature assez simple. Mais pour arriver à l'exposer de façon suffisamment convaincante il faut prendre quelque détour et surtout rediscuter un point capital du système logique hégélien : l'usage qui y est fait du terme « *Nichts* », qu'il faut bien traduire par notre mot « néant », mais dont le paradoxe est qu'il emporte avec lui la compréhension de bien autre chose encore que du pur et simple néant au sens du commun de la pensée non prévenue et ne cherchant pas à charger le mot d'intentions philosophiques réfléchies et particulières.

4.2.2. Le terme conceptuellement vide, moment logique de tout concept.

Il n'est pas inutile, pour en venir à ce que l'on a présentement en vue, de faire retour au cas le plus primitif de saisie raisonnée du Concept et d'enseignement systématique à son propos, à savoir le cas de Parménide. Parménide veut enseigner à la pensée humaine la compréhension absolument compacte

et indifférenciée, sans nulle organicité conceptuelle interne, logiquement simple. Mais pour en discourir il a été obligé d'adjoindre au *concept* de l'Êtant, concept qui désigne positivement ce dont il y a compréhension, cette autre terminaison conceptuelle (on dit le plus souvent cet autre concept) qu'est le terme « Néant » ou « Non-étant ». Au premier concept dont toute la pensée marque avec beaucoup de force la vocation à se poser en unité de quelque mathématique, s'adjoint ce « second » concept valant comme le zéro, le terme nul de la mathématique alors en vue. Il n'en faut pas plus pour avoir la première base d'un formalisme logique.

Or, pour des raisons que l'on va avoir à discuter, le terme faisant fonction de terme nul est absent de la doctrine du Concept telle que Hegel la formule. En lui-même le Concept se donne comme totalité et unité. Les deux autres moments, qui sont moments internes et réels de l'unité, peuvent se voir attribuer des dénominations spécifiques les faisant disponibles à la considération mathématique. Mais pour qu'une mathématique logiquement exploitable de l'unité et de ses moments internes puisse avoir lieu, il semble indispensable que la pensée s'adjoigne cette terminaison conceptuelle vide qui désigne le « néant abstrait » (*abstrakte Nichts*), ainsi que le dit Hegel ⁽¹¹⁾, jouant fonctionnellement le rôle du zéro. Les besoins de la pensée sont pratiquement les mêmes qu'il s'agisse du Concept en sa simplicité compacte ou du Concept pris comme unité comportant déjà quelque organisation interne.

C'est cette adjonction d'un terme nul, semblable à celle que Parménide accepta en vue de raisonner sur la totalité unique, que, contre Hegel (il ne faut pas s'en cacher) l'on va postuler ici pour libérer la puissance de formulation mathématique que l'enseignement hégélien contient en lui, mais comme à l'état paralysé. On considérera le terme nul comme étant lui aussi, à sa façon, moment et terminaison du Concept, en acceptant de tirer pour la logique et pour l'ensemble de la pensée les conséquences de cette décision intellectuelle. Mais une telle décision ne saurait être légitimement prise sans que l'on ait examiné les raisons qui ont conduit Hegel à exclure de sa logique cette terminaison vide du Concept : il y va de la compréhension non seulement de Hegel lui-même, mais encore du présent essai de présentation mathématisée.

Une première raison est probablement d'ordre technique. En dehors des opérateurs de modalité, lesquels ne sont pas en question à présent, la langue usuelle ne connaît qu'un seul opérateur logique qui, étant appliqué soit à un énoncé propositionnel, soit à un terme conceptuel pris isolément, conduise à un résultat autre : la négation. Avec des ressources opératoires aussi restreintes, il n'y a pas moyen de formuler distinctement le système de rapports conceptuels que Hegel a en vue.

Avec l'algèbre booléenne des termes, on peut bien, en effet, un terme quelconque A étant proposé, concevoir et noter son complémentaire A'. Les deux termes forment une paire opposée par négation à l'intérieur du tout V que leur réunion constitue. Et l'on peut, si l'on veut, déjà parler à ce propos

(11) W.L. I, p. 35. L'expression « *abstrakte Nichts* » est alors prise dans un sens qu'il faut différencier, semble-t-il, de celui que Hegel lui donne quand il lui fait signifier le *Nichts* tout premier moment, avec l'être, du Concept (p. ex. : E § 91, N-P. 112, I. 6).

d'une certaine « contradiction » — celle des deux termes A et A' — intérieure à V ⁽¹²⁾. Mais à moins que A ne soit lui-même le terme vide $\emptyset$, le rapport de V à A n'est pas celui d'une négation. C'est un rapport que la logique classique des termes laisse indéterminé quant à spécification fonctionnelle. Si, de façon générale, on pose qu'en vertu même de sa nature de concept il appartient à n'importe quel concept A de comporter en dedans de lui-même un certain moment conceptuel $\varphi(A)$ ordinairement distinct du terme nul alors l'opération de passage de A à $\varphi(A)$ ne sera pas la négation, quoiqu'elle puisse fort bien être conçue et maniée par une pensée de logicien.

Hegel, cependant, essaie de constituer sa logique comme si une seule conception, laissée à une certaine ambivalence, et du coup une seule appellation, pouvaient suffire aux deux cas, celui de la négation opposant le terme A et son contradictoire A', et celui du rapport ignoré de la logique classique entre A et son moment interne $\varphi(A)$. Il pense la dualité entre le tout conceptuel et ce moment interne comme une première dualité, celle de la négation-différence, germe de la seconde dualité, celle de la négation-contradiction opposant à l'intérieur du tout le moment différencié et celui qui lui est contraire en vertu du « développement de la négation ». Ainsi la négation et la négativité de principe apparaissent-elles intériorisées à la substance même du concept. Au moment donc où c'est de l'Absolu qu'il s'agit, Hegel rabat à l'intérieur de celui-ci l'opposition conceptuelle classique entre cet Absolu lui-même et sa négation, le Néant, ce Néant étant alors fait moment conceptuel intérieur et spécifique de l'Absolu. Le mot « néant » (*Nichts*) cesse alors d'avoir la signification qu'il a usuellement pour la pensée habituée aux modes classiques de concevoir. Il ne désigne plus, du moins au premier chef et exclusivement, le « néant abstrait », le « rien en et pour soi », mais d'abord un certain quelque chose qui est intérieur à ce que la pensée conçoit comme le tout et qui y apparaît tout à la fois comme principe et fait de négation intérieure — ainsi l'énergie de la liberté s'exerce comme négativité. C'est sur ce modèle fonctionnellement ambigu que Hegel conçoit le concept lui-même et son économie spécifique. Du même coup le terme nul proprement dit, pris pour symbole de la contradiction extérieure, est éliminé de la logique hégélienne et se trouve renvoyé à la logique de l'entendement. En réalité c'est là un détournement du sens des mots « néant » et « négation ».

2. Une seconde raison tient, semble-t-il, à la nature même du rapport de la pensée humaine à l'Absolu, avec les conséquences qui s'en suivent sur le plan de la constitution intellectuelle du Concept. Face à ce que l'actualité de sa compréhension lui propose concrètement (et à quoi Parménide fait correspondre spontanément le concept de l'Etant) l'intelligence a le sentiment

(12) On peut noter à ce propos que la différence entre l'intersection de deux termes opposés contradictoirement et leur réunion, ou encore entre la conjonction et la disjonction (non exclusive) de deux énoncés, différence parfaitement tirée au clair avec les formalisations modernes de la logique classique, n'est pas encore nettement perçue par l'enseignement de cette logique classique au temps de Hegel. C'est le sentiment de la conjonction des énoncés contradictoires qui prévaut, de sorte que l'on admet couramment que le « résultat » de l'opposition contradictoire est vide et néant, ce contre quoi l'enseignement hégélien de la dialectique s'insurge. Mais de soi et si l'on ne précise pas l'opération associant ces termes contradictoirement opposés, le résultat de leur opposition n'est pas plus vide et néant que totalité et plénitude. De même l'opposition contradictoire de deux énoncés peut donner lieu aussi bien à la vérité de leur association par disjonction non exclusive (tiers exclu) qu'à la fausseté de leur association par conjonction (principe de non-contradiction).

qu'il y a un au-delà de cette proposition immédiate de la réalité, au-delà supérieur à l'être même, échappant aux prises de la connaissance habituelle, « néant » puisqu'il faut nier de cet au-delà qu'il appartienne à la sphère naturelle de cette compréhension et qu'au surplus cela, quel qu'il soit, principe premier, essence ultime, Dieu, se dérobe aux prises naturelles de la connaissance et ne montre rien de soi ⁽¹³⁾. Dans la perspective même de ce rapport de la pensée à l'Absolu le terme « néant » de la tradition se charge d'intentions significatives bien autres encore que celles de la désignation de l'absence absolue de réalité. La fortune du terme « *Nichts* » pour désigner l'objet et la chose éprouvés dans la vie mystique sera grande dans le langage des spirituels allemands, qui évoque tout naturellement avec lui le caractère paradoxal de ce qui d'une part est affirmé comme ce qu'il y a de plus haut pour l'esprit et d'autre part laisse celui-ci dans le vide ou l'abîme gnoséologique le plus complet. De façon plus prochainement philosophique, la conception kantienne de la liberté, se situant elle-même par-delà toute l'actualité des phénomènes au niveau de la chose en soi, prépare cette entrée en scène philosophique du « Néant » comme moment du Concept à la fois élément de son développement dialectique et responsable de tout celui-ci ⁽¹⁴⁾.

En faisant cependant du Néant non seulement une terminaison logique du système conceptuel mais un moment intrinsèque du Concept et de son effectivité positive Hegel accepte de confondre philosophiquement deux fonctions du mot qu'il semble nécessaire de distinguer au moment où il faut fonder une logique et s'expliquer sur la nature du terme vide assumé à cet effet.

Dans l'ordre logique le mot « néant » peut servir à désigner le terme vide, tout aussi bien que le mot « zéro » ou l'expression « ensemble vide » en mathématiques. Seulement le « vide » dont il est question n'est pas absolument quelconque. Il est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, vide conceptuel, point vide seulement gnoséologique où le mot « néant » devient désignatif de quelque chose que l'intelligence vise comme quelque chose de positif et d'effectif tout en l'éprouvant et le disant évanescer à la connaissance. Ce vide conceptuel n'est d'ailleurs pas forcément le « néant absolu » du vide ontologique puisque le terme conceptuel vide peut être relativisé et, tout en exerçant à ce moment la fonction logique de terme vide, faire convention de cela qui demeure en dehors de toute la conceptualisation effectuée et mise en œuvre dans la pensée telle qu'on s'accorde alors à la développer. Le terme vide, le mot « néant », si l'on se sert de lui pour faire l'appellation de ce terme, sont alors comme le masque logique de ce dont les déterminités demeurent exclues du discours.

Il faut donc, si l'on veut pouvoir contrôler l'ambiguïté fonctionnelle que la négation comporte dans le système hégélien, rétablir la valeur spécifiquement conceptuelle de ce que Hegel appelle le « zéro abstrait » en le renvoyant à la sphère des représentations et de l'entendement « vide de Concept ». Pour

(13) Platon dit déjà du Bien qu'il est *epekeina tês ousias* (*République*, VI, 509b). Les néoplatoniciens parleront de ce Néant qui est supérieur à l'Etant : *to hyper to on mê on* (Porphyre *Seni*, 26 Ed. B. Mommsen, 1907, pp. 11, 10-13).

(14) Le « *Nichts* » du début de la Doctrine de l'Être de Hegel est, on l'a déjà noté, identifié dans sa forme la plus haute à la liberté comme « négativité » constituée en principe de la vie immanente du Concept (E. § 87, N-P. 107, l. 41-108, 3).

la pensée humaine, le terme conceptuellement vide est un élément indispensable de la proposition rationnelle du Concept ainsi que de la caractérisation distincte et régulière des opérations logiques. Et, au sens même où Hegel parle du Concept, c'est en vérité le moment du Concept caractéristique de l'entrée en scène de la puissance de la raison. Seulement Hegel, quant à lui, était porté par toute sa philosophie à méconnaître l'appartenance à la raison de ce moment du Concept et à prétendre le confiner à l'entendement et à sa logique.

3. Une troisième raison se laisse saisir dans les explications que Hegel donne au sujet de la transition réciproque de l'Être en Néant et du Néant en Être. Il s'agit de cette sorte d'involution paradoxale des termes qu'Aristote reconnaît déjà mais sur laquelle il s'explique encore assez peu : l'être, lorsqu'on cherche à le saisir en lui-même et comme tel, semble s'évanouir pour la pensée et n'être absolument plus rien. D'autre part, au Néant lui-même nous reconnaissons l'être, ne serait-ce que pour dire qu'il *est* Néant. Ces faits de pensée sont indéniables, mais ils demandent à être examinés de plus près et chacun pour soi.

L'évanouissement de l'être en néant est évoqué par Aristote dans un passage assez laconique du *Traité de l'Interprétation* :

« Dits pour eux-mêmes, les verbes sont des noms et signifient quelque chose (car celui qui parle fixe sa pensée et celui qui l'écoute reste en repos sur le terme). Mais ils ne signifient pas alors si ce qui est nommé a lieu ou non. Car même les locutions « être » ou « ne pas être » ne sont pas un signe de la réalité dont la pensée doit traiter, et pas davantage le mot « étant » si on le dit pour lui-même et comme tout nu. Car l'être n'est lui-même rien, mais il adjoint aux choses dites la signification d'une certaine synthèse qu'on ne saurait appréhender intellectuellement sans les choses ainsi composées » (15).

Ce qu'Aristote veut dire s'éclaire lorsqu'on rapproche ce passage de ce qu'il dit ailleurs au sujet de l'être. Les verbes courants — manger, courir, par exemple — signifient chacun une action particulière et gardent s'ils sont pris isolément leur fonction de dénomination de cette action. Le cas du verbe « être » est autre : il ne dénomme aucune particularité de l'agir et demeure ainsi dépourvu de valeur propre de dénomination. A vouloir lui en trouver une analogue à celle de n'importe quel verbe courant, la pensée ne peut être conduite qu'au vide et à l'inanité.

- II Il faut cependant préciser. On doit distinguer deux façons de penser l'être en faisant jouer au verbe le rôle d'une dénomination. La première consiste à faire un usage direct du concept ou du mot, en dénommant être ou étant ce que l'on se trouve appréhender et à quoi, d'une manière ou d'une autre, on reconnaît quelque réalité. C'est en poussant à l'extrême la pensée qui fait usage direct du concept que Parménide fait du mot « étant » l'appellation capitale et concrète de la totalité, son nom propre en quelque sorte. La seconde façon de penser l'être est, par rapport à cette première, acte de pensée réfléchissante. La pensée de l'être se cherche alors elle-même en revenant sur la compréhension directe, sur sa constitution conceptuelle et sur les termes qui en font l'expression, confrontant alors les emplois particuliers de l'appellation

(15) Chap. 3, 16b, cf 19-25.

« être » et se demandant alors ce qu'elle peut bien saisir et signifier au juste avec ce terme. Il s'agit alors de savoir ce qu'est l'être *comme tel*, l'étant *en tant qu'étant*, ainsi que dit Aristote. C'est en se plaçant au point de vue des préoccupations de cette pensée réfléchissante, seconde par rapport à celle de l'usage direct, qu'est fait l'exposé concernant le pouvoir signifiant du verbe être dans le *Traité de l'Interprétation*.

Il apparaît alors que ni le mot « être » ni le mot plus concret « étant » ne dénomment la richesse de l'être dans sa spécificité intrinsèque, puisque celle-ci demande à être décrite au moyen de vocables particuliers et puisque l'on doit finalement considérer le terme « être » comme ne faisant lui-même dénomination d'aucun genre. La réflexion conduit ainsi à faire une dissociation de fonctions dans la portée brute de l'appellation utilisée par la pensée directe. Toute la richesse concrète de l'être dont le langage prend possession en la détaillant doit être considérée comme une sorte de présupposé préalable à la fonction signifiante propre et spécifique du mot « être ». Il faut distinguer dans la réflexion l'*ousia* — le mot signifie ici la richesse, la consistance concrète et effective de l'être — de ce que le terme « être », pris comme tel, a pour fonction propre et spécifique de signifier (16). La thèse aristotélicienne est alors que le mot « être », de lui-même, ne signifie rien de ce que peut bien être en elle-même cette richesse et consistance de l'être.

Il faut préciser derechef. La signification du mot « être » ne peut être caractérisée de façon simple pour la pensée qui s'attache à penser l'être de façon réfléchissante. Il faut alors envisager d'une part ce qu'on appellera ici la signification *formelle* du terme et d'autre part ce qu'on appellera la signification *virtuelle* de celui-ci.

Par *signification formelle* on entendra ce dont, comme tel et distinctement de tout autre, le terme être fait l'évocation à la pensée : cette signification formelle pourra se caractériser de façon négative en excluant toute signification de détermination ou de contenu particuliers de réalité ; elle pourra aussi se caractériser de façon positive, ainsi qu'Aristote le fait déjà en évoquant cette synthèse dont le mot « être » adjoint la signification à celle des choses composées dont l'aperception intellectuelle est présupposée, et — s'il y a lieu — autrement encore qu'Aristote ne le fait dans son *Traité de l'Interprétation*.

Par *signification virtuelle* du terme « être » on entendra ce contenu, cet étoffement de l'appréhension intellectuelle dont le terme « être » sert à faire quelque appellation conjointement à la proposition de sa signification propre et formelle. C'est ainsi que pour la pensée ordinaire le mot « être » signifie virtuellement « quelque chose », c'est-à-dire qu'il peut être fait appellation vague de n'importe quoi. Et rien ne vient empêcher qu'on lui fasse signifier de la sorte la totalité de cette réalité dont pour autant il ne dit aucunement en quoi elle consiste.

(16) *Métaphysiques*, B, Chap. 4, 1001b, cf 7-8 et toute la fin du chapitre. Dans le passage que l'on cite ici, le mot « *ousia* », dont Aristote se sert pour différencier par opposition la signification propre du mot « être », n'est pas à entendre comme signifiant la substance ou même l'essence, mais avant cela même, en reprenant un sens plus primitif du mot grec, toute la richesse effective et actuelle du réel que recouvre l'appellation qu'on en fait au moyen du mot « être ». C'est de cela, la *consistance* de l'être, que la réflexion oblige de distinguer ce que le mot être signifie en propre, de façon expresse et spécifique.

C'est alors en conjoignant la signification formelle et la signification virtuelle du terme « être » que la pensée réfléchissante peut retrouver la puissance signifiante concrète mais encore confuse de l'usage direct du terme. On peut dire en un sens que le progrès de la compréhension philosophique qui s'est effectué de Parménide à Platon et à Aristote a consisté à laisser se produire après Parménide l'acte de la pensée réfléchissante sur la première compréhension rationnelle de l'être et sur le brut de sa signification, et à faire alors l'analyse des moments de signification tout d'abord confondus en tirant les conséquences philosophiques de cette analyse : de ce point de vue les résultats essentiels pour la pensée ancienne sont acquis, non sans peine, avec les assises les plus fondamentales de la métaphysique d'Aristote.

Il semble bien, maintenant, qu'au moment où, dans sa logique, Hegel décrit la transition de l'Être en Néant, ce soit le fait intellectuel déjà reconnu par Aristote dans le *Traité de l'Interprétation* qui réapparaît à l'horizon de la réflexion sur l'être et qui commande l'essentiel de l'exposé hégélien :

« Être, Être pur — sans nulle détermination ultérieure. Dans son immédiateté indéterminée il n'est qu'égal à soi-même, point inégal par rapport aux autres, n'a point de différenciation au-dedans de soi ni non plus vis-à-vis de l'extérieur. Il ne serait point maintenu dans sa pureté si quelque détermination ou contenu intervenaient qui fussent distincts en lui ou par quoi il serait posé comme distincts d'un autre. Il est la pure indétermination et la pure vacuité. Il n'y a rien à y saisir intuitivement, si même on peut parler ici d'intuition ; ou plutôt il n'est que cet acte vide et pur de l'intuition même. Il n'y a pas davantage à penser quoi que ce soit en lui, ou plutôt il n'est également que cet acte vide de penser. L'Être, l'immédiat indéterminé est en fait *Néant*, et rien de plus ni de moins que Néant »⁽¹⁷⁾.

La conception de l'être pur, c'est-à-dire ne faisant encore l'explicitation d'aucune détermination ni particularité de sa propre consistance, tombe, lorsqu'elle se cherche elle-même, sur le vide de contenu spécifique et sur la suppression de tout ce qui pourrait être distinctement signifiable. Jusque-là il y a coïncidence entre Hegel et Aristote.

Hegel, cependant, entend aller plus loin. Sa thèse est que, puisque la compréhension de l'être pur est aussi vide de contenu déterminé que l'est l'appréhension du néant, la différence entre les deux termes conceptuels se réduit à une pure opinion (*Meinung*) subjective⁽¹⁸⁾. C'est ce qui permet et qui justifie à ses yeux la transition dialectique et objective de l'Être en Néant. Il s'ensuit que pour la raison spéculative l'opposition conceptuelle entre le terme nul et le terme évocateur de la réalité ainsi que de tout son étoffement effectif tombe et se résout en une identification vivante, génératrice de résultats conceptuels ultérieurs. Ce que Hegel dit ainsi n'est sans doute pas aussi scandaleux que cela peut apparaître à première vue à l'entendement. En ce qui

(17) W.L. I, pp. 66-67. On passe ici sur les analyses que demanderait l'élucidation de la transition qui s'est faite du terme *participe* (« étant ») utilisé par la philosophie ancienne (et encore l'anglais) du terme à l'*infinitif* utilisé par Hegel, conforme en cela à une tendance assez commune de l'ontologie postérieure à l'époque médiévale.
(18) W.L. I, p. 78 ; E. § 87, *Anm.*, 1, N-P. 107, l. 26-27. Cf. E. § 20, *Anm.*, N-P. 56, l. 4-5 ; § 88, *Anm.* 1, N-P. 108, l. 25-26.

concerne la logique, la thèse hégélienne appelle néanmoins une certaine mise au point.

Si l'on voulait, en effet, la prendre logiquement au pied de la lettre, être et néant seraient en vérité et conceptuellement identiques, la négarion qui les oppose étant dépourvue d'objectivité. En fait, cependant, les termes « être » et « néant », s'ils ne proposent pas de soi et expressément plus de déterminations ou particularités du réel d'un côté que de l'autre, sont deux termes dont la portée signifiante objective demeure tout autre. L'un, le terme « être », est ce terme qui appelle ou présuppose positivement la consistance effective du réel. L'autre, le terme « néant », est le terme qui, de soi également et non point par pur opiner subjectif, exclut toute supposition de consistance effective. Il ne suffit pas que les deux termes apparaissent coïncider du point de vue de la caractérisation négative de leur signification formelle pour qu'il y ait objectivement coïncidence ni même possibilité de transition entre ce que l'un et l'autre signifient. De fait les significations formelles des termes « être » et « néant » doivent, chacune à leur manière, être caractérisées autrement encore qu'en disant que ni l'un ni l'autre ne signifie une quelconque détermination ou un quelconque contenu particulier du réel.

Si, par exemple, on suit Aristote, on dira que le terme « être » comporte formellement la signification d'une certaine synthèse à comprendre comme synthèse de données présupposées, tandis que le terme « néant » ne comporte formellement aucune signification de cette sorte puisqu'il a pour fonction conceptuelle d'exclure toute présupposition de donnée, quelle qu'elle soit. Il se peut bien qu'Aristote n'ait pas dit le dernier mot en la matière. Il n'en reste pas moins que de faire attention à ce qu'il dit suffit à faire apercevoir, jusqu'en face de l'argumentation hégélienne, la différence conceptuelle irréductible qu'il y a entre l'être et le néant : le terme « être » est pourvu de ce que l'on a appelé ici sa signification virtuelle ; le terme « néant » par contre est entièrement destitué de pareille signification. C'est cette différence conceptuelle nécessaire à la pensée que risque de brouiller la démarche spéculative hégélienne, mais qu'il est possible de rétablir de façon logique sans pour autant compromettre l'essentiel de l'acquis hégélien.

En vue de tirer au clair encore plus avant cette question assez capitale au moment où l'on aborde la logique de Hegel, on peut citer les observations faites par un commentateur d'Aristote quelque peu embarrassé par le caractère abrupt de la déclaration relative à la signification du mot « être » dans le *Traité de l'Interprétation*. Ces observations sont celles de saint Thomas d'Aquin, qui écrit à ce propos :

« Ce qu'Aristote dit, à savoir que le verbe « est » signifie la synthèse, n'est pas à prendre comme si ce verbe signifiait cette synthèse de façon principale, mais (se justifie) parce qu'il la signifie par voie de conséquence. Car ce verbe signifie de façon première ce qui tombe dans l'intellect par mode d'actualité absolument prise : le mot « est », en effet, dit sans réserves, signifie « être en acte » et c'est la raison pour laquelle il signifie à la façon d'un verbe »⁽¹⁹⁾.

(19) Commentaire sur le *Traité de l'Interprétation* d'Aristote, leçon 5 vers la fin (Ed. Léonine, n° 22).

On voit dans ce texte le commentateur latin gêné par l'usage aristotélicien du mot grec *pros-sêmainein* et la façon dont les logiciens postérieurs se sont orientés à partir de lui vers diverses théories de la « consignification » qui ne permettent guère d'élucider le cas particulier du verbe « être ». C'est pourquoi il reprend l'idée d'une signification quasi nominale de ce mot, quitte à lui faire signifier non pas la matérialité de quelque détermination ou contenu particuliers, mais l'acte même, l'acte dans sa pureté et son absolu, distingué et mis à part de tout ce qui pourrait bien en spécifier le visage particulier. C'est là un nouvel élément de caractérisation formelle de la signification du terme, sans doute le plus spécifique. Le commentaire ne rejoint point ainsi l'intention immédiate du texte aristotélicien, attentif avant tout à la synthèse qui accompagne l'acte dans le fait énoncé dans une proposition positivement prédicative. Mais il met bien en lumière ce qui s'oppose à la thèse hégélienne ramenant la différence entre Etre et Néant à celle d'un pur *Meinen* subjectif : le terme « néant », en effet, ne se borne pas à signifier nulle détermination ou particularité de la réalité, mais bien la négation, absolument faite, de tout acte.

Il ne s'agit donc point au total de nier le fait intellectuel sur lequel l'enseignement hégélien insiste à sa manière, de façon plus significative et profonde que ne le fait le texte épisodique d'Aristote, mais de le débrouiller de tout ce avec quoi il risque d'être confondu concrètement. L'explicitation distincte d'un terme nul sur le plan même du Concept, permet de faire ce débrouillage sans que l'on soit obligé pour autant de renoncer aux approfondissements de la compréhension conceptuelle qui se font avec la logique de Hegel.

Il faut maintenant considérer pour lui-même le processus de la transition du Néant à l'Etre, sorte de résurgence logique du Néant en Etre. Car il n'est pas justifié par Hegel seulement sur la base du même fait intellectuel que celui invoqué pour justifier la transition de l'Etre au Néant. L'Etre comme prédicat, s'évanouit en Néant. Le Néant comme sujet, se retrouve sujet d'une attribution de l'Etre. Ce dernier fait est déjà reconnu par Aristote : du néant même nous disons qu'il est néant, lui faisant ainsi quelque attribution positive de l'être (20). La remarque d'Aristote coïncide à sa façon avec ce que Hegel dit de son côté :

« Le Néant, pris dans son immédiateté, se montre comme étant ; car selon sa nature même, il est la même chose que l'Etre. Le Néant est pensé, représenté, on en parle : il est donc ; le Néant a son être dans l'actualité de la pensée, de la représentation, de la parole ... etc. » (21).

Mais de nouveau Hegel entend aller beaucoup plus loin qu'Aristote et conclure de cette reprise du Néant sous les attributions de l'Etre à l'identité du Néant et de l'Etre pur. Aristote, quant à lui, s'est opposé à cette conclusion, en particulier dans un texte explicite des *Réfutations sophistiques* (22) où il demande que l'on distingue nettement entre ce qui est dit de façon simple et sans réserves d'un sujet, ainsi l'être lorsque l'on dit « Socrate est », et ce qui est dit seulement sous un certain rapport et avec les réserves qui s'imposent,

(20) *Métaphysique*, Γ, Chap. 2, 1003b, 10.

(21) W.L. I, p. 88.

(22) Chap. 25, 180, cf 31-67.

ainsi l'être dans les énoncés prédicatifs relatifs au Néant. Les scolastiques codifieront par la suite la remarque aristotélicienne en distinguant l'être réel dont l'usage du mot « être » entend normalement faire position et l'être de raison, ou être purement conceptuel et logique, que l'usage du mot être amène à envisager dans certains cas, à commencer par le cas absolument singulier du néant. Hegel fait comme s'il pouvait passer par-dessus cette différenciation entre types d'attribution de l'être au moment où il veut proposer ce vécu de la pensée qu'est selon lui le retournement (23) du Néant en Etre. Il est vrai qu'Aristote puis les scolastiques se sont contentés d'énoncer le principe de cette différence entre types d'attribution sans en développer complètement la théorie logique, et en particulier sans montrer comment cette dualité d'acceptions de l'être proposée avec la distinction entre « être réel » et « être de raison » peut elle-même se coordonner intérieurement à l'unité du concept de l'être. Il faudrait donc aller plus avant dans la direction de ce qui est ainsi amorcé.

Mais quoi qu'il en soit, on ne saurait concéder à Hegel la totalité de ce qu'il demande au moment où sa dialectique veut enseigner la transition de l'Etre en Néant et celle du Néant en Etre. Les processus allégués par Hegel sont bien effectifs dans la pensée et ils ont leur justification. Pour autant ils ne suppriment pas les raisons de maintenir la distinction des fonctions sémantiques des termes « être » et « néant », ce qui est ici l'essentiel de la question. L'identification « en nature » de l'Etre et du Néant n'a lieu qu'en apparence et pour une pensée qui méconnaît au moins en partie la question des intentions sémantiques du langage, à supposer du moins que la signification foncière du mot « Néant » soit celle que l'usage logico-ontologique traditionnel a consacrée, alors que Hegel la récuse et la transforme lorsque c'est du Néant — moment du Concept qu'il s'agit. Seulement même si, à condition de bien s'entendre, ce détournement de sens pouvait être accepté, il n'en resterait pas moins que, faute de précisions suffisantes à cet égard, la conception hégélienne demeure ambiguë et confuse. Elle demande quelque éclaircissement ultérieur, si l'on veut pouvoir en faire un maniement discursif véritablement rationnel. On est alors inéluctablement conduit à poser de façon distincte le terme conceptuellement vide et à en reconnaître le caractère essentiel, non seulement pour l'entendement mais pour toute forme discursive de la raison.

Il y a d'autres raisons encore au refus hégélien d'identifier le Néant au terme vide de la logique classique. Tout d'abord Etre et Néant doivent apparaître comme déterminations du Concept dialectiquement préalables à la détermination « Devenir », qui en est l'unité concrète, une unité dans laquelle toutes deux sont à la fois supprimées et conservées (*aufgehoben*). Dans ces conditions le Néant doit être compris comme autre chose encore que comme néant au sens ontologico-logique classique afin de pouvoir jouer le rôle de réelle racine conceptuelle de ce que Hegel dénomme « Devenir ». Hegel s'en explique d'ailleurs dans le commentaire qu'il fait de l'adage devenu classique « *ex nihilo nihil fit* ». L'origine de cet adage se trouve dans l'argumentation

(23) *Umschlagen*, p. ex. : W.L. I, 86. Cf. E. § 133, *Anm.*, N-P, 135, I, 27-31, pour souligner l'importance que Hegel attache à cette idée du retournement d'un moment conceptuel en un autre, opposé.

d'inspiration élatique contre la réalité du mouvement. Aristote, qui rapporte cette argumentation dans sa *Physique* (24) et en fait au même endroit la discussion, se trouve conduit par cette discussion à l'idée de l'être en puissance. En un certain sens, Hegel rejoint ici Aristote mais en en modifiant le système conceptuel.

Pour Hegel l'énoncé : « du Néant rien ne provient » ne doit point seulement être assorti de la réserve que fait Aristote en posant que l'on peut dire que du néant quelque chose provient « par accident » (25) ; mais cet énoncé doit être refusé de façon simple et entière comme étant le principe de ce que la philosophie hégélienne appelle « le système de l'identité », système qui lui apparaît conduire directement au panthéisme (26). Ainsi la compréhension hégélienne du Néant correspond-elle en fait, non sans quelque retouche, à la notion aristotélicienne de l'être en puissance duquel provient en réalité et non par accident ce qui vient à l'être.

La retouche hégélienne, importante, est la suivante : elle supprime ce qu'il y a d'extériorité dans la notion aristotélicienne de puissance, « principe d'actualité dans l'autre en tant qu'autre ou sous l'action de l'autre en tant qu'autre » (27) pour en revenir à ce qui correspond à l'idée aristotélicienne de nature « principe d'actualité dans le même en tant que tel » (28). La production dans l'être est alors comprise sous la forme d'une procession plutôt que sous celle d'un changement à la façon d'Aristote. La source de cette production est énergie, force naturelle suffisante à susciter ce qui émane d'elle et qui la manifeste, plutôt que simple puissance conçue dans les termes de la définition aristotélicienne. C'est cette énergie en tant qu'elle demeure encore secrète et insaisissable à un certain niveau de la connaissance, en tant donc qu'elle est gnoséologiquement néant, que Hegel semble vouloir désigner par l'appellation spéculative : « Néant ». Son prototype métaphysique n'est d'ailleurs point autre que la transposition hégélienne de l'énergie créatrice divine invoquée par la tradition chrétienne à l'origine du monde. Tout ceci conduit à une identification conceptuelle acceptable de ce dont le mot « Néant » veut faire l'appellation pour Hegel. Il faut cependant reprocher à l'appellation elle-même sa grave équivoque, compte tenu de l'état commun de la pensée et de la rationalité acquise jusqu'au niveau de la philosophie — une équivoque à laquelle Hegel, à certains moments, semble s'être lui-même laissé prendre.

4. Enfin une dernière raison, la plus profonde peut-être, du refus hégélien d'introduire le concept classique du Néant dans le champ de la pensée spéculative, n'est autre que la volonté de maintenir une concordance directe et simple entre la compréhension conceptuelle et la réalité même dont elle est compréhension. On devrait parler ici du « conceptualisme absolu » de Hegel. L'idéalisme absolu dont il fait lui-même la revendication (29) est en même

(24) L. I, Chap. 8, 191b, cf 10-27.

(25) *Ibid.*, I, cf 13-16. Ici la locution : « par accident » est à peu près équivalente à notre expression : « par figure de discours ».

(26) W.L. I, 68-69 ; E. § 88, *Anm.* 5, N-P. 110, I. 31-34.

(27) *Métaphysique* Δ, Chap. 12, 1019a, cf 19-20.

(28) *Ibid.*, Chap. 4, 1014b, cf 17-20.

(29) E. § 95, *Anm.*, N-P. 114, I. 31-39 ; W.L. I, pp. 145-146.

temps réalisme absolu. Le savoir absolu doit vérifier entièrement la coïncidence que Parménide énonçait déjà devoir être entre l'acte véritable de la pensée et ce de quoi il y a vraiment pensée (30), coïncidence entière du conceptuel et du réel, puisque, selon la formule hégélienne : « tout ce qui est rationnel est effectivement réel (*wirklich*) et tout ce qui est effectivement réel est rationnel » (31). Cela oblige de rejeter hors de la sphère de ce savoir le concept de néant, au moins au sens ordinaire du mot, puisqu'à y être admis ce concept y jouerait le rôle d'un contre-exemple suffisant de quelque chose de « conceptuel » qui n'est pas « effectivement réel » et introduirait ainsi une première faille entre la thèse de l'idéalisme absolu et le ferme propos du réalisme absolu.

Hegel, au demeurant, entend éviter la complication intellectuelle qu'entraîne le fait de reconnaître qu'il n'y a point forcément coïncidence entre concept et proposition de réalité effective. Car, si cette coïncidence n'a pas lieu de soi et comme par principe, alors il faut adjoindre au concept et à sa proposition pensante un jugement relatif à la portée réelle ou non — plus ou moins réelle peut-être, plus ou moins directement ou indirectement réelle ..., etc. — du concept proposé. Cette adjonction philosophique du jugement au Concept souligne alors le caractère encore subjectif de la détermination conceptuelle. Pour Hegel elle aurait au moins un double inconvénient : celui de remettre en question la validité de l'argument ontologique et celui de soumettre le Concept, qui est la compréhension infinie, à une forme de la pensée qui, dans son principe, est forme de la pensée finie, le jugement explicite, forme que Hegel considère comme inapte à exprimer la vérité spéculative comme telle (32).

4.2.3. Triplicité ou quadruplicité des déterminations conceptuelles chez Hegel.

Hegel entend donc en rester, pour ce qui est de la substance de la philosophie spéculative, au déploiement détaillé d'une pensée qui s'en tient tout entière à la forme du Concept, prédicat si l'on veut d'un sujet implicite et enveloppé au-dedans de lui : la « chose même » — *die Sache selbst* — plutôt que sujet dont il y aurait alors à traiter en en énonçant les prédicats. Le problème est alors de savoir si cet idéal hégélien de la pensée spéculative est vraiment possible et si l'esprit humain peut en venir à une compréhension articulable discursivement sans être passé, d'une manière ou d'une autre, par la condition et la forme du jugement ainsi que par quelque réflexion du jugement sur le concept. Là-dessus Hegel lui-même apporte un certain tempérament à sa thèse fondamentale, en cherchant à réinscrire à sa façon dans le Concept lui-même le jugement et la réflexion du jugement sur le Concept. Mais nous croyons pour notre part qu'il faut aller plus loin encore et recon-

(30) Fr. VIII, v. 34 ; *tauton d'esti noein te kai houneken esti noein*.

(31) Préface à la *Philosophie du Droit*, Ed. Lasson (Leipzig, 1911), p. 14 ; E. § 6, *Anm.*, N-P. 38, I. 17-39, I. 27.

(32) E. § 85, N-P. 105, I. 32-106, I. 2 ; § 31, *Anm.*, N-P. 62, I. 10-13 ; § 168, N-P. 157, I. 2-7.

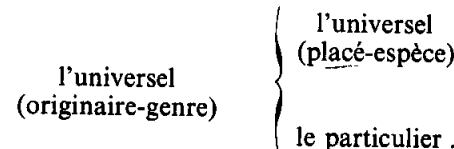
naître au jugement une autorité sur le concept que Hegel n'est pas disposé à lui reconnaître. Car on ne saurait aller au-delà de Parménide en demeurant dans la rationalité sans commencer par accepter, avec toutes les conséquences que cette acceptation entraîne, la validité rationnelle de la terminaison logiquement vide du Concept, une terminaison qu'il faut alors juger ne faire comme telle aucune position de réalité effective.

La conclusion finale de cette longue discussion est que, si l'on veut faire correspondre au discours de la philosophie hégélienne un système rationnel capable de faire le contrôle de ce discours et de sa légitimité interhumaine, il faut pour commencer adjoindre un quatrième terme, lui aussi conceptuel, à la triade des moments logiques du Concept qu'il a retenue. Ce quatrième terme n'est autre que le terme logiquement vide, le « Null » abstrait dont Hegel veut faire pour son compte une appartenance caractéristique de l'entendement. C'est une quadruplicité conceptuelle, quadruplicité authentiquement rationnelle et point simplement figurable pour un entendement qu'il faudrait laisser encore à l'écart de la raison véritable, qui se trouve appelée dans la perspective présente à jouer le rôle d'un fondement de la logique analogue à celui que la dualité de la terminaison nulle et de la terminaison totalité joue dans le cas de la logique classique. On verra par la suite, il est vrai, comment faire un certain retour du système logique de la quadruplicité à la thèse hégélienne de la triplicité. Mais ceci ne peut se faire de façon distincte qu'à condition de passer d'abord par le schématisme et la logique de cette quadruplicité conceptuelle permettant la première articulation rationnelle d'un discours concernant la triplicité réelle.

Au reste on trouve chez Hegel lui-même le sentiment d'une certaine nécessité intellectuelle de passer de l'appréhension d'une triplicité effective de moments à la proposition d'une certaine quadruplicité d'états notionnels. Car si lors des moments de l'universalité ou de la singularité la compréhension conceptuelle se présente suivant une actualité logique franchement simple, il n'en va pas de même de cette compréhension lors du moment de la particularité. Le moment de la particularité donne lieu, comme par nature, à une sorte de faille interne, consécutive à l'intervention du principe de différence, et qui se présente de façon plus ou moins accentuée sous la forme d'une dualité notionnelle de déterminations opposées. Le concept se partage ainsi (*sich urteilt*) en faisant apparaître l'actualité scindée de ce qui est au-dedans de lui la particularisation du réel. Cette scission en deux (*Entzweiung*) du moment de la particularité peut se présenter de façon plus ou moins brute et matérielle suivant les domaines conceptuels où elle intervient. Mais on peut saisir son schème conceptuel comme à l'état pur dans ce que Hegel dit de l'universel comme genre et de sa dissociation rationnelle en deux espèces ⁽³³⁾.

De soi en effet l'universel premier et originaire de la compréhension est amené à se dissocier, tel un genre, en donnant lieu, s'il s'agit de la modalité purement rationnelle de la dissociation, à deux espèces opposées qui sont le « particulier » proprement dit et lui-même, universel, placé désormais à

côté du particulier et dépouillé de sa charge initiale confuse d'actualité particulière. Ce qui donne la disposition schématique suivante :



C'est là une manifestation de ce qu'on pourrait appeler structure d'*involution de la différence* chez Hegel (on y reviendra par la suite), dont l'idée découle de façon toute naturelle de la volonté hégélienne de remonter de la présentation des choses suivant la condition de l'extériorité à une compréhension de celles-ci selon le régime de l'intériorité : la différence de l'universel authentiquement conceptuel doit être intérieure à l'universel et non point se prendre du dehors de celui-ci ⁽³⁴⁾. On voit alors apparaître dans le concept ce que Hegel en appelle la « première négation » de l'universel, à savoir le particulier lui-même, en sa détermination réelle et intelligible, et ce qu'il appelle la « seconde négation » (et à l'extrême « négativité absolue »), l'universel dépouillé et placé comme sienne espèce à côté du particulier ⁽³⁵⁾. On peut alors, dans le décompte des moments conceptuels, compter cette « seconde négation » comme un terme coordonné à celui du particulier proprement dit, faisant dualité avec lui, ce qui fait apparaître le troisième moment du Concept, le singulier, non plus comme le troisième terme d'une triade mais comme quatrième terme d'une quadruplicité. Hegel le reconnaît expressément dans un texte de la *Science de la Logique* consacré à la méthode.

* « Si l'on veut compter les moments, ce second immédiat [à savoir le singulier] est dans la totalité du circuit dialectique le troisième moment par rapport au premier immédiat [l'universel] et au moment médiat [le particulier]. Mais il est aussi le troisième moment vis-à-vis du premier négatif ou négatif formel [le particulier, proprement dit, négation simple de l'universel] et de la négativité absolue ou second négatif. Dans la mesure où maintenant ce premier négatif est déjà deuxième terme, alors celui qui est compté comme troisième [le singulier] peut aussi être compté comme quatrième et la forme abstraite être prise comme quadruplicité au lieu de l'être comme triplicité. De cette façon le négatif ou la différence est compté comme une dualité » ⁽³⁶⁾.

Ceci permet d'interpréter Hegel dans le sens d'un rapprochement avec la proposition d'une structure mathématique capable de signification logique sans avoir à modifier par trop profondément l'économie même de son système conceptuel.

Ce que Hegel appelle ici « second négatif » et qu'il identifie à la négativité absolue est en réalité cette énergie pure de l'être et de l'intelligibilité qui est tout à la fois la puissance de l'actualité conceptuelle et le ressort de son mou-

(33) W.L. II, pp. 246-48. Cf. *ibid.*, p. 33, n° 2 qui explique la généralité, chez Hegel, de cette structuration conceptuelle.

(34) Cf. *Supra*, p. 106.

(35) W.L. I, p. 103 ; Cf. II, pp. 497-498 ci-dessous.

(36) W.L. II, pp. 497-498. Les mots entre crochets sont des additions faites à la traduction en vue d'en éclaircir le sens.

admirable force ?
vement dialectique. Energie pure elle est en même temps « Néant » au sens hégélien du terme, c'est-à-dire ce qui se fait insaisissable et vide du point de vue gnoséologique — encore que, de fait, nommé conceptuellement. Or, sur le plan de la logique, rien n'empêche d'avoir et de manier une conception relativisée du terme vide, c'est-à-dire de faire jouer à un certain terme le rôle du terme vide pour le discours, bien qu'en réalité il n'y corresponde point le néant absolu de l'ontologie mais seulement un quelque chose qui n'a pas à intervenir autrement que comme substrat logique dans la théorie dont il est question pour le moment ⁽³⁷⁾. Rien n'empêche non plus de substituer dans le formalisme logico-mathématique de contrôle le terme logiquement vide à ce « second négatif » ou à cette « négativité absolue » que l'intelligence comprend alors comme se tenant pour ainsi dire par derrière le masque de cette vacuité dans la condition de principe quant à lui dégagé notionnellement du système en vertu duquel le déploiement mental des pensées et du discours se fait alors. La logique spéculative hégélienne ne fait point, il est vrai, l'institution bien distincte du terme logiquement vide pour correspondre, sur le plan du concept, à la vacuité soit ontologique soit seulement gnoséologique. Mais il semble que, tout en acceptant de faire cette institution indispensable à la rationalité discursive, il soit possible de se tenir au plus près de la compréhension hégélienne sans rien perdre de son bénéfice intellectuel propre.

En définitive le passage au formalisme logique est rendu possible par le fait de considérer la structure élémentaire de la sphère conceptuelle dont il est question avec Hegel comme une structure se référant à un ensemble de quatre plutôt que de trois termes, le quatrième terme étant alors, explicité de façon distincte, le terme logiquement et fonctionnellement vide, distingué pour lui-même non seulement de ces termes logiquement dénommés l'universel et le singulier, mais encore de ce terme que constituera le particulier proprement dit. Et l'on devra comprendre que, chez Hegel, le moment du Concept qu'il dit « particulier » correspond de quelque façon au couple formé ici par le terme vide distinctement explicite et le terme « particulier » proprement dit. Telle est l'assiette du formalisme que l'on va avoir maintenant à instaurer.

4.3. Présentation élémentaire du formalisme logico-mathématique dérivé du système hégélien.

Le formalisme logico-mathématique qu'il est loisible de constituer directement sur la base de la quadruplicité conceptuelle ici envisagée a tout naturellement l'allure d'un formalisme qui correspond à celui de la logique classique

(37) C'est ainsi que, dans la théorie des ensembles, on pourra considérer l'ensemble vide comme représentatif de la chose qui, quelle qu'elle soit, a la propriété de n'avoir aucun élément qui lui appartienne, et qui se constitue ainsi absolument en individu, en « sujet » par rapport à tout le jeu de l'appartenance. Voir, p. ex. Fraenkel-Bar Hillel : *Axiomatic Foundations of set-theory* (North-Holland Publishing Co, Amsterdam, 1958), pp. 30-31. A l'extrême on peut dire que, pour le Concept absolu, le terme vide (la négativité absolue, le « Néant » hégélien) n'est que le masque logique de la totalité elle-même, en tant qu'individu absolument sujet du Concept, pour autant que celui-ci peut être pris comme le prédicat enveloppant en lui toute explicitation possible de déterminité prédictive.

des termes et qui en fait une première extension algébrique. Cette extension peut être obtenue en partant d'un formalisme adéquat pour cette logique classique des termes, formalisme qui explicite ces deux constantes de structure que sont le terme nul — $\emptyset$ ou Λ — et le terme universel V ; et en adjoignant alors à ce formalisme l'explicitation d'une nouvelle constante de structure, notée U par exemple en souvenir de ce moment du Concept que Hegel appelle l'universel. L'admission de cette nouvelle constante permet alors immédiatement de caractériser, comme étant sa complémentaire au sens classique, la quatrième constante de structure du système, notée P par exemple en souvenir de ce moment du Concept que Hegel appelle le particulier — il s'agit ici du particulier proprement dit, négation première et « formelle » de l'universel, non du couple formé par le premier et le second négatif au sens de Hegel : ce qui correspond dans le formalisme à ce « second négatif » c'est le terme vide Λ .

Si ces constantes sont explicitées — avec l'interprétation logique qu'il convient alors de leur donner — alors le formalisme immédiatement en vue n'a pas besoin d'axiomatique autre que l'une quelconque de celles qui suffisent à l'axiomatisation de la logique classique des termes, coïncidant avec l'algèbre booléenne des classes. La seule nouveauté est l'introduction de nouvelles constantes de structure, à partir desquelles on peut spécifier par voie de définition certaines opérations sur les termes qui sont inédites par rapport à celle de la logique classique. On peut montrer que, dans le cas présent la seule nouveauté opératoire véritable a trait aux opérations « monadiques » (c'est-à-dire ne portant que sur un seul terme, à l'instar de la négation) : toutes les opérations « polyadiques » (portant sur deux ou plusieurs termes) peuvent alors être définies à partir de ces opérations monadiques nouvelles et des opérations dyadiques classiques, telle la réunion ou l'intersection. Ce qui importe donc logiquement parlant, c'est le système nouveau des opérations monadiques. Car c'est lui qui apporte à la pensée l'extension des ressources expressives dont il lui est besoin pour dire son opération sur les choses autrement encore que par l'acte de la simple et usuelle négation.

On explicitera à la fin de ce chapitre, en 4.3, une procédure d'institution du formalisme logico-mathématique ainsi proposé, en généralisant au cas mathématique de l'introduction de n nouvelles constantes de structure indépendantes. Il est à peine nécessaire de prévenir que, par rapport à l'acquis de l'algèbre booléenne usuelle, la substance mathématique nouvelle est fort mince : on passe d'une base de définition trouvée dans l'ensemble booléen simple ⁽³⁸⁾ à une base de définition trouvée dans un ensemble qu'on peut considérer comme le produit de n ensembles booléens simples. Pour marquer néanmoins la différence dans le système des définitions opératoires, on parlera à cette occasion d'algèbres ultrabooléennes plutôt que d'algèbres simplement booléennes ⁽³⁹⁾. La structure algébrique sous-jacente au formalisme proposé

(38) On appellera « ensemble booléen » un ensemble muni de la structure d'algèbre booléenne. L'ensemble booléen simple est le plus petit des ensembles qui puisse être muni de la structure d'algèbre booléenne.

(39) Ces algèbres seront désignées par la notation $B[2^n]$, n étant alors dit le rang de l'algèbre, égal au nombre n d'ensembles booléens simples dont le produit engendre l'ensemble considéré avec l'algèbre $B[2^n]$. La notation $B[2]$ désigne l'algèbre booléenne elle-même que l'on peut considérer comme l'algèbre ultrabooléenne de rang 1.

(à présent n'est autre que celle de la plus simple des algèbres ultrabooléennes, celle de l'algèbre ultrabooléenne $B[2^2]$ de rang 2.

4.3.1. Le système des opérations monadiques.

C'est ce système qui est porteur des notions logico-mathématiques fondamentalement nouvelles par rapport à celles de la logique simplement booléenne. On va exposer l'essentiel de ce qui le concerne en repartant de la considération du système des opérations monadiques dans le cas de la logique simplement booléenne, afin de bien faire saisir la continuité et les différences du point de vue logique.

En prenant la question du point de vue combinatoire on peut en logique classique caractériser quatre opérations distinctes relatives à un terme donné quelconque A : l'opération identique, c'est-à-dire laissant le terme tel qu'il est ; l'opération de conversion de ce terme A en terme nul Λ ; l'opération de conversion du terme A en terme universel V ; enfin l'opération de transformation de A en son complémentaire A' . Cette dernière opération est généralement considérée comme la seule vraiment intéressante au point de vue logique et méritant une notation distincte dans le lexique de la pensée : c'est la négation, entendue à présent dans l'ordre des concepts. Cela étant, on peut, du même point de vue combinatoire, caractériser présentement seize opérations distinctes relatives à un terme donné A . L'une de ces seize opérations sera derechef l'opération identique ; quatre autres seront les quatre opérations de conversion du terme A en l'une des quatre constantes Λ , V , U et P du système ; on retrouvera enfin l'opération déjà connue de transformation de A en son complémentaire A' . Déduction faite de ces six opérations il reste dix opérations monadiques d'espèce inédite à considérer maintenant. Cela donne en quelque sorte la mesure de l'enrichissement de la pensée en moyens logiques.

On peut, en logique booléenne classique, considérer l'opération identique pratiquée sur un terme A comme revenant à prendre la différence symétrique entre ce terme et le terme nul Λ : $— = (A \neq \Lambda)$. On utilisera le signe $\neq$ pour noter la différence symétrique qui est l'opération d'addition lorsqu'on assimile l'algèbre booléenne à une algèbre d'anneau. De même la négation peut être considérée comme revenant à prendre la différence symétrique entre ce terme et le terme universel V : $A' = (A \neq V)$. Dans le cas présent deux des dix opérations nouvelles pourront être considérées à leur tour comme revenant à prendre la différence symétrique entre le terme donné A et l'une des deux nouvelles constantes U et P . Notons l'une de ces deux opérations par le signe $+$ placé en haut et à droite de la notation du terme, en écrivant par exemple $A^+ = (A \neq P)$. L'autre peut alors se noter par une association permutable des deux signes $'$ et $+$: $(A \neq U) = (A^+)'$ et $(A^+)' = (A')^+$. Les quatre opérations ainsi équivalentes à la prise de différence symétrique avec l'une des quatre constantes du système forment un groupe dont la structure est celle du groupe de Klein, tout comme l'opération identique et la négation forment le plus simple de tous les groupes, le groupe cyclique d'ordre 2. En fait, ces deux opérations dont la caractérisation offre le plus d'analogie avec celle

de la négation ne semblent pas néanmoins les plus intéressantes au point de vue logique. Elles représentent l'une comme l'autre une manipulation déjà complexe effectuée sur le terme proposé, ainsi que le montre, par exemple l'égalité :

$$(A \neq U) = (A \cap P) \cup (A' \cap U) \quad (40) \quad P = U'$$

alors que la manipulation correspondante à l'opération de négation est et demeure de nature simplement interprétable : passage au complément du terme par rapport à la totalité. C'est maintenant dans l'ensemble des huit opérations restantes parmi les dix nouvellement introduites que l'on va voir apparaître des opérations simplement interprétables et ayant un intérêt immédiat du point de vue logique.

Ces huit opérations forment en effet deux systèmes de quatre opérations définissables au moyen de la négation et respectivement des intersections $A \cap U$ et $A \cap P$. On conviendra de caractériser comme suit deux opérations principales ΔA et ∇A :

$$\Delta A = (A \cap U)$$

$$\nabla A = (A \cap P),$$

et l'on aura alors les deux ensembles de quatre termes :

$$\begin{array}{cccc} \Delta A, & \Delta A', & (\Delta A)', & (\Delta A')' \\ \nabla A, & \nabla A', & (\nabla A)', & (\nabla A')' \end{array}$$

correspondant aux résultats de l'application à A des diverses opérations de l'ensemble des huit opérations présentement considérées. On peut alors dire que, du point de vue logique, le formalisme que l'on envisage en ce moment est celui d'une logique à laquelle deux opérations élémentaires ΔA et ∇A sont adjointes à l'opération classique de la négation. On peut alors donner assez aisément, semble-t-il, des interprétations logiques intéressantes de ces opérations.

Expliciter deux nouvelles constantes de structure U et P dans le cadre général d'une logique booléenne des termes, cela revient à admettre que, par principe, tout terme envisagé A doit être compris comme assemblant en lui d'une part quelque chose (éventuellement nul ou total) qui relève de ce que désigne la constante U — du point de vue formel inclus dans U — et d'autre part quelque chose (lui aussi éventuellement nul ou total) qui relève de ce que désigne la constante P — de même inclus dans P . Par exemple le terme A comporte sa propre actualité, immergée dans l'actualité universelle U , et une certaine consistance propre qui le particularise et qui relève de la totalité P des consistances particulières. Ou encore le terme A comporte sa propre spécificité, solidaire de la totalité U des spécificités possibles et ce qu'on peut

(40) On applique une égalité caractéristique de la différence symétrique en algèbre booléenne. Le signe $\cap$ est la notation de l'intersection, le signe $\cup$ celui de la réunion. On se rappelle que $P = U'$.

appeler sa « subsistance », en vertu de laquelle, à l'instar de tout ce qui se pose en sujet, il peut être pris pour sujet. Ce ne sont là que des exemples et rien n'empêche d'en concevoir d'autres. Ce qui importe ici, c'est la relative complexité duale que l'on envisage par principe de considérer à propos d'un terme quelconque A « concrètement » proposé. Les termes de la logique usuelle sont des termes *logiquement* simples. A présent les termes sont à considérer comme étant des termes logiquement « à double couche », actualisés conceptuellement au sein d'une totalité V qui est elle-même logiquement « à double couche », la « couche » U et la « couche » P.

Ceci étant, les opérations $\Delta A (= A \cap U)$ et $\nabla A (= A \cap P)$ s'interprètent logiquement comme les opérations consistant à considérer séparément dans le terme A ce qui relève dans un cas de la couche conceptuelle évoquée par la constante U et dans l'autre cas de la couche conceptuelle évoquée par la constante P. Par rapport à la donnée « concrète » de A, ces opérations peuvent être comprises comme des opérations d'*abstraction* (abstraction au sens de « séparation d'une composante au sein d'un donné ») allant chacune en sens inverse de l'autre.

Traditionnellement la théorie de la connaissance a insisté surtout sur l'acte mental d'abstraction de la spécificité universelle et intelligible à partir de la donnée de l'objet particulier (ou singulier) et sensible, sans s'inquiéter beaucoup de l'opération réciproque d'attention à la particularité ou à la singularité dans le donné et comme si seule l'universalité avait part à la rationalité et à la construction logique de la pensée. Mais en fait — et c'est ce qu'indique tout le déploiement de la pensée et de la réflexion depuis au moins le début de l'époque moderne — ce qui s'oppose distinctement à l'universel, le particulier ou le singulier, est tout aussi rationnel et sujet de logique que l'universel lui-même (⁴¹). Ce que Hegel a voulu constituer, entre autres, c'est une logique qui soit autant logique du particulier ou du singulier que la logique classique des termes l'a été de l'universel (abstrait); la logique retrouverait ainsi, après le passage par l'abstrait, l'état « concret » de l'intelligibilité. Devant quoi on peut considérer le couple des opérations Δ et ∇ comme proposant un premier moyen régulier d'analyse d'une intelligibilité donnée A en ses composantes « abstraites » ΔA et ∇A , en même temps qu'un premier moyen systématique de mise en place des résultats de cette analyse. On peut alors dire que ces composantes ΔA et ∇A sont les *moments logiques* du terme lui-même, moment d'universalité et moment de particularité si l'on s'en tient au lexique le plus couramment utilisé par la logique hégélienne.

Si maintenant l'on essaie de penser ces généralités de façon plus précise en référence à la logique hégélienne, c'est-à-dire en interprétant la constante U comme évocatrice de ce que Hegel appelle l'universel, c'est-à-dire le moment d'universalité du Concept totalité absolue, alors ΔA représentera le moment d'universalité de l'entité conceptuelle A, quelle que soit cette entité. Et en enchaînant, comme d'ailleurs Hegel lui-même le fait, à la conception traditionnelle de l'abstraction de l'universel à partir de la réalité effective, on peut

(41) L'attention consciente au singulier se constitue *intellectuellement* tout autant que l'appréhension de l'universel et la théorie de la connaissance devient moderne dans la mesure même où, progressivement, cette évidence s'impose à l'esprit.

abstraction

appeler de façon spécifique l'opération Δ opération d'*abstraction* : appliquée au donné logique A, elle en sépare son moment propre d'universalité conceptuelle. Comme d'autre part la caractérisation de $\Delta A (= A \cap U)$ permet de montrer que le terme $(\Delta A)'$ est égal au terme $A \cup P$, résultat de la réunion de A à tout le moment de particularité P du Concept totalité, on pourra appeler l'opération de passage de A à $(\Delta A)'$ l'opération spécifique de *concrétion*, de A, liant son moment propre d'universalité à la totalité de système des particularités du Concept.

concrétion

déposition

relèvement

De même si, conformément aux suggestions de la logique hégélienne, on voit dans le particulier ce qui oppose aux sublimateurs de l'universel les déterminités posées de l'actualité, on pourra appeler l'opération ∇ opération spécifique de *déposition*, séparant dans le terme A ce qui y joue le rôle de substratum ou de consistance propre vis-à-vis de son moment d'universalité. L'opération qui permet de passer de A au terme $(\nabla A)'$, égal au terme $A \cup U$, sorte d'assomption de A dans la totalité de l'universel, pourra alors être dite le *relèvement* de A. Bien entendu ces deux dénominations, comme les deux précédentes, s'inspirent du contexte hégélien dans lequel on essaie d'apercevoir l'intervention du schématisme formel lui-même. On peut noter au passage l'apparentement sémantique entre les deux mots « déposition » et « relèvement » et le mot germanique « *Aufhebung* » tel que Hegel lui-même l'emploie aux fins de sa logique. Cet apparentement n'est pas involontaire : on s'en expliquera un peu plus loin.

Quant aux quatre opérations qui n'ont point été nommées sur cet ensemble de huit opérations, ce sont les mêmes opérations mais appliquées cette fois au complément A' du terme A proposé. Il n'y a donc point besoin d'en faire considération et dénomination à part.

Les termes ΔA et ∇A donnent lieu aux deux égalités fondamentales,

A is nothing but its particular & universal moments united.
Particularity & universality are joined. [$P \cap U = A$]

$$\Delta A \cup \nabla A = A$$

$$\Delta A \cap \nabla A = \Lambda$$

Compare & Petersen's remarks on non-bifurcability in dialectical calculus, a "contraction free logic based on inclusion & unlimited abstraction" (L'IDK2)

Ces relations montrent que ΔA et ∇A sont des moments opposés conjugués à l'intérieur de A, relativisant pour ainsi dire au cas de A lui-même l'opposition contradictoire en la faisant celle de deux moments intérieurs à A, semblablement à ce que fait l'opposition contradictoire intérieurement à la totalité :

$$A \cup A' = V$$

$$A \cap A' = \Lambda$$

internal contradiction

Ainsi les termes conjugués ΔA et ∇A fournissent-ils un modèle logique approprié de « contradiction interne » pour l'entité A elle-même, contradiction qu'il est possible de traiter logiquement sur le mode de l'*intersection*, dont le résultat est alors le terme vide, mais aussi sous celui de la *réunion des complémentaires*, dont le résultat est alors le terme A lui-même.

Enonçons encore quelques propriétés élémentaires des opérations Δ et ∇ . Elles sont de tous points semblables pour l'une et l'autre ; aussi se bornera-t-on le plus souvent à les énoncer pour une seule d'entre elles, l'opération Δ par exemple (42) :

$$\begin{aligned}\Delta V &= U \\ \nabla V &= P \\ \Delta \Lambda &= \nabla \Lambda = \Lambda \\ \Delta A &\subset A \\ \Delta \Delta A &= \Delta A \quad \text{idempotence of } \Delta \\ \Delta A &= A \cap \Delta V \\ \Delta(\Delta A)' &= \Delta A' \\ \Delta \nabla A &= \nabla \Delta A = \Lambda \quad \text{associativity of } \cap, \text{ disjointness of } U/P \\ \Delta(A \cup B) &= (\Delta A \cup \Delta B) \quad \text{distributivity} \\ \Delta(A \cap B) &= (\Delta A \cap \Delta B) \quad \text{idempotence of } \cap, \text{ associativity}\end{aligned}$$

Au moment où l'on veut constituer le présent formalisme en système axiomatique-déductif on peut soit recourir à une axiomatique suffisante pour la logique classique des termes en y adjoignant, ainsi qu'on l'a dit, la notation d'une nouvelle constante de structure, U par exemple, ainsi que les définitions que le formalisme permet de donner à partir de cette notation nouvelle, soit y adjoindre la notation de l'une des opérations Δ ou ∇ , caractérisée alors par l'énoncé d'axiomes la concernant ; ainsi pour Δ :

— soit l'unique axiome $\Delta A = A \cap \Delta V$, équipollent à la définition de ΔA à partir de la donnée de la constante $U(\Delta V = U)$;
— soit la paire suivante d'axiomes :

$$\begin{aligned}\Delta A &\subset A \\ \Delta(A \cup B) &= (\Delta A \cup \Delta B)\end{aligned}$$

à partir desquels on peut démontrer l'égalité $\Delta A = A \cap \Delta V$ et tout ce qui s'ensuit.

On se dispensera à présent d'entrer plus avant dans l'exposition du système formel lui-même. Elle n'offre point de difficulté, ni en ce qui concerne le développement déductif ni en ce qui concerne la métathéorie élémentaire ; en particulier on montre aisément que les modèles finis de la structure algébrique ainsi spécifiée ont pour base des ensembles de 4^e éléments, tout comme les modèles finis de l'algèbre booléenne classique ont pour base des ensembles de 2^e éléments. En ce qui concerne l'interprétation de ce système formel, on cherche pour le moment à s'en tenir à celle qui demeure au plus près des données de la doctrine hégélienne du Concept. Il n'est pas dit pour autant que ce soit là la meilleure des interprétations possibles aux fins de la logique.

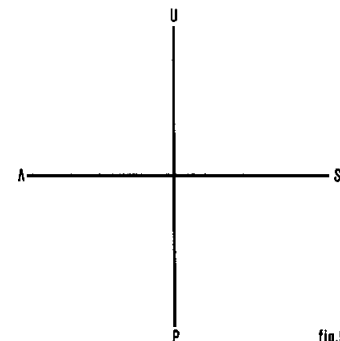
(42) Le signe $\subset$ qui apparaît dans l'un des énoncés ci-dessous représente l'inclusion au sens de l'algèbre booléenne usuelle : ΔA est inclus dans A.

4.3.2. Figuration des transitions dialectiques hégéliennes.

On va maintenant proposer une représentation du système des transitions dialectiques enseignées par Hegel, de l'universel au particulier tout d'abord, puis de celui-ci au singulier, lequel, dans la théorie hégélienne du Concept, est considéré comme la totalité qui assume et rassemble en elle les deux moments antérieurs et préalablement opposés (43). On le fera tout d'abord dans le cas de l'absolu du Concept, dérivant ensuite la figuration dialectique dans le cas d'une entité conceptuelle quelconque A.

Dans le cas de l'absolu du Concept, le « singulier », que nous noterons ici S, valant comme totalité (S est une autre notation pour ce que l'on a noté précédemment V), on doit considérer le terme vide Λ comme étant le complément booléen de S. L'universel U, dont la « première négation » est le particulier proprement dit P forme avec ce dernier la seconde paire de termes complémentaires proposée par les constantes de l'algèbre dont il a été parlé ci-dessus.

Ceci peut, si l'on veut, être figuré par un diagramme en croix : opposés à l'horizontal les termes Λ et S, à la verticale les termes U et P ; ainsi que la figure ci-dessous le montre (Fig. 9).



Chacun des deux segments UP et ΛS représente la négation classique qui oppose les termes situés aux extrémités d'un segment : $P = U'$, $S = \Lambda'$. Et il est bien entendu que ces quatre terminaisons ou moments logiques ne constituent à toutes ensemble qu'un seul Concept, la question de l'intériorité ou de l'extériorité mutuelle des divers moments du Concept étant pour le moment hors de propos et neutralisée.

La dialectique hégélienne du Concept admet alors que la compréhension spéculative commence par une appréhension de l'universel, état immédiat du Concept et confusément porteur en lui-même de la totalité du Concept. A partir de quoi se produit un passage de l'universel au particulier, passage qui connote de façon plus ou moins explicite une scission, un déchirement de

(43) E. § 163, *Anm.*, N-P. 153, l. 12-13.

l'intelligibilité et l'émergence de ce pôle dialectique qu'est la « négativité absolue ». Ainsi qu'on l'a dit précédemment, le particulier en son sens conceptuel global doit être représenté ici par le couple que forment les deux terminaisons Λ et P , la terminaison P représentant le particulier proprement dit, en sa consistance propre, la terminaison Λ représentant moins le terme *ontologiquement* vide, le néant au sens usuel du terme, que le terme seulement *logiquement* vide, et avec lui cette « négativité absolue » dont il représente l'incongnito conceptuel. Ainsi prise absolument, au terme de toutes les oscillations et variations psychologico-noétiques, la première transition dialectique est-elle une transition du terme U au terme P ou mieux au couple (Λ, P) dans lequel s'épuise et se rassemble pour le moment, désormais *posée* (*gesetzt*), toute la substance du Concept. En reprenant le diagramme en croix de tout à l'heure la transition peut être représentée comme suit (Fig. 10) :

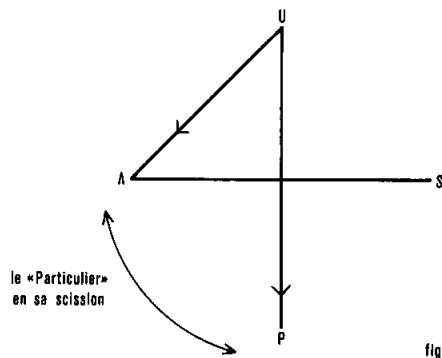


fig.10

Du point de vue mathématique ce n'est pas là une transition représentable par une fonction de l'argument U , puisque c'est une relation un-deux. On devra la représenter par un couple d'opérateurs fonctionnels, en écrivant par exemple $\left\{ \begin{matrix} \alpha \\ \beta \end{matrix} \right\} U$ et en appelant ce que l'écriture $\left\{ \begin{matrix} \lambda \\ \mu \end{matrix} \right\} X$ représente la dissociation du terme X selon les opérateurs (fonctionnels) λ et μ . Dans le cas présent on posera $\alpha U = \Lambda$ et $\beta U = P$ de telle sorte que l'opérateur β peut s'identifier comme étant l'opérateur booléen classique de complémentation : $\beta U = U' = P$. Quant à l'opération α , il s'identifie à l'opérateur de déposition ∇ dont il a été parlé précédemment. En effet $\nabla U = \Lambda$ puisque $\nabla U = U \cap P$ et que l'intersection de deux termes complémentaires est le terme vide Λ .

Si maintenant l'on fait abstraction de tout ce qui est manifestation historico-noétique des tensions entre moments scindés de la substance conceptuelle au niveau du particulier et en réalité maturation dialectique de la dualité accomplie des terminaisons Λ et P du diagramme figuratif, le deuxième temps fondamental de la dialectique est alors la transition du couple (Λ, P) au terme unique, simple et distinctement « concret » S , « second immédiat », ainsi que Hegel dit quelquefois. Dans cette transition une synthèse s'effectue du couple dissocié (Λ, P) synthèse qui fait reprise de ce qui a été posé par la première

transition et conservation. Les finitudes du particulier y sont surmontées, la substance conceptuelle y est conservée : c'est là l'essentiel de ce que veut signifier le terme hégélien d'*Aufhebung*. Cette synthèse $(\Lambda, P) \rightarrow S$ pourra être figurée comme suit sur le diagramme en croix proposé ci-dessus (Fig. 11) :

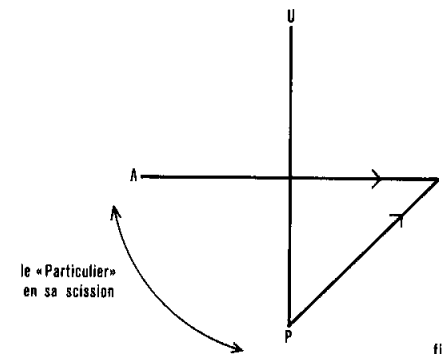


fig.11

Mathématiquement la synthèse pourrait être représentée par le moyen d'une relation fonctionnelle à deux arguments. On recourra cependant à présent à une représentation qui correspond plus directement à celle qui a été donnée pour la première transition en la notant $|(\Lambda, P) \begin{matrix} \gamma \\ \delta \end{matrix}$ et en appelant

ce que l'écriture $| (x, y) \begin{matrix} \gamma \\ \delta \end{matrix}$ représente la synthèse de x et y selon les opérateurs γ et δ . En posant $\gamma \Lambda = S$ on voit qu'il faut identifier γ à l'opération booléenne de complémentation. Quant à l'opérateur δ il doit être identifié à l'opérateur ayant pour effet le relèvement dont il a été parlé plus haut : $\delta P = (\nabla P)'$, et dont l'effet sur un terme donné A est équivalent à la réunion de ce terme avec le terme « universel » U — $P \cup U = S$.

On peut, si l'on veut, rassembler ces figurations et les inscrire à l'intérieur d'un cercle, lui-même évocateur du « cercle conceptuel » hégélien, dont le mouvement dialectique fait à sa façon le parcours. La figuration résultante est alors la suivante (Fig. 12).

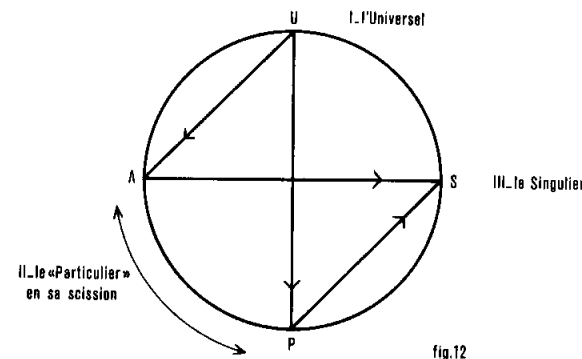


fig.12

Une telle figuration fournit un schème relativement simple de l'unité élémentaire du rythme dialectique : passage d'une première compréhension conceptuelle à une dualité faisant position déterminée de ce qui se trouve virtuellement contenu dans la compréhension initiale et retranchement de ce qui demeure alors logiquement « vide » ; puis retour synthétique de cette dualité à une unité conceptuelle spécifiée comme un achèvement de la compréhension. Assurément les actions de la dialectique se présentent dans le discours spéculatif hégélien suivant maintes figures autres encore que celle-ci, qu'il s'agisse de variantes ou d'explicitations plus poussées, qu'il s'agisse, le cas échéant de constitutions de la démarche dialectique autre encore que celles-ci. Néanmoins on retrouve de façon fort générale ce rythme fondamental dans le cheminement dialectique à travers chacun des cercles du Concept hégélien, et par ailleurs on ne prétend pas avoir fait davantage pour le moment qu'avoir dégagé une approximation schématique simple de ce qui fait l'une des originalités essentielles de la logique hégélienne.

Le cas d'un terme quelconque A se modèle tout naturellement sur celui du Concept absolu, une fois acquises les notions opératoires essentielles du formalisme. Le terme correspondant au terme S est alors le terme A lui-même ; ΔA correspond à la constante U, ∇A à la constante P ; la désignation du terme vide reste inchangée, Λ . On aura donc, pour un concept quelconque A, un diagramme semblable à celui de tout à l'heure (Fig. 13) :

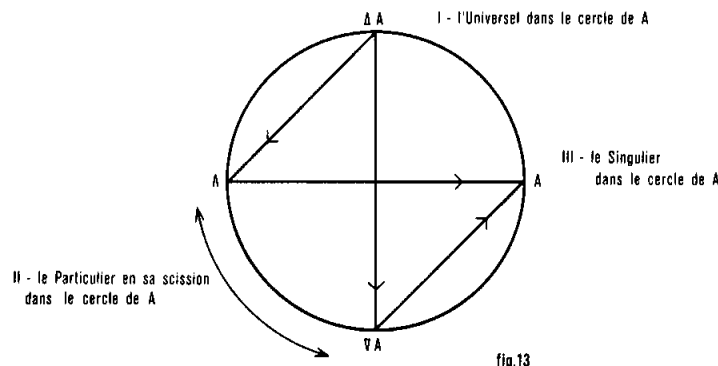


fig.13

Seule l'interprétation des diverses transitions par des opérations déterminées doit se faire en tenant compte de la relativisation du cercle conceptuel « absolu » en cercle conceptuel propre au terme A. Si l'on écrit comme tout à l'heure $\left\{ \begin{matrix} \alpha \\ \beta \end{matrix} \right. \Delta A$ la première transition dialectique de ΔA au couple $(\Lambda, \nabla A)$ on pourra de nouveau identifier l'opérateur α à la déposition ∇ ; par contre à la négation-complémentation absolue il faut substituer pour β la négation « relativisée » de ΔA , à savoir $A \cap (\Delta A)'$ puisque la négation relativisée au cercle de A d'un terme X quelconque est donnée par l'expression $A \cap X'$.

Si, de même, on écrit comme tout à l'heure $(\Lambda, \nabla A) \delta$ la seconde transition

dialectique à l'intérieur du cercle de A il faudra prendre pour opérateur γ l'opérateur de négation relativisée qui transforme en effet Λ en A et pour opérateur δ un opérateur de « relèvement relativisé » qu'on peut écrire $A \cap (\nabla A)'$ équivalent à la réunion de ∇A et de ΔA , transformant donc ∇A en A.

Ainsi le schème dialectique peut-il rester identique pour tout cercle conceptuel aux relativisations près des opérateurs que la considération particulière de ce cercle requiert. Le schème ainsi relativisé s'applique d'ailleurs aussi bien au cas où le terme quelconque A désigne le Concept en son absolu. En ce cas ΔA et ∇A s'identifient respectivement à U et à P et les opérations « relativisées » coïncident avec les opérations caractérisées absolument dans le formalisme.

Tel est, sommairement exposé, le point de contact que l'on avait en vue d'établir entre le système de la pensée spéculative hégélienne et le formalisme algébrique-logique. C'est semble-t-il, le plus simple de tous ceux que la doctrine et la dialectique du Concept soient à même de suggérer. On obtient ainsi une extension de la logique mathématisée classique des termes qui satisfait bien aux conditions générales que l'on s'était fixées en discutant le problème soulevé par la logique hégélienne : 1) conserver comme inaliénable l'acquis de la logique classique ; 2) représenter quelque chose de l'économie interne d'une entité conceptuelle et de son acte de compréhension. Le moyen mathématique est d'une extrême simplicité. Il n'en a pas moins obligé à un travail intellectuel approfondi, tant pour le rendre possible que pour entrevoir à quoi il peut bien servir.

4.3.3. Institution formelle du présent système logique.

Le formalisme s'institue comme à l'ordinaire, tout d'abord en proposant les bases linguistiques et grammaticales du langage formel, puis en proposant un jeu d'axiomes permettant la déduction systématique des expressions énonçant les lois formelles de cette logique.

4.3.3.1. Bases linguistiques et grammaticales du langage formel.

(1) Alphabet.

1. Symboles de première catégorie.

a — Les lettres majuscules romaines A, B, C, ..., affectées, si besoin est, d'indices numériques $A_1, A_2, \dots$ ou littéraux, $A_i, A_j, \dots$, etc. ; la liste de ces symboles est illimitée.

a' — Les symboles U, $U_1, U_2, \dots, U_n$, n étant un nombre fini aussi grand que l'on voudra (44).

(44) En fait, dans le système formel qui correspond à l'algèbre ultrabooléenne de rang 2 et à la logique des termes exposée ci-dessus, $n = 0$. On peut d'ailleurs se dispenser de tout symbole de cette sorte en introduisant des symboles de seconde catégorie a' convenables.

2. Symboles de seconde catégorie.

a — Les signes ' et $\cap$.

a' — Les signes Δ , Δ_1 , Δ_2 , ..., Δ_n , ..., *n* étant un nombre fini aussi grand que l'on voudra ⁽⁴⁵⁾.

b — Le signe $\subset$.

c — Les signes $\neg$ et $\supset$.

3. Symboles de troisième catégorie.

— Les signes (et) .

Remarque. A cet alphabet on adjoint le système de notations (métalinguistiques, syntaxiques) suivantes :

a — Les lettres *M*, *M*₁, *M*₂, ..., etc., désignant des *mots* quelconques du langage formel lui-même.

b — Les lettres *T*, *T*₁, *T*₂, ..., etc., désignant des expressions bien formées (EBF) de premier genre quelconques.

c — Les lettres *p*, *q*, *r*, ... ; *p*₁, *q*₁, *r*₁, ..., etc., désignant des EBF de second genre quelconques.

On conviendra que les symboles de seconde et de troisième catégorie seront représentés de façon *autonyme* au niveau de la syntaxe (le signe qui appartient de soi au langage formel est pris comme sa propre appellation dans le langage syntaxique).

(2) Syntaxe grammaticale.

1. *Mots* : toute suite linéaire de symboles appartenant à l'alphabet ci-dessus est un mot.

2. Expressions bien formées (EBF).

a — Tout symbole de première catégorie pris isolément est une EBF, dite de *premier genre*.

b — Si *T* est une EBF de premier genre, alors le mot *T'* est une EBF de premier genre.

c — Si *T*₁ et *T*₂ sont des EBF de premier genre, alors le mot (*T*₁ $\cap$ *T*₂) est une EBF de premier genre.

c' — Si *T*₁ est une EBF de premier genre, alors les mots ΔT , $\Delta_1 T$, ..., $\Delta_n T$ sont des EBF de premier genre ⁽⁴⁶⁾.

d — Si *T*₁ et *T*₂ sont des EBF de premier genre, alors le mot (*T*₁ $\subset$ *T*₂) est une EBF, dite de *second genre*.

e — Si *p* est une EBF de second genre, alors le mot $\neg p$ est une EBF de second genre.

f — Si *p*₁ et *p*₂ sont des EBF de second genre, alors le mot (*p*₁ $\supset$ *p*₂) est une EBF de second genre.

g — Il n'y a pas, dans le présent langage formel, d'autres EBF que celles introduites conformément aux conventions *a* — *f*.

(3) Interprétation.

1 *a* — Les symboles de première catégorie *a* sont des *notations d'indéterminées* désignant à volonté des *termes notionnels* quelconques dont la nature générale est caractérisée suivant le rang de la logique des termes envisagée. Les EBF dites de premier genre représentent donc des *termes*.

1 *a'* — Les symboles de première catégorie *a'* sont des *notations de constantes* désignant des termes notionnels fixés autres encore que les termes classiques Λ et V . Si de tels symboles sont explicités le *rang* de la logique des termes envisagée est le rang 2 au cas où seul le symbole U est explicité, *n* + 2 si l'on explicité en outre les symboles U_1 , U_2 , ..., U_n .

2 — Les symboles de seconde catégorie *a* désignent des *opérateurs* affectant des termes.

— Le signe ' est la notation d'un opérateur monadique dit de *complémentation* (au sens booléen du mot) : le terme *A'* est le complément de *A*.

— Le signe $\cap$ est la notation d'un opérateur dyadique dit d'*intersection* (au sens booléen du mot) : le terme (*A* $\cap$ *B*) est l'intersection des deux termes *A* et *B*.

— Les signes Δ , Δ_1 , ..., Δ_n sont chacun la notation d'un opérateur monadique d'espèce nouvelle par rapport aux opérateurs booléens classiques. Dans le cas où l'on n'introduit que le signe Δ et où l'on cherche à s'en tenir au système d'idées logiques dont il a été question avant la présente institution du formalisme, on peut dire cet opérateur Δ opérateur d'*abstraction*. Si l'on introduisait d'autres signes primitifs Δ_1 , ..., Δ_n , on pourrait dire que les opérateurs Δ_i sont avec Δ des opérateurs d'abstraction chacun d'une sorte spécifique. L'explicitation des signes Δ , Δ_1 , ..., Δ_n n'est pas nécessaire si l'on explicité des constantes U , U_1 , ..., U_n . Lorsqu'ils sont explicités à la place d'une explicitation de constantes, la logique des termes envisagée est de rang 2 au cas où seul le signe Δ est explicité, de rang *n* + 2 si l'on explicité en outre les signes Δ_1 , Δ_2 , ..., Δ_n .

Les résultats de toutes les opérations ainsi considérées sont des termes.

3 — Le symbole de la seconde catégorie *b* $\subset$ désigne une relation binaire liant deux termes. Cette relation généralise, en l'appliquant aux termes notionnels présentement envisagés, la notion de la relation d'inclusion booléenne. On continuera d'appeler cette relation *relation d'inclusion*. L'énonciation d'une inclusion est une proposition. Les EBF dites de deuxième genre représentent donc des *propositions*.

(45) Si l'on n'introduit pas de symboles de première catégorie *a'*, il faut alors introduire en seconde catégorie *a'* des signes appropriés, tels Δ , Δ_1 , ..., Δ_n . Dans le système formel qui correspond à la logique des termes exposée ci-dessus *n* = 0 et l'on n'introduit le signe Δ que si l'on n'introduit point le symbole U .

(46) Convention facultative, pour le cas où on introduit les signes Δ , Δ_1 , ..., Δ_n au lieu d'introduire les symboles U , U_1 , ..., U_n .

4 — Les symboles de la seconde catégorie c désignent des opérateurs affectant des propositions ; on les dit aussi connecteurs :

- le connecteur $\neg$ désigne la *négarion* ;
- le connecteur $\supset$ désigne l'*implication*.

5 — Les symboles de la troisième catégorie sont des signes auxiliaires de la construction des EBF permettant, comme le font les parenthèses dans les expressions mathématiques, d'écrire sans ambiguïté quelles sont les EBF immédiatement concernées par les symboles de seconde catégorie figurant dans l'écriture du mot.

(4) Définitions.

On introduira un certain nombre de définitions (usuellement dites « abrégatives »). L'expression à caractériser (*definiendum*) est écrite à gauche de la notation $=_{\text{Df}}$. L'expression déjà introduite, soit primitivement soit à l'aide de définitions antérieures (*definiens*), est écrite à droite de cette notation.

1. Définitions de la logique propositionnelle.

- D_1 $(p \vee q) =_{\text{Df}} (\neg p \supset q)$
 D_2 $(p \& q) =_{\text{Df}} \neg (p \supset \neg q)$
 D_3 $(p \equiv q) =_{\text{Df}} ((p \supset q) \& (q \supset p))$.

Le connecteur $\vee$ est appelé *disjonction* (non exclusive), le connecteur $\&$ *conjonction*, le connecteur $\equiv$ *équivalence*.

2. Définitions de la logique booléenne des termes.

- D_4 $(A \cup B) =_{\text{Df}} (A' \cap B')'$
 D_5 $(A \neq B) =_{\text{Df}} ((A \cap B') \cup (A' \cap B))$
 D_6 $(A = B) =_{\text{Df}} ((A \subset B) \& (B \subset A))$
 D_7 $\Lambda =_{\text{Df}} (A \cap A')$
 D_8 $V =_{\text{Df}} \Lambda'$.

L'opération $\cup$ est appelée *réunion*, l'opération $\neq$ *différence symétrique*. La relation $=$ est l'égalité. Λ est une notation de constante (ce que le développement axiomatico-déductif du système formel permettra d'établir) désignant le *terme vide* ; V désigne le *terme totalité* ou « univers du discours ».

3. Définitions de la logique ultrabooléenne des termes.

On se contentera d'expliciter un certain nombre de définitions pour la logique de rang 2.

a — *A* partir de l'introduction de la constante U :

- D_9 $P =_{\text{Df}} U'$
 D_{10} $\Delta A =_{\text{Df}} A \cap U$
 D_{11} $\nabla A =_{\text{Df}} A \cap P$
 D_{12} $\blacktriangle A =_{\text{Df}} (\nabla A)'$
 D_{13} $\blacktriangledown A =_{\text{Df}} (\Delta A)'$
 D_{14} $A^+ =_{\text{Df}} (A \neq P)$.

P et U sont les deux nouvelles constantes de structure de l'univers des termes. Dans l'interprétation proposée au terme de la présente étude, Δ , ∇ , $\blacktriangle$ et $\blacktriangledown$ sont respectivement les opérateurs d'abstraction, de déposition, de concrétion et de relèvement. L'opérateur $^+$ est l'un des deux opérateurs associés à l'opérateur de complémentation (et l'opérateur identique) pour former le « groupe principal » des opérations de la logique présentement envisagée.

b — *A* partir de l'introduction du signe Δ :

- D'_9 $U =_{\text{Df}} \Delta V$
 D'_{10} $P =_{\text{Df}} U'$
 D'_{11} $\nabla A =_{\text{Df}} (A \cap (\Delta A)') \dots$, etc. .

4.3.3.2. Axiomatique.

(1) On énoncera l'axiomatique relative à la logique propositionnelle sous forme de *schémas axiomatiques* (écrits en faisant appel aux notations *syntactiques* $p, q, r \dots$ de propositions quelconques du présent système formel — EBF de second genre). Les axiomes propres de la logique des termes sont énoncés dans le langage formel. Le signe $\vdash$ placé avant une écriture indique qu'il s'agit là d'une thèse (ou schéma de thèse) du système formel.

1. Schémas axiomatiques de la logique propositionnelle.

- 1.01 $\vdash p \supset (q \supset p)$
1.02 $\vdash (p \supset (q \supset r)) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r))$
1.03 $\vdash (\neg p \supset \neg q) \supset (q \supset p)$.

2. Axiomes spécifiques de la logique booléenne des termes.

- 1.04 $\vdash A \subset (A \cap A)$
1.05 $\vdash (A \cap B) \subset A$
1.06 $\vdash ((A \cap B') \subset (A \cap A')) \supset (A \subset B)$
1.07 $\vdash (A \subset B) \supset ((A \cap B') \subset (C \cap C'))$
1.08 $\vdash (A \subset B) \supset ((A \cap C) \subset (C \cap B))$
1.09 $\vdash (A \subset B) \supset ((B \subset C) \supset (A \subset C))$.

Remarque. On peut envisager d'autres jeux d'axiomes. En particulier l'algèbre booléenne se formule plus volontiers en recourant à la relation d'égalité plutôt qu'à celle d'inclusion. Un jeu assez classique d'axiomes de cette sorte est le suivant :

$$\begin{aligned} \vdash (A \cap B) &= (B \cap A) \\ \vdash ((A \cap B) \cap C) &= (A \cap (B \cap C)) \\ \vdash (A \cap (A \cup B)) &= A \\ \vdash (A \cup (B \cap C)) &= ((A \cup B) \cap (A \cup C)) \\ \vdash ((A \cup A') \cap B) &= B. \end{aligned}$$

3. Axiomes propres au présent système formel.

- a* — Le système est constitué par introduction de constantes $U, U_1, \dots, U_n$.
 — Pas d'axiomes nouveaux si l'on introduit une seule constante U .
 — Si l'on introduit une pluralité de constantes $U, U_1, \dots, U_n$, on peut prendre les schémas axiomatiques suivants :

$$\begin{aligned} \vdash (U \cap U_i) &= \Lambda \quad \text{quel que soit } i \\ \vdash (U_i \cap U_j) &= \Lambda \quad \text{si } i \neq j. \end{aligned}$$

b — Le système est constitué par introduction de signes opératoires $\Delta, \Delta_1, \dots, \Delta_n$.

— Si l'on introduit un seul signe Δ , on peut prendre pour axiomes :

- soit l'axiome unique $\vdash \Delta A = (A \cap \Delta V)$
 — soit la paire d'axiomes

$$\begin{aligned} 1.10 \quad \vdash \Delta A &\subset A \\ 1.11 \quad \vdash (A \cup B) &= (\Delta A \cup \Delta B). \end{aligned}$$

— Si l'on introduit une pluralité de signes $\Delta, \Delta_1, \dots, \Delta_n$, on peut les caractériser chacun par des axiomes semblables à ceux utilisés pour caractériser Δ et ajouter les schémas axiomatiques suivants :

$$\begin{aligned} \vdash (\Delta A \cap \Delta_i A) &= \Lambda \quad \text{quel que soit } i \\ \vdash (\Delta_i A \cap \Delta_j A) &= \Lambda \quad \text{si } i \neq j. \end{aligned}$$

(2) A ces axiomes on adjoindra les règles de déductions classiques :

a — *Modus ponens*.

Si $\vdash p$ et $\vdash p \supset q$, alors $\vdash q$.

b — Règles de substitution et d'usage des définitions : ce sont celles de la pratique courante de la manipulation des expressions formelles. On peut se dispenser de les énoncer de façon explicite.

On ne donnera ici aucun développement déductif aux systèmes formels ainsi mis sur pied. Car on se proposait seulement de montrer que le discours de la pensée hégélienne peut, malgré ce que Hegel lui-même en a pensé, donner occasion à un effort de formalisation analogue à celui de la logique mathématique classique, et alors de caractériser ce qu'il y a de spécifique dans une formalisation correspondant aux structures les plus apparentes de la logique de Hegel.

Le concept et ses terminaisons logiques Esquisse d'une algèbre logique projective

Bien qu'il ait été, on l'a vu plus haut, source d'obscurités nombreuses, le refus hégélien d'admettre le terme conceptuel vide pour s'en tenir aux seules terminaisons désignatives des moments réels du Concept a une signification à laquelle il faut maintenant être attentif. Ce refus bloque la possibilité pour la logique de se constituer en formalisme régulier et avant cela même en schématisation correct des procédures de la pensée discursive. Mais en même temps il s'y exprime la volonté intellectuelle d'adhérer par la pensée à *la chose même*, c'est-à-dire, pour Hegel, au Concept en son être infini, réel autant que notionnel, objectif autant que subjectif, sans se laisser satisfaire ni reprendre par aucun succédané intellectuel appartenant à la pensée finie et abandonnée au déploiement des représentations subjectives. Or, c'est là, dans le principe, une réaction légitime de l'intelligence faisant l'expérience de la pensée, de sa propre réflexion, et luttant contre les tentations qui surviennent alors. La philosophie spéculative hégélienne a poussé cette réaction jusqu'à une sorte d'héroïsme, et, en un certain sens, jusqu'à la démesure. Mais ce faisant il se trouve qu'elle a insisté sur un aspect du fait intellectuel dont, à sa façon, la logique elle-même est appelée à tenir compte. Cela lui est possible aujourd'hui, semble-t-il, jusque de façon explicitement mathématisée. On peut spécifier un schématisation qui, de par sa constitution même, rappelle à la fois la distance et les références qu'il y a du formalisme logique usuel à la proposition du Concept lui-même, de sa réalité et de ses moments infinis. La ressource de ce schématisation appartient à la mathématique depuis le début du siècle présent : c'est en l'occurrence un cas particulier fort simple de géométrie projective finie.

5.1. Le contexte philosophique de l'appel au schématisation.

Mais avant de faire fond sur un tel schématisation, il faut préparer l'esprit à en accepter les possibilités signifiantes pour la logique elle-même ainsi que pour la pensée philosophique résolue à se soumettre au contrôle de celle-ci. Cette préparation demande une rediscussion précisément du résultat qui

vient d'être obtenu, à savoir la mise sur pied d'un formalisme logico-mathématique ayant — c'est du moins ce que l'on a avancé — quelque correspondance avec ce qu'il y a de spécifique dans les structures logiques et dialectiques du discours hégélien.

En cherchant à instaurer une nouvelle logique qui surmonterait la logique de l'entendement, Hegel a voulu instaurer la logique d'une pensée qui maintiendrait dans son déploiement non seulement une identité vécue avec la chose même mais encore son adéquation à l'infini même de l'intelligibilité comprise dans cette identité vécue. Cette condition d'infini de la pensée spéculative fournit à Hegel un thème épistémologique important au moment où l'occasion lui est donnée de différencier et de coordonner conceptuellement la raison et l'entendement. C'est ce thème épistémologique qu'il faut maintenant discuter de plus près du point de vue de la logique.

Il faut rappeler rapidement la thèse hégélienne. Dans la mesure où l'on peut parler d'un objet de la raison et de la philosophie, on doit dire que cet objet est l'Infini véritable, autre appellation de la vérité suprême, de l'Absolu, de Dieu. Mais si l'intelligence est comme de naissance en acte vague de cet Infini véritable, elle tend d'elle-même à prendre par rapport à celui-ci les distances de la réflexion extérieure. L'entendement se pose dans sa différence d'avec la possibilité intellectuelle de la raison spéculative. Il se définit le champ propre de son déploiement pensant : l'univers, à l'infini, des déterminations finies. Devenu conscient de lui-même, il se promeut systématiquement en entendement réfléchissant, fait l'explicitation de sa propre logique, qui n'est autre que la logique classique, et finit par vouloir ériger en philosophie exclusive cette conscience qu'il a de lui-même. C'est là ce que Hegel diagnostique d'abord dans le criticisme kantien et dans son penchant au formalisme, puis, davantage encore, dans les rationalisations post-kantiennes de l'*Aufklärung*, qui aboutissent à rejeter l'Infini au non-savoir.

Devant cette emprise de la finitude sur l'intelligence, l'héroïsme hégélien a été de vouloir non seulement faire retour à l'intelligibilité infinie — figurée chez lui sous les espèces du Concept — mais encore de vouloir s'y tenir, y établir la pensée, non point de façon exclusive des compréhensions du fini, mais pour ainsi dire par priorité permanente, tout oubli de cette priorité, toute compromission avec la pensée seulement finie étant dénoncés comme autant de rechutes à l'entendement. Mais l'héroïsme hégélien ne va pas sans quelque démesure. Car il semble peu se soucier du fait qu'il n'y a de langage, le langage naturel aussi bien que les langages artificiels, qu'à la condition d'accepter quelque finition de la pensée : celle du mot tout d'abord et, se liant à celle du mot, celle de la pensée que le mot est chargé de véhiculer distinctivement d'autres pensées ; finalement finition de cette liaison de la pensée distinguée avec le mot distinct que toute détermination conceptuelle comporte. Il s'ensuit que ce jeu des finitions inévitables de la pensée véhiculée par le langage n'est pas toujours bien tiré au clair chez Hegel, qui n'y voit qu'une affaire d'entendement dont la raison spéculative n'a point à se préoccuper. La logique classique, de son côté, s'est constituée tout entière dans le respect de ces finitions de la pensée. C'est l'une des raisons pour lesquelles Hegel n'a point voulu voir en elle autre chose qu'une discipline du seul entendement, dépassée

au moment de l'entrée dans le régime de la raison. Mais il passe dans ce dédain quelque méconnaissance du statut propre de la logique.

D'accepter le terme conceptuel vide et de donner droit de cité à ses fonctions logiques sur un pied d'égalité avec celles des terminaisons conceptuelles du réel, cela ne ravale nullement la logique à la condition d'un simple formalisme subjectif, inapte à permettre la rencontre de la chose même en son objectivité. De même, accepter consciemment les finitions du langage et les conditions, qu'elles imposent à la pensée travaillant à se dire et à se constituer de façon rationnelle, ne la ravale pas davantage au rôle d'un simple formalisme de la finitude. De soi la logique n'est pas plus subjective qu'objective : elle se destine à tenir compte tout autant des énergies de la subjectivité que des formes et des contenus de l'objectivité. Elle se tient, pour ainsi dire, au point neutre entre la subjectivité et l'objectivité, au point où elle peut valoir comme habitude « absolue » de l'intelligence, à condition de comprendre cet absolu non point comme l'intégration pure et simple des effectivités respectives de la subjectivité et de l'objectivité — ce que le Concept hégélien et sa logique consubstantielle voudraient faire — mais comme ce qui, n'étant ni l'une ni l'autre de ces effectivités brutes, est la puissance libre de s'accommoder tout ensemble à n'importe quoi de l'une tout aussi bien qu'à n'importe quoi de l'autre. De même la logique, de soi, n'est pas plus finie qu'infinie, pas plus système et régime exclusif de la pensée finie que système et régime de la pensée avant tout infinie. Elle se tient également au point neutre entre la finitude et l'infini. Elle ne prétend pas les envelopper toutes deux dans le « et ... et ... » d'une synthèse de leurs effectivités respectives ce que le Concept hégélien voudrait derechef accomplir. Mais elle se présente comme n'appartenant ni à l'une ni à l'autre de ces effectivités, n'ayant pour elle que la seule puissance libre de s'accommoder à l'une aussi bien qu'à l'autre de leurs conditions d'être.

Le symbolisme, qui est la ressource propre d'expression de l'habitude logique comme telle, commence, dès le niveau du formalisme, à faire montre de cette capacité de l'infini qui appartient à la logique. Le symbole, qui est bien évidemment en tout état de cause une matérialité finie du langage, est aussi pouvoir d'appellation de *n'importe quoi* que la pensée se trouve à même d'appeler, fini ou infini, ceci ou cela, et rien n'empêche que ce soit aussi la totalité infinie et absolue qui se trouve, en telle circonstance, répondre à l'actualisation de son pouvoir d'appellation. Mieux : le formalisme dispose en outre d'une dénotation particulière, celle du terme-totalité V, aussi bien capable de désigner la totalité absolue, si la pensée entend la lui faire désigner, que n'importe quelle totalité relativisée prise alors pour univers du discours. Élément et véhicule sémantique, le symbole, à titre de matériau signifiant, est une entité particulière et quelque chose de fini. La pensée qui y investit son intention signifiante y consent du même coup à la finition correspondante de l'acte de signifier ce qui est pensé. Mais la particularisation de l'intention sémantique et la finition linguistico-conceptuelle dont cette particularisation s'accompagne n'empêchent point l'infini de la chose signifiée, s'il s'agit de signifier quelque chose d'infini. Si au demeurant il y avait empêchement pour le symbole mathématique, le retour au langage naturel et le recours à ses moyens d'expression ne le supprimerait pas : le mot naturel, véhicule de

l'intention signifiante est, lui aussi, un instrument sémantique particulier, inducteur de finitions linguistico-conceptuelles toutes semblables à celles dont on voudrait s'affranchir en proscrivant le symbolisme de la mathématique et en revenant au langage courant.

Il faut cependant remarquer qu'au point où la discussion se trouve rendue à présent la logique, qui apparaît tout à fait apte à véhiculer une intention de signifier quelque chose d'infini grâce au système de ses ressources symboliques, n'isole encore aucune désignation qui soit d'office affectée à ce qui est infini, qui ait constitutivement la fonction d'une dénotation propre de l'infini. Or, la réaction hégélienne aux usages courants de la pensée et aux abus de l'entendement traduit la volonté d'établir la pensée dans une compréhension constante et prioritaire de l'infini, compréhension en fonction de laquelle la compréhension du fini se constituera elle-même. Dès lors la logique hégélienne suppose l'acquis prioritaire — au moins par principe — de dénominations appropriées à ce qui est infini. Telles sont les appellations des catégories capitales du système conceptuel hégélien. A cet égard, même accommodé aux structures hégéliennes du Concept, le formalisme, tel qu'on l'a jusqu'à présent mis sur pied, reste encore entaché de quelque insuffisance : il faut que, par rapport à lui, l'intelligence cherche à expliciter les désignations propres de l'entité conceptuelle en son infinité même et selon les modes propres d'infinité qu'elle peut comporter.

5.1.1. *Le cas parménidien et les structures fondamentales d'une logique de l'infini.*

Une fois émergé le problème qui vient d'être formulé à l'instant, il est possible de reconnaître qu'en un certain sens il est un problème très ancien, auquel il a été déjà touché bien avant Hegel et la réflexion sur la logique hégélienne. Il devient possible en outre de ressaisir plus explicitement que par le passé le système des situations mentales qui permet de légitimer l'initiative de la logique proprement dite. Enfin il est possible de faire état des acquis de la mathématique elle-même, tout en les munissant en l'occurrence de significations et de portées logiques dont il ne semble pas que l'esprit se soit explicitement avisé au moment où la création mathématique a eu lieu.

Le problème est très ancien. A réétudier, à la lumière de ce qu'on peut apprendre au contact de Hegel, le cas le plus primitif en Occident d'émergence distincte à l'appréhension philosophique du Concept, à savoir le cas de Parménide, celui-ci se montre enseigner une structure logique d'une grande simplicité, mais d'autant plus énergiquement instructive dans le contexte d'à présent (47).

5.1.1.1. Le donné logique. Dans son poème Parménide initie à la compréhension de la totalité absolue et unique : sous cet angle c'est l'Un qui fait l'objet capital de toute sa doctrine. L'enseignement parménidien est cependant un enseignement discursif et raisonné. Le raisonnement fait état de la dualité conceptuelle des deux termes « étant » et « néant ». Ceux-ci fournissent ses premières bases à l'argumentation qui permet de conduire la pensée à la reconnaissance de l'Un-Tout, dans laquelle il semble que s'opère finalement une sorte de résorption du discours lui-même et des termes dont il use. On voit ainsi se proposer chez Parménide à la fois une dualité de terminaisons conceptuelles — celle qu'on peut à juste titre considérer comme un premier état intellectuel de ce qui donne son assiette à la logique classique — et une unité tout aussi bien originaire que finale, transcendante au discours (mais non point à toute parole) : la sphère absolue de l'Un, à laquelle le discours de l'intelligence véritable s'élève et dans laquelle il prend fin, à tout le moins comme discours.

Parménide, il est vrai, ne dit rien sur l'origine des deux terminaisons conceptuelles « étant » et « néant ». Elles se trouvent là, dans la pensée. Dans l'immédiat cela suffit au discours. Il ne dit pas non plus grand chose de la façon dont l'instrumentation discursive et logique s'évanouit dans la compréhension de l'Un. On pourrait alors imaginer quelque chose d'un peu semblable à ce que Wittgenstein dit à la fin du *Tractatus Logico-Philosophicus*, à savoir qu'il faut faire usage du langage pour atteindre à ce qui ne peut être dit, rejetant en quelque sorte l'échelle après l'avoir gravie. Les propositions qui conduisent à la compréhension sont destinées à être surmontées ; l'intellect parvenant à celle-ci, il s'établit en elle, quitte à renoncer au discours. De fait c'est à ce docte silence que l'exégèse philosophique semble avoir le plus souvent pensé, à commencer par celle que fait Platon dans le dialogue qu'il a intitulé le *Parménide*. Cela dispense évidemment de toute question logique ultérieure. Mais c'est là-dessus précisément que l'on se propose à présent de revenir.

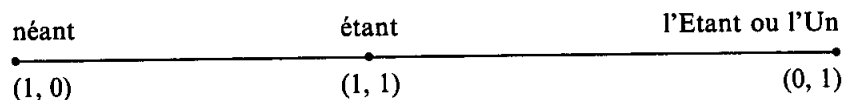
Parménide, certes, fait apparaître une certaine antinomie entre l'unification intellectuelle de la compréhension et le discours. Mais ni son raisonnement ni sa démarche n'obligent pour autant à rompre tout lien entre la compréhension et la parole. La compréhension totale et immense, pourrait encore — et, à la rigueur, elle devrait encore, nonobstant ce qu'elle est — s'accompagner de son expression, dans une immensité unique de la parole et du Concept. L'existence et la voix humaines sont assurément impuissantes à soutenir une telle parole, et l'indéfinie répétition d'un seul et même mot semblerait en l'occurrence encore plus dérisoire que le simple silence. D'où, lorsque la question se pose, la motivation psychologique à celui-ci.

Seulement il n'est point question à présent rien que d'existence et de voix humaine, ou de psychologie humaine de l'expression, mais de logique et d'une structure logique de principe. Solidairement de la compréhension il y a la positivité une et infinie du Concept, positivité en laquelle finalement toute formation possible de la parole intelligente apparaît elle-même posée par principe. Le défaut du retour de la parole humaine au silence au moment où c'est bien de cette compréhension qu'il s'agit, c'est de cacher à la pensée cette positivité fondamentale du Concept, en fonction et à l'intérieur positif

(47) Il faut remarquer que la problématique du fini et de l'infini telle qu'on la trouve chez Hegel est d'allure moderne. Elle ne correspond pas au langage parménidien qui dit l'absolu, l'Un, *fini* (*peperasmenon*, Fr. VIII, v. 26, pp. 30-33 ; Aristote, *Physiques* I, Chap. 2, 185b, p. 18). La métaphysique grecque réunit au départ les idées de perfection, d'achèvement et de condition définie, délimitée ; l'infini est inachevé, imparfait. Compréhension du parfait et représentation du fini sont à coïncidence dans la pensée. A l'époque moderne, au terme d'une longue et complexe histoire intellectuelle qu'il n'est pas question de faire à présent, le système des deux équivalences parfait = fini, infini = imparfait se trouve renversé en cet autre système ; parfait = infini, fini = imparfait. De ce dernier point de vue, nous devons qualifier d'infini l'Un parménidien.

de laquelle toute l'intelligence, en définitive, est appelée à œuvrer. Reconnaissons donc qu'il y a, intéressant la logique, une positivité conceptuelle fondamentale, pré-discursive peut-être, mais non pas a-verbale. Et puisqu'il faut en parler spécifiquement continuons de la désigner par le vocable classique : l'Un. On s'expliquera bientôt plus avant sur le statut propre de cette sorte d'appellation.

Il faut cependant aller aujourd'hui plus loin que Parménide et dire quelque chose sur les rapports logiques qu'il y a entre cet Un, infinité de la positivité conceptuelle fondamentale, et le couple des terminaisons conceptuelles « étant », « néant », que la discursivité manie. C'est là précisément ce que l'on fera en disant que le schématisme de ces rapports logiques est celui que fournit la plus pauvre et la plus simple des géométries projectives finies dont la théorie générale a été mise sur pied au début de ce siècle ⁽⁴⁸⁾. Il s'agit de la géométrie à une seule dimension, PG [1, 2] ⁽⁴⁹⁾. Cette géométrie est constituée par une « droite » comportant trois points représentés en coordonnées homogènes par les notations (1, 0), (1, 1) et (0, 1), qu'on pourrait aussi écrire sous la forme des quotients 0/1, 1/1 et 1/0. Les notations (1, 0) et (1, 1) correspondent respectivement aux terminaisons conceptuelles « néant » (1, 0) et « étant » (1, 1) du discours parménidien. La notation (0, 1) correspond à ce que la pensée s'efforce de notifier en parlant soit de l'Étant (écrit alors avec une majuscule) totalité une et absolue — *hen kai pan* — soit de l'Un, comme le fait la tradition post-parménidienne :



L'on dira alors que les deux terminaisons conceptuelles « néant » et « étant » sont les projections et réfractions de la compréhension, du Concept lui-même, infini, absolu, dans l'élément du discours qui finitise et relativise selon sa nature propre l'infinité et l'absolu de la compréhension. C'est ainsi qu'il y a apparition de la terminaison conceptuelle « néant » et opposition de celle-ci à la terminaison « étant ». Cette dernière ne perd pas pour autant toute capacité de désigner, le cas échéant, l'infini lui-même. Mais elle n'en fait pas la désignation par une appellation propre, capable qu'elle est de désigner l'entité quelconque, finie aussi bien qu'infinie. C'est dans l'usage de cette désignation « étant » qu'à l'infini il y a intellectuellement retour du discours à la compréhension infinie et contact avec sa teneur propre, l'Étant. Il faut ajouter encore que le schème ici représenté dans l'extériorité d'une géométrie spatialisée doit être maintenant pensé dans l'intériorité d'une logique. C'est à l'intérieur de la compréhension qu'émergent les terminaisons conceptuelles distinctes « étant » et « néant » et que se déploie le discours appelé lui-même à faire finalement retour à la compréhension. Mais rien n'empêche

que les choses vraies sous le mode et dans la condition de l'extériorité en géométrie soient aussi vraies sous le mode et dans la condition de l'intériorité en logique. La logique peut se concevoir elle-même comme une sorte de géométrie de la pensée, alors que la géométrie, à son tour, peut être conçue comme la logique de l'étendue.

On a déjà eu l'occasion de parler ci-dessus d'une distinction qui pouvait être faite entre deux sortes d'unités, l'une et l'autre objet de mathématique ; l'unité finie, que la mathématique a saisie sous les espèces de l'unité « principe du nombre », et l'unité infinie dont le premier modèle est cette unité — déjà celle de l'Un parménidien — que propose le Concept. Dans les notations mathématiques que l'on vient de considérer, l'unité associée à la terminaison conceptuelle « étant », laquelle est assimilable à l'unité numérique dans l'algèbre du corps booléen, se présente à première vue comme l'unité finie distincte de l'unité infinie dont l'Un fait la proposition. Il convient cependant d'être moins sommaire. Car il faut préciser que la terminaison conceptuelle « étant », qui joue à présent le rôle de l'unité logique, tout en se posant comme quelque unité mathématique, ne dit l'unité ni dans la condition expressément finie ni dans la condition expressément infinie. Elle dit l'unité comme au point neutre, ni effectivement finie, ni effectivement infinie, mais ayant la puissance libre de s'accommoder tout à la fois de la finitude du fini et de l'infinité de l'infini. On devra donc dire maintenant qu'il y a non pas seulement deux mais trois modes mathématiques possibles de l'unité : le mode fini, le mode infini et le mode indifférent. Ce qui joue usuellement en logique le rôle de l'unité, à savoir la totalité conceptuelle posée en univers du discours, est de soi l'unité indifférente librement capable de l'affectation à l'appellation du fini et de l'affectation à l'appellation de l'infini. La remarque est indispensable si l'on veut éviter de se laisser prendre aux dialectiques des oppositions sommaires entre le fini et l'infini.

De toute façon, au moment où l'on se met à parler de l'Étant (avec une majuscule) ou de l'Un, c'est de la chose distinctivement infinie ou de l'unité infinie qu'il est question, à l'exclusion des représentations finies de la réalité ou de l'unité. C'est ce qui est alors ainsi désigné qui se trouve en connexion projective avec les terminaisons conceptuelles qui fournissent une assiette immédiate à la constitution du formalisme discursif.

Il apparaît ainsi — du moins l'espère-t-on — que ce qui va être proposé dans le cas non plus de Parménide mais de Hegel se tient dans la ligne de perceptions très anciennes et de questions auxquelles la tradition de la philosophie a commencé d'apporter quelque réponse. Avant cependant de rejoindre le cas de la logique hégélienne il est nécessaire de s'expliquer de façon distincte sur le contexte gnoséologique solidaire de l'acte mental par lequel se fait la désignation de l'infini et, en fonction de celui-ci, le présent essai de mise en place logique.

5.1.1.2. Le contexte gnoséologique. Il est assez frappant de constater que l'on ne trouve pas très distinctement chez Parménide la terminologie qu'on verra émerger beaucoup plus nettement par la suite chez Platon et dans le néo-platonisme. Au moment où il est question de l'absolu, Parménide

(48) Cf. Veblen et Bussey : *Finite Projective Geometries*. Transactions of the American Mathematical Society, 7, pp. 241-259. Bibliographie très complète du sujet dans P. Dombrowski : *Finite Geometries*, Springer, 1968. Exposé accessible dans R. D. Carmichael : *Introduction to the Theory of Groups of finite Order*. Chap. XI-XII, Dover 1956.
(49) On désigne par la notation PG [d, q] la géométrie projective de dimension d construite sur le corps fini GF [q].

le désigne tout d'abord par une métaphore : « le cœur inébranlable de la vérité à la belle figure circulaire » ⁽⁵⁰⁾, puis il s'arrange ensuite pour en parler tout en le nommant le moins possible, faisant autant que la langue le permet l'ellipse de la position en sujet et d'une appellation distincte. L'expression « l'Un », avec l'article défini, ne trouve plein droit de cité dans le discours qu'avec Platon, qui fait de l'Un le sujet du dialogue intitulé *le Parménide*. Or ceci n'est pas sans rapport avec l'espèce de paradoxe qui s'attache en apparence à ce que l'on a dit plus haut des connexions entre la compréhension et la parole : on a commencé par insister sur l'inadéquation qu'il y a entre l'infini de la compréhension et l'expression au niveau de la parole humaine — il n'y a pas de mot qui puisse véhiculer de façon vraiment expressive l'acte intellectuel vivant, unitaire et infini, de la compréhension — mais ensuite on a proposé, comme si elle allait de soi, une notation propre pour désigner cela même qui a été reconnu impossible à dire au moyen de quelque action particulière du langage humain.

Le paradoxe n'est qu'apparent, encore qu'il suffise assez souvent à déconcerter la pensée, ce qui oblige à le tirer au clair. Le contraste entre les deux positions du langage signale en fait l'existence de deux temps de pensée bien différents l'un de l'autre quoique concernant chacun l'infini. Au niveau du langage lui-même il oblige de faire une distinction de principe entre le pouvoir d'*exprimer* (adéquatement) quelque chose et le pouvoir de le *désigner*.

S'élevant à la compréhension (à supposer qu'elle le puisse, au moins de quelque manière, ce dont la philosophie semble fournir un nombre suffisant d'attestations), la vie mentale humaine entre dans l'acte de *vivre* cette compréhension et, avec celle-ci, l'identité de l'intellect et de la chose même. Il s'agit alors d'un acte d'intelligence vécue, moment premier et fondamental de l'intellect. De cet acte, la parole peut se faire témoin ; une exclamation suffit. Mais la parole n'est point faite pour en être l'expression directe, communicative de sa richesse unifiée et de son immensité immédiate. Ainsi donc, sans dire la compréhension elle-même, la parole détaillera à l'infini l'actualisation de ses teneurs et de ses virtualités. Toutes les paroles sont ainsi proférées comme du dedans d'une parole primordiale qui, elle, ne se profère point humainement. Humainement cependant les choses n'en restent pas là.

Car de même qu'il y a des états de la vie mentale humaine que l'on peut considérer comme états antérieurs à la compréhension, occupés de pensées qui sont les pensées d'*avant* la compréhension, de même il y a des états intellectuels qu'il faut considérer comme états postérieurs à la compréhension, occupés de pensées qui ne sont plus celles mêmes de la compréhension mais qui la présupposent et ne peuvent naître dans l'esprit qu'*après* qu'il soit passé par celle-ci. L'état vécu intense de la compréhension intellectuelle se défait psychologiquement, comme de lui-même. La trace de l'acte, de son vécu intense, subsiste dans l'esprit. Mais la pensée actuelle se distancie du moment de la compréhension au-dedans même, pour ainsi dire, de ce qui en demeure la trace. « *Nachdenken* » après le « *Denken* » de la compréhension, dirait Hegel. En fait ce recul intellectuel intérieur à l'intelligence même et l'éclosion

de pensée qu'il permet alors actualisent jusque dans le cas de la compréhension un processus mental dont bien d'autres exemples peuvent être donnés : processus d'un retrait par rapport à l'immédiateté d'un contact, d'une identification ; et de ce fait même libération de l'instance de la réflexion. Le cas présent n'est que le cas premier, simple et absolu, sur lequel les structures gnoséologiques et logiques se laissent lire comme à l'état pur.

On peut alors dire que, de Parménide à Platon et au néo-platonisme, l'histoire de la pensée fait voir la lente acquisition par la philosophie, des capacités de la réflexion et du langage de la réflexion à propos du vécu intellectuel de la compréhension. Parménide est encore philosophiquement tout proche de l'événement intellectuel vécu, même si le discours qu'il en fait est déjà, ainsi qu'il est obligatoire qu'il le soit, un discours de la réflexion. Aussi ce discours, de façon fort significative, fait-il à peine quelque proposition de quelque appellation posée de ce qui, pourtant en est le sujet. Avec Platon qui se retourne vers Parménide au terme d'un premier intervalle de la pensée, puis avec les néo-platoniciens, qui se retournent eux-mêmes vers Platon, la réflexion, comme en vertu de ces intervalles et intermédiaires historiques, accroît ses distances. Du même coup elle consolide ses habitudes et elle parfait son langage. On voit alors apparaître de façon ferme l'appellation distinctive de ce qui fait le sujet du discours parménidien. C'est l'appellation, désormais reçue, technique en somme, de l'Un. L'intérêt de ce processus historique, c'est, tout en donnant l'échelle de la durée que les choses prennent à se faire au niveau de la philosophie, de bien faire saisir la nature gnoséologique des situations qui permettent à la pensée de faire une reconsidération distincte de cela même qui, par essence, semble exclure toute possibilité de considération et de parler distincts.

La réflexion, si elle différencie le sujet pensant de celui qui serait tout entier absorbé dans la compréhension, n'abolit pas toute connexion de l'intelligence à celle-ci. Au contraire, elle permet une manière de regard pensant sur la compréhension et sur ce dont la compréhension se saisit. Ce regard est à son tour différenciant, discriminant la compréhension elle-même, *kath'hautên* dirait le grec, ainsi que ce dont elle se saisit comme telle, de tout ce qui, de façon plus ou moins confuse et virtuelle, en est particularité, soit d'acte soit de teneur. Solidairement de ce regard, une appellation matérielle, particulière et définie, peut, sur le plan du langage, être affectée distinctivement à ce dont il fait ainsi discrimination. L'infini lui-même, perçu distinctivement d'avec le fini peut être ainsi fait objet de dénomination de la part de l'intelligence réfléchissante, qui introduit alors parmi les sujets de discours, le nommant, cela même qui se tient comme en deçà de toute actualisation distincte de la parole.

Mais tout ceci n'est et ne peut être le fait que de l'intelligence réfléchissante. Il faut que l'esprit soit en acte de son retrait par rapport à l'absorption dans l'immédiat de la compréhension. C'est là la condition du regard de l'intelligence sur cette compréhension par laquelle elle est passée, la condition également de la différenciation qui se fait par-dedans l'immédiateté initiale de la compréhension, entre l'acte même de celle-ci et la substance de toutes les particularités qui s'y confondent. Et du même coup la fonction du langage

(50) Fr. I, v. 29.

n'est plus celle de l'expression directe de l'actualité de la vie mentale. Dans la réflexion, lorsqu'il s'agit de la compréhension, cette fonction est barrée, comme défunte. A la place en surgit une autre, celle de la *désignation* de la chose, faite comme à distance de celle-ci, même si elle n'est faite qu'en se prévalant du contact qui a précédé la réflexion. L'intérêt du cas présent est qu'il est tout à fait pur : s'il s'agit de l'infini et de ce qui habite la compréhension comme telle, l'acte de l'intelligence réfléchissante ne peut être que pur acte de désignation et le langage nominatif que langage de désignation. C'est là que se fonde la distinction que l'on a dite devoir être faite entre la fonction expressive et la fonction désignative du langage.

Quant aux conditions de particularité et de finitude d'une pareille appellation de l'infini, elles sont bien évidentes. Mais pourvu que la pensée ait suffisamment conscience de la situation gnoséologique sous-entendue, ces conditions sont tout à fait inoffensives en ce qui concerne la chose même dont il est fait désignation. Car en tant qu'elle est l'acte d'une pensée réfléchissante, c'est-à-dire d'un moment second de la pensée, la désignation renvoie alors comme par principe au moment premier de la pensée, celui de la compréhension vécue, pour lequel a lieu le contact de l'intellect avec la chose même. Si un tel moment n'était point, toute la réflexion et tout son discours se feraient à vide. Mais s'il y a un tel moment, alors la réflexion permet à la pensée d'en faire efficacement quelque discours.

On conviendra donc que toute détermination distincte concernant ce qui est infini est une « détermination de la réflexion », que toute appellation faite de l'infini en le différenciant posément du fini est une institution de la réflexion. Pour autant, il n'y a pas lieu d'identifier, comme cela est la tendance chez Hegel, ces déterminations et ces agirs de la réflexion à des déterminations et à des agirs de l'entendement compris comme faculté opposée à la raison spéculative, coupée de celle-ci. Ici le fait de la réflexion n'est pas et ne doit pas être coupure avec la compréhension en acte de l'infini. Elle est bien plutôt pensée en continuité avec cette compréhension, pensée qui s'ordonne conceptuellement à l'intelligence de l'intelligence même. La réflexion jouit de la liberté de faire appel aux ressources particulières et finies du langage. Mais c'est parce qu'elle a tout en même temps le pouvoir de munir ces ressources d'une énergie de référence fidèle à ce qui échappe à la particularité et à la finitude.

5.1.1.3. La légitimité du symbolisme mathématique. Il reste à légitimer explicitement la possibilité, pour la logique et son schématisation, d'user, le cas échéant, de quelque symbolisme mathématique. De fait la désignation de l'infini ne répugne pas plus à l'usage des symboles mathématiques que la dénotation des déterminations conceptuelles d'espèce courante. Du point de vue logique, c'est la constitution du schématisation et l'intelligence correcte de ses spécifications qui sont essentielles. Le symbolisme mathématique n'a à cet égard ni plus ni moins de vertu sémantique que les mots du vocabulaire usuel n'en ont. Car ce qui importe ce n'est pas la matérialité de la notation, c'est le fait qu'elles se comportent fonctionnellement d'une certaine

façon dans le discours, de la même façon ou de façon différente lorsqu'il s'agit de notations matériellement différentes. Au moment donc où il est question de convenir d'une appellation distincte pour l'unité logique infinie, il n'y a pas plus d'inconvénient à recourir aux ressources de la notation mathématique qu'il n'y en a à le faire pour faire notation de l'unité logique commune prise pour univers du discours.

Il se trouve alors que pour désigner l'infini qu'elle prend en considération, la mathématique a inventé des symbolismes dont la logique elle-même peut faire son profit. Les notations de forme $\frac{a}{0}$, où a est une quantité finie non

nulle, sont déjà d'usage ancien. Les notations en coordonnées homogènes, de forme $(0, a, b, \dots, n)$, où $a, b, \dots, n$, sont des quantités finies point toutes nulles sont, elles aussi, utilisées depuis assez longtemps pour représenter les « points à l'infini » en géométrie analytique. Si on lui emprunte maintenant ses formes de notation en écrivant par exemple $\frac{V}{\Lambda}$ ou (Λ, V) pour désigner

l'unité logique infinie, cet emprunt a pour la logique l'avantage de rappeler que l'appellation distinctive de l'infini est toujours une appellation de la réflexion qui doit se constituer à partir d'un acquis de déterminations donnant à l'intelligence une prise sur le particulier et connotant déjà sa posture réfléchissante. Ce que les notations Λ et V désignent en logique sont de cette espèce ; on doit les considérer comme notant les projections et réfractions de l'unité conceptuelle infinie dans l'élément du discours, se proposant précisément au moment où la cessation de l'identification simple de l'intellect et de la chose vécue fait apparaître l'élément du discours dans la vie mentale. C'est alors de l'une et de l'autre de ces notations que repart la formation réfléchie de la désignation en propre de cette unité infinie, rappelant par sa construction même, que cette unité infinie ne peut s'appréhender distinctivement en son infinité qu'à partir du couple des terminaisons logiques que sont la terminaison « positive » de l'unité commune et la terminaison « négative » du terme vide, et non point seulement à partir de l'une de ces terminaisons usuelles. On se rapproche ainsi beaucoup, il faut le noter au passage, de la doctrine hégélienne de l'infini affirmant que celui-ci enveloppe en lui l'absolu de la négativité, aussi bien que celui de la positivité.

L'appel à la notation fractionnaire, $\frac{V}{\Lambda}$ par exemple, évoque en outre

tout naturellement une idée sur laquelle la logique traditionnelle a longtemps fait fond, celle de *rapport* institué entre certaines déterminations conceptuelles. On aura à revenir plus loin sur ce point et à préciser comment il faut comprendre, au moins dans la perspective présente, l'appel que la logique peut faire à cette idée. Mais on peut dès maintenant souligner ce fait que l'appréhension distinctive de l'infini enveloppe pour la réflexion l'idée d'un rapport de ce qui est positif au rien, de l'étant au néant si l'on parle le langage de l'ontologie. Ce qui est d'emblée fort proche de ce que Hegel a voulu enseigner à ce sujet, proche également de bien des spéculations qui ont vu le jour au cours de l'histoire de la pensée.

Ici donc comme ailleurs en logique l'essentiel est la rationalité du schématisme qui caractérise les dispositions de la pensée et de ses déterminations notionnelles. La garantie de cette rationalité est, puisqu'il s'agit d'un schématisme de la discursivité, la mathématisation possible. On a vu de quelle manière schématisme et mathématisation ne répugnent pas à la pensée de l'infini. Il reste bien entendu que le schématisme lui-même doit être compris, et qu'il ne faut point en faire usage à tort et à travers, aussi bien lorsqu'il s'agit de faire la critique de la pensée que lorsqu'il s'agit d'en tirer parti positivement. C'est pourquoi le schématisme logique doit être muni de son mode d'emploi gnoséologique. La chose est particulièrement importante au moment où ce sont la pensée de l'infini et ses modes de légitimité qui viennent en question.

5.1.2. Le cas hégélien de la logique de l'infini et sa schématisation.

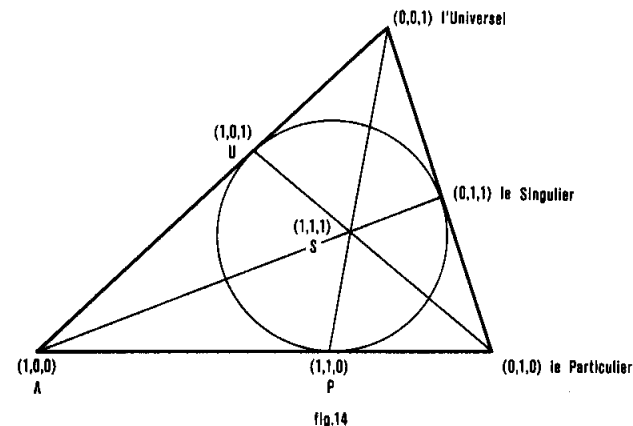
Le cas de la pensée hégélienne est beaucoup plus complexe logiquement que ne l'est le cas parméniénien. Déjà sur le plan du formalisme usuel l'étude mathématique y discerne quelque chose de spécifiquement nouveau : les terminaisons logiques fondamentales explicitées comme constantes de structure dans le formalisme sont au nombre de quatre et non plus seulement de deux comme c'est le cas dans la logique classique des termes. En outre, lorsqu'il s'agit de la pensée de l'infini, c'est une triplicité de moments infinis de la compréhension qui succède à la simplicité de la compréhension infinie de l'Un. A l'Un, qui correspond de façon prochaine au Singulier — le Concept absolu en son absolue singularité — du système hégélien, viennent s'adjoindre deux autres moments infinis que désignent respectivement les appellations d'Universel et de Particulier. Mais tout ceci se laisse fort bien mettre en place si l'on accepte l'utilisation logique des ressources schématiques fournies par des cas encore très simples de géométrie projective finie.

5.1.2.1. Le schématisme logico-mathématique. Prises ensemble, en effet, les quatre terminaisons logiques constantes du formalisme d'une part et les trois désignations distinctes de l'infini d'autre part forment un ensemble de sept déterminations logiques tout naturellement susceptibles d'être muni de la structure de géométrie projective finie PG [2, 2], de même base que la géométrie projective PG [1, 2] associée au cas parméniénien, mais comportant une dimension de plus : géométrie « dans le plan » et non plus simplement linéaire. La présentation peut s'en faire comme suit.

Convenons de désigner à présent les quatre constantes logiques Λ , $S (= V)$, U et P du formalisme proposé plus haut en 5.1.1.1 par les notations suivantes de « points » en coordonnées homogènes : $(1, 0, 0)$ pour Λ , $(1, 1, 1)$ pour S , $(1, 0, 1)$ pour U , et $(1, 1, 0)$ pour P . Ce sont là les « points à distance finie » de la géométrie projective considérée. Les trois « points à l'infini » sont alors représentés par les coordonnées $(0, 1, 1)$ pour le point

correspondant à S — le Singulier — $(0, 0, 1)$ pour le point correspondant à U , $(0, 1, 0)$ pour le point correspondant à P . L'ensemble des points et des « droites » de cette géométrie forme alors une configuration bidimensionnelle assez simple, connue sous le nom de *configuration de Fano* ⁽⁵¹⁾.

On peut la visualiser sous la forme d'un triangle, de son cercle inscrit et des trois droites concourantes (les bissectrices) joignant à chaque fois le point de contact du cercle avec un côté au sommet opposé à ce côté. Un des côtés du triangle représente la « droite de l'infini » de la géométrie considérée. Cette droite est elle-même constituée par trois points, les trois « points à l'infini » $(0, 1, 1)$, $(0, 0, 1)$ et $(0, 1, 0)$. Le sommet du triangle opposé à la droite de l'infini est le point $(1, 0, 0)$ représentatif du terme vide Λ , le point de concours des trois bissectrices est le point $(1, 1, 1)$ représentatif du terme S . Il faut encore préciser que le cercle inscrit représente, lui aussi, une « droite » de la configuration, droite formée par les trois points $(1, 0, 1)$, $(1, 1, 0)$ et $(0, 1, 1)$, la topologie du plan projectif fini ainsi constitué n'étant pas celle du plan euclidien sur lequel est dessinée la visualisation de la configuration de Fano. La figure obtenue est donc la suivante (Fig. 14) :



L'idée logico-mathématique sous-jacente à tout ceci est alors extrêmement simple : elle consiste à penser que la géométrie projective ainsi constituée donne un moyen de concevoir de façon cohérente et régulière la coordination des terminaisons logiques communes sur lesquelles se construit le formalisme usuel et des moments infinis proprement dits du Concept, tels qu'ils sont absolument, en et pour eux-mêmes, tels que, dans sa propre philosophie, Hegel a voulu que la logique y pensât. Ainsi la logique peut-elle, jusque dans sa mathématisation, exhiber une trace expresse de l'intelligibilité d'où procède et à laquelle se réfère en dernière analyse son pouvoir ordinaire de fonctionnalisation conceptuelle et de traitement rationnel des intelligibilités quelconques.

(51) Mathématicien italien de la fin du XIX^e siècle, premier inventeur des géométries projectives finies.

5.1.2.2. Schématisation discursive et dépassement hégélien de l'opposition entre l'infini et le fini. Il faut maintenant en venir, à la lumière de cette schématisation, à la discussion de l'enseignement brut de la pensée hégélienne elle-même. L'apport de la mathématique remet en cause un certain nombre de points de cette pensée, au sujet de laquelle diverses observations de nature plus philosophique restent à faire.

Comme chez Parménide, la distinction n'apparaît pas clairement chez Hegel entre la totalité ou ses moments logiquement infinis et les termes de logique courante correspondants. Dans la pratique les appellations mêlent, plus ou moins suivant les contextes, les conditions de la finitude et celles de l'infinité. Entre Parménide et Hegel il y a cependant une différence. Chez le premier la pensée n'en est pas encore venue à une distinction claire entre finitude et infinité de la pensée, tandis que chez le second cette distinction est présumée connue, son refus conscient étant justement pris comme caractéristique de la pensée philosophique par opposition à la pensée de l'entendement, lequel est dit s'en tenir exclusivement à la pensée du fini bien distingué et comme mis à part de l'infini.

Il faut prendre ceci comme l'indice d'un processus intellectuel à très grande échelle. De Parménide à Hegel, un circuit complet de la réflexion intellectuelle s'est produit. Partant d'un premier accomplissement philosophique de la raison spéculative, ce circuit a conduit à un nouvel accomplissement du même genre, mais dépassant la simplicité logique de l'origine. Déjà chez Parménide la pensée spéculative, celle de l'Être, se présente comme une reconquête de l'intelligence revenant à elle-même à partir de l'opinion commune. Chez Hegel la pensée spéculative, établie dans le Concept, se présentera alors comme une seconde reconquête de l'intelligence, reconquête qui se fait désormais non seulement sur l'opinion courante mais aussi sur la pensée simplement scientifique (au sens moderne du terme), c'est-à-dire sur tout l'univers de l'entendement scientifique et rationnel aussi bien que vulgaire.

Du point de vue présent, qui se centre plus particulièrement sur la question de la distinction entre le fini et l'infini, le résultat préhégélien de ce circuit de la réflexion est celui même que Hegel aperçoit dans l'état de la pensée de son époque. La distinction de l'infini et du fini a été faite et, de longs siècles durant, elle a déjà servi de référence organisatrice à la pensée philosophique. L'entendement moderne s'est volontiers défini intellectuellement sur la base de cette distinction, en se donnant l'intelligibilité finie pour objet. Après Kant cette caractérisation de l'entendement par le fini est très couramment reçue. Conjointement, la pensée spéculative traditionnelle a été remise en question, critiquée dans sa prétention d'apporter à l'homme une connaissance rationnelle de l'infini. A la suite de ces critiques cette pensée spéculative traditionnelle a le plus souvent fini par être mise au rebut, ou alors réduite à des formes de survivance intellectuellement impuissantes, comme celle du sentiment ou des « savoirs immédiats » dont tels ou tels contemporains de Hegel font leur doctrine. Cela étant, les effets d'une première action de la réflexion sont arrivés à leur point extrême, et il est temps qu'une seconde action de la réflexion se produise en inaugurant, en fonction même du contexte préhégélien, le

retour philosophique à la pensée spéculative. Tout se passe chez Hegel comme s'il se sentait chargé par l'histoire même de la pensée de la tâche d'accomplir ce retour philosophique.

Seulement ce retour doit s'effectuer en tenant compte du travail préalable de la réflexion. Il ne saurait plus être question pour la pensée de revenir simplement en deçà de la distinction du fini et de l'infini, ce qui ramènerait l'intelligence à des états archaïques de la pensée philosophique. Pas davantage on ne peut accepter naïvement la distinction du fini et de l'infini en reconnaissant à l'entendement la souveraineté totale sur le fini, quitte à attribuer de son côté l'infini à la pensée spéculative. Ce serait encore faire le jeu de l'entendement diviseur et réduire à l'impuissance la faculté mentale de l'infini. Les doctrines contemporaines du rapport à l'infini dans le sentiment ou le savoir immédiat sont là pour convaincre Hegel de l'impasse intellectuelle de ce genre d'issue. Hegel, du reste, plus lucidement que tout autre contemporain, discerne l'illogisme foncier dont souffrent de pareilles façons de revendiquer l'infini : en acceptant d'emblée, comme toute faite et définitive, l'opposition de l'infini et du fini, elles font du soi-disant infini encore quelque chose de fini, à son tour défini par le fini qui lui est opposé, et placé logiquement à part, à côté de ce dernier ⁽⁵²⁾.

Il faut donc, pense Hegel, récuser cette distinction toute faite et plus encore la fausse répartition des attributions de la pensée vers laquelle elle risque de faire glisser l'esprit. La pensée spéculative ne saurait, en vérité, être la pensée du seul infini. A sa manière propre, sans sombrer dans la distinction de la réflexion, elle est pensée de l'infini et du fini. Car elle a opéré dans son acte propre de pensée spéculative une réunification intelligible de l'infini et du fini, en accord avec l'objectivité, c'est-à-dire avec la vérité des choses. De même qu'il a dit qu'il n'y avait rien au ciel et sur terre qui fût sans contenir à la fois l'être et le rien ⁽⁵³⁾, l'immédiateté et la médiation ⁽⁵⁴⁾, de même Hegel pourrait-il dire qu'il ne s'y rencontre non plus rien qui ne comporte tout ensemble le fini et l'infini. La tâche de la pensée spéculative est de correspondre directement à cette unité de ce qui est infini avec sa différence immanente, antérieurement à toute fixation qui redonne à la finitude le pas sur l'infini.

Au lieu donc que le tout véritable et infini se présente comme l'Un antique, logiquement indifférenciable et immuable, il est devenu, pour l'intelligence hégélienne s'identifiant à lui sous les espèces du Concept, totalité vivante, vivante d'une vie logique qui comporte différenciation et changement. L'unité infinie du Concept admet la triplicité de ses moments, tous intérieurs les uns aux autres et chacun adéquat au tout de cette unité. L'infini lui-même est devenir ⁽⁵⁵⁾ et la totalité admet une vie infinie de l'intelligibilité, la circulation logique de cette intelligibilité à l'intérieur d'elle-même, telle qu'elle se propose à travers la compréhension hégélienne du syllogisme spéculatif. Penser spéculativement l'infini, c'est vivre son mouvement propre, l'accompagner dans

(52) E. § 95, *Anm.*, N-P. 113, l. 16-114, l. 30 ; W.L. I, p. 128.

(53) W.L. I, p. 69.

(54) W.L. I, p. 52.

(55) W.L. I, p. 125 ; 138.

la genèse qu'il opère du fini à l'intérieur de lui-même ainsi que dans le retour de ce fini à l'infini riche de la totalité parachevée.

Si profonde cependant, si créatrice d'une nouvelle rationalité philosophique qu'ait été l'initiative logicienne de Hegel, il semble bien que celle-ci se soit laissé emporter par son propre élan et, dans sa réaction contre l'opposition trop sommaire que l'entendement fait du fini et de l'infini, ait sous-estimé ce qui, en cette affaire, reste et doit rester la part d'une logique obligée de compter avec le langage humain, sans pour autant devoir nécessairement être dite logique d'un entendement fini, distingué de la raison spéculative et opposé à celle-ci. On retrouve ici ce qui a été déjà dit sur ce qui s'ensuit du simple fait de recourir à un langage différencié pour articuler les différences de l'intelligibilité. L'émergence du schématisme mathématisé, la possibilité du passage au formalisme sont choses liées par nature à ce recours même. Mais il faut insister au moins autant sur l'aspect de *ressource* de la raison que sur l'aspect de condition de son expression à elle-même ou à des tiers.

Il est vrai que, de soi, la logique ne manie que les traces de la réalité conceptuelle dans l'entendement — lequel n'est d'ailleurs pas nécessairement l'entendement fini tel qu'il se conçoit au temps de Hegel et avec lequel Hegel se débat. Mais le système de ces traces d'entendement est destiné à être le support rationnel de l'ensemble des rapports fonctionnels de la pensée qui s'exprime, en permettant de les caractériser de façon régulière et dépourvue d'ambiguïté. Une fois qu'il est convenablement constitué, l'esprit peut lire sur lui le comment de son propre acte, achevant de débrouiller, si besoin est, tel ou tel cheminement embarrassant de la pensée. Tel est le cas, justement, avec le schématisme projectif qui permet de raccorder à la perspective usuelle de la logique un système de désignations de l'infini et d'envisager la pratique rationnellement contrôlable d'un système de connexions entre l'agir de la pensée usuelle et la visée intellectuelle à quelque chose d'infini. Bien compris ce schématisme constitue comme une sorte de grille de déchiffrement de l'économie en profondeur de la pensée et des rapports entre ses actes usuels et ses sources infinies. Il n'est pas là pour contredire à ce que la philosophie hégélienne a tenté avec la promotion de la pensée spéculative, mais bien pour lui assurer prise de possession lucide de soi-même et plein droit de cité dans l'univers du discours intelligent de l'homme.

5.2. Éléments du schématisme mathématique et possibilité de formalisation.

Convenablement interprétés, certains cas au moins du vaste ensemble des géométries projectives finies peuvent fournir à la logique tel ou tel schématisme dont il est besoin au discours raisonné, en tout premier lieu peut-être à celui de la pensée spéculative. On peut y recourir pour élucider les questions de rapports entre le fini et l'infini, ou plus exactement celles des rapports entre les visées courantes de la pensée, véhiculées par les formes usuelles de la rationalité et les visées spécifiques sur ce qui se tient comme à l'infini de

l'univers des visées courantes, étant à la fois distingué de cet univers logique et en continuité avec lui. C'est la compréhension du schématisme, c'est-à-dire la perception de ses significations logico-gnoséologiques, qui importe le plus à présent, avant même que se fasse la mise sur pied d'un formalisme nouveau qui étende le formalisme de la pensée usuelle à des univers de termes au sein desquels les infinis conceptuels puissent prendre place. Le passage à la formalisation doit cependant pouvoir être ménagé. A ce sujet certaines remarques préalables doivent être faites.

Tout d'abord les déterminations conceptuelles infinies ne donnent pas lieu à une extension du calcul algébrique tel qu'il se propose avec les formalismes concevables pour la logique des termes usuels. Ce calcul constitue un système de calcul clos dans son retranchement d'avec la prise en considération des déterminations explicitement infinies. Il n'est donc pas possible de maintenir la cohérence du système opératoire envisagé pour les termes usuels à partir du moment où l'on voudrait que la puissance signifiante des notations d'indéterminées, telles ici les notations A, B, C, ..., etc., de la logique des termes puisse être étendue à signifier aussi, le cas échéant, les déterminations conceptuelles infinies. Les symboles d'indéterminées du formalisme peuvent signifier des termes quelconques d'espèce usuelle. Les déterminations conceptuelles infinies ne sont pas de cette sorte et ne peuvent entrer dans le discours rationnel qu'à la condition de prendre des précautions spéciales à leur propos. Cela n'est du reste point très difficile au formalisme, qui peut s'arranger pour faire désigner ces déterminations par un certain type d'EBF construites à partir des notations concernant les déterminations d'espèce usuelle.

L'algèbre projective fait voir que, sinon le calcul algébrique usuel, du moins un certain calcul concernant simultanément des termes d'espèce usuelle et les déterminations infinies demeure possible. C'est un calcul qui opère sur des coordonnées assignées aux entités considérées plutôt que sur celles-ci mêmes, et se rapporte aux relations géométriques, à commencer par celles de colinéarité, qui existent entre ces entités. Soit par exemple le cas le plus simple de tous, celui qui ne met en cause que le terme nul 0, le terme unité-totalité 1, et l'unité infinie correspondant à cette paire de termes. Ecrites en coordonnées homogènes, les coordonnées de ces trois éléments seront les trois couples (1, 0), (1, 1) et (0, 1). La colinéarité de ces trois éléments dans la géométrie projective PG [1, 2] se traduit par un fait opératoire simple qui est le suivant.

Définissons une opération de « transfert » (notée +) sur l'ensemble de ces couples. Ce transfert consistera à prendre la différence symétrique (au sens booléen de cette expression) terme à terme entre les deux éléments respectifs de deux couples donnés, pourvu que ces couples soient distincts, et donc désignent des éléments distincts :

$$(a, b) + (c, d) = (a \neq c, b \neq d).$$

Dans ces conditions, dire que les trois éléments ci-dessus considérés sont colinéaires équivaut à dire que chacun d'eux se présente comme le résultat de l'opération « transfert » effectuée à partir des deux autres. Telle est la

traduction directe du mode de constitution de la géométrie projective PG [1, 2]. La généralisation s'en fait sans peine aux cas des géométries projectives PG [n, 2] où n est le nombre de dimensions de la géométrie considérée.

Cette opération cependant ne doit pas être identifiée à la différence symétrique entre termes de l'algèbre booléenne. La différence symétrique ne peut être définie que pour les termes représentés par les couples dont le premier élément est l'unité. Avec les notations présentes on devrait écrire :

$$(1, a) \neq (1, b) = (1, a \neq b).$$

Ceci bien précisé, l'opération « transfert » apparaît jusqu'à présent susceptible de concerner cet ensemble de trois éléments représentés par les trois couples (1, 0), (1, 1) et (0, 1), c'est-à-dire les constantes de structure de l'algèbre booléenne usuelle et le terme à l'infini correspondant au couple de ces constantes de structure. On arrive donc tout de suite à l'idée de deux sortes d'opérations et de deux ensembles de termes à prendre en considération au moment où il est question de mettre une formalisation sur pied :

1° Les opérations « génériques » et l'ensemble { A } des termes pour lesquels elles sont praticables, ensemble que l'on dira aussi constituer un ensemble générique pour la formalisation logico-mathématique.

2° Les opérations « transcendantes » praticables pour un ensemble constitué en adjoignant à quelque ensemble générique d'éléments un ensemble d'autres éléments auxquels les opérations génériques ne sont pas extensibles. On appellera « ensemble transcendant » l'ensemble résultant de l'adjonction de ces éléments nouveaux à ceux d'un ensemble générique.

Si donc on veut mettre sur pied un formalisme mathématique permettant la prise en considération de déterminations quelconques dans le contexte des idées opératoires proposées par quelque algèbre projective, on devra distinguer deux sortes d'instruments symboliques permettant d'évoquer à chaque fois un élément quelconque supposé pris dans un ensemble donné. Si par exemple les notations A, B, C, ..., etc., sont convenues pour représenter des termes quelconques d'un ensemble générique de termes logiques, il faudra convenir en principe d'autres notations pour représenter les termes quelconques appartenant à l'ensemble des termes usuels augmentés de l'ensemble des déterminations conceptuelles infinies supposées correspondre projectivement aux termes de l'ensemble générique. En fait ces nouvelles notations n'auront pas besoin d'apparaître au niveau du langage formel : tout peut se régler au niveau des conventions de syntaxe.

On vient de considérer le cas de la définition de l'opération transcendante « transfert » sur l'ensemble des trois termes notés (1, 0), (1, 1) et (0, 1) en coordonnées homogènes. Il reste à préciser comment il est possible de faire l'extension de cette opération lorsqu'on prend en considération non plus seulement l'ensemble formé uniquement par le terme vide et le terme unité, mais des termes quelconques, tels précisément que le formalisme d'une logique des termes permet de les évoquer à la pensée. On va d'abord traiter le cas de la logique booléenne usuelle, puis celui de la logique ultrabooléenne B [2²] envisagé à la section précédente.

Supposons qu'un ensemble d'expressions du genre terme de la logique usuelle des termes fasse apparaître n symboles distincts A₁, A₂, ..., A_n d'indéterminées désignatives de termes quelconques. A la donnée de ces n symboles on peut faire correspondre une algèbre booléenne libre à n générateurs dont les atomes formels sont les 2ⁿ termes $\alpha_1 \cdot A_1 \cap \alpha_2 \cdot A_2 \cap \dots \cap \alpha_n \cdot A_n$, le symbole α_i correspondant à chaque fois soit à l'acte de laisser A_i tel que, soit à celui de passer au complément A_i. Dans ces conditions on peut représenter en coordonnées homogènes chacun des éléments de l'algèbre libre en question par un (2ⁿ + 1)-uple de coordonnées dont la première est le nombre 1 et chacune des 2ⁿ autres soit le nombre 0 soit le nombre 1. Faisons en effet correspondre à chacune de ces 2ⁿ coordonnées un des 2ⁿ atomes formels ainsi définis. Convenons de plus que si le terme proposé inclut un certain atome ainsi défini, alors la coordonnée correspondante du terme proposé sera 1, si au contraire cet atome est disjoint du terme proposé, la coordonnée correspondante sera 0. On se trouvera alors avoir caractérisé par un système adéquat de coordonnées chacun des 2^{2ⁿ} termes formels de l'algèbre booléenne libre qu'il est possible de construire à partir de la donnée des symboles A₁, A₂, ..., A_n.

Une fois obtenu le système de représentation par coordonnées de l'ensemble des termes distincts de l'algèbre booléenne libre engendrée par les symboles A₁, A₂, ..., A_n, les termes « transcendants » adjoints seront les 2^{2ⁿ} - 1 termes représentés par de semblables coordonnées à la différence de la première qui est alors 0, à l'exclusion du (2ⁿ + 1)-uple dont toutes les coordonnées seraient 0. L'opération « transfert » définie sur cet ensemble de termes sera la généralisation directe de celle définie ci-dessus : différence symétrique (au sens booléen de cette expression) des coordonnées de même rang, l'opération n'étant définie que pour deux termes différents. On obtient ainsi l'ensemble des éléments et l'opération caractéristique de la géométrie projective PG [2ⁿ, 2] à 2ⁿ dimensions. La condition nécessaire et suffisante pour que trois éléments de cette géométrie soient colinéaires est que chacun résulte du « transfert » effectué à partir des deux autres.

Ceci montre qu'on peut donner un sens à l'opération « transfert » pratiquée sur deux termes appartenant au formalisme de la logique booléenne des termes, pourvu que ces termes ne soient pas égaux et quelle que soit alors la façon dont ils apparaissent construits à partir des notations élémentaires A₁, A₂, ..., etc., de termes quelconques. C'est là la condition de la possibilité d'une extension du formalisme de la logique booléenne des termes en formalisme de « logique projective ». Il apparaît alors que, si l'on constitue un tel formalisme, la suite illimitée des modèles finis qui lui correspondent est fournie par la suite illimitée des géométries projectives finies PG [n, 2], parmi lesquelles les géométries projectives finies libres de base 2 PG [2ⁿ, 2]. Ceci suffit à fournir, au point de vue mathématique, la caractérisation foncière du formalisme qu'on peut avoir en vue à partir de celui de la logique booléenne des termes.

Un raisonnement semblable établit la possibilité de donner une signification à l'opération « transfert » dans le cas de l'algèbre ultrabooléenne B [2²]. Tout terme formel construit à partir de n symboles distincts A₁, A₂, ..., A_n désignatifs de termes quelconques peut être considéré comme désignant l'un

des 2^{n+1} éléments d'une algèbre ultrabooléenne libre d'espèce B $[2^2]$ à n générateurs. On peut représenter ces éléments en coordonnées homogènes par une notation faisant l'explicitation de $2^{n+1} + 1$ coordonnées, la première coordonnée étant 1 et les 2^{n+1} suivantes étant soit 0 soit 1. L'extension de cet ensemble d'éléments par adjonction d'éléments transcendants se définira comme dans le cas précédent, et de même l'opération « transfert » définie sur l'ensemble ainsi obtenu d'éléments. On détermine ainsi l'ensemble des éléments de la géométrie projective PG $[2^{n+1}, 2]$. La prise en considération de n notations distinctes de termes quelconques renvoie ici à une algèbre libre comportant $2^{2^{n+1}}$ éléments au lieu de 2^n dans le cas simplement booléen, et à une géométrie projective de base 2 à une dimension de plus. Avec l'explicitation de certaines notations opératoires de l'algèbre générique des termes, c'est là le seul élément de nouveauté mathématique du cas.

On vient de raisonner dans le langage de la géométrie projective en supposant la représentation des termes et des déterminations infinies grâce à un système de coordonnées homogènes. L'introduction matérielle de ce mode de représentation dans le formalisme conduirait à de grandes et inutiles complications, qu'il est possible d'écarter en recourant au procédé des notations fractionnaires, à condition de bien s'entendre à ce sujet.

Les termes génériques pourront alors être notés par une fraction dont le numérateur sera le terme lui-même tel qu'il est noté dans le formalisme courant, ainsi A , $A \cup B$, ΔA , ..., etc., et le dénominateur le terme générique totalité — V par exemple — ce qui rappelle l'égalité familière de la mathématique $\frac{A}{1} = A$. Aux déterminations transcendantales il correspondra une fraction dont le dénominateur sera le terme générique nul — Λ par exemple — ce qui rappelle également l'écriture mathématique familière $\frac{A}{0}$ définie si A n'est pas nul et

désignant alors quelque quantité infinie. Le dénominateur de ces fractions correspond alors à la première coordonnée de la représentation de l'entité logique en coordonnées homogènes. Quant à l'écriture du terme au numérateur, elle est équivalente à l'écriture de l'ensemble des coordonnées qui suivent la première coordonnée dans la représentation en coordonnées homogènes. Ceci se déduit directement de la signification donnée ci-dessus aux coordonnées dans le cas de l'écriture de termes désignant des éléments d'une algèbre booléenne (ou ultrabooléenne). En effet un terme quelconque est égal à la réunion des atomes formels correspondant à ses coordonnées non nulles dans la représentation en coordonnées homogènes.

Dans ces conditions les opérations génériques ne seront définies que sur l'ensemble des termes génériques, de dénominateur unité-totalité. Leur exécution consistera à pratiquer les opérations indiquées sur les numérateurs des fractions proposées, sans toucher au dénominateur commun à toutes. L'opération transcendante de transfert sera définie sur tout l'ensemble des fractions : elle consistera à effectuer la différence symétrique à la fois sur les numérateurs et les dénominateurs des deux fractions proposées, pourvu bien entendu que les deux fractions ne soient point égales, puisqu'alors le résultat de l'opération n'est pas défini.

Tout ceci peut se présenter de façon simple au niveau du développement du langage formel. Prenons par exemple celui de la logique booléenne des termes. Il n'y a pas à introduire de nouveaux symboles de première catégorie. On introduira un symbole de deuxième catégorie, dit « de deuxième catégorie d » le symbole $-$, et un symbole de deuxième catégorie dit « de deuxième catégorie e », le symbole $+$. La syntaxe de construction des EBF pourra alors apporter les précisions suivantes :

— Si T est une EBF du genre terme et si T désigne soit le terme vide soit le terme totalité, à l'exclusion de tous autres, alors le mot $\frac{A}{T}$ est une EBF.

— Si T désigne le terme totalité, alors le mot $\frac{A}{T}$ est une EBF du genre terme.

— Si T désigne le terme vide, alors le mot $\frac{A}{T}$ est une EBF du genre détermination infinie.

— Si T_1 et T_2 désignent respectivement des EBF point égales entre elles et soit du genre terme soit du genre détermination infinie, alors le mot $((T_1) + (T_2))$ est une EBF qui peut être, suivant les occurrences, soit du genre terme, soit du genre détermination infinie.

L'égalité $\frac{A}{V} = A$ devra alors figurer parmi les axiomes du système formel axiomatisé.

Les avantages de la notation fractionnaire sont ceux de la simplicité et de la maniabilité. L'usage de celle-ci appelle un certain nombre de remarques importantes, tant du point de vue mathématique que du point de vue logique.

Du point de vue mathématique, la présente écriture de fractions ne doit point donner l'idée d'un quotient de termes $\frac{T_1}{T_2}$ qui serait définissable entre termes quelconques T_1 et T_2 , pas même s'il s'agit des termes génériques, concernés par l'algèbre logique et son formalisme. La fraction ne peut avoir les caractères mathématiques d'un quotient que lorsque les éléments qui figurent au numérateur et au dénominateur *appartiennent à un corps* (et ne sont pas tous les deux 0). Or, à moins d'être réduit aux deux seuls termes nul et totalité, l'ensemble des termes d'une logique booléenne de termes n'est pas muni de la structure de corps. Il en va de même dans tous les cas pour la logique ultrabooléenne envisagée à la section précédente. En fait l'écriture fractionnaire n'est ici que l'abrégé de l'application faite à un terme générique T d'opérateurs « multiplicatifs » dérivés du corps booléen (identique à l'anneau booléen simple) et qu'on peut noter $\frac{0}{1}$ (annulation), $\frac{1}{1}$ (maintient à l'identique) et $\frac{1}{0}$ (opérateur de « projection à l'infini »). Il faut donc considérer l'écriture fractionnaire $\frac{T_1}{T_2}$ comme dépourvue en général de sens et ne point

imaginer l'écriture de la barre de fraction comme s'il s'agissait de la notation d'une nouvelle opération générique entre numérateur et dénominateur. La similitude de la notation avec celle des quotients arithmétiques ne doit pas induire en erreur.

Il est sans doute possible à la logique d'envisager une algèbre de termes d'espèce autre encore que booléenne ou simplement ultrabooléenne, reposant alors sur la structure d'un corps autre que celle du corps booléen, par exemple sur la structure du corps GF [2²]. Mathématiquement parlant et questions d'interprétation mises à part, cela ne comporterait point de difficultés. En ce cas on pourrait mettre sur pied également des algèbres projectives comportant encore d'autres opérateurs relatifs aux termes génériques que les trois présentement envisagés. Mais il faudrait toujours distinguer l'ensemble des opérateurs fractionnaires dérivés d'un corps de base donné de l'ensemble générique des termes auxquels ces opérateurs peuvent s'appliquer, lequel ensemble générique n'est pas en général muni de la structure de corps, ce qui prive de sens l'extension de la notation fractionnaire à deux termes quelconques T₁ et T₂ du formalisme que l'on envisagerait alors.

Ces remarques mathématiques ne sont pas indifférentes du point de vue de la logique et de l'étude de ses développements historiques. La logique ancienne a été hantée par l'idée de la mise en rapport de deux termes conceptuels. Elle a cherché à tirer parti de cette idée dans une théorie logique de l'analogie, théorie dont le travail de la formalisation moderne n'a finalement rien retenu. Dans cette théorie de l'analogie deux thèmes logiques différents se proposent.

Le premier est celui de la relation ou du rapport notionnel de toute une série de déterminations, le plus souvent couvertes par une seule et même appellation donnée à un terme conceptuellement originaire qui fournit la raison foncière de l'appellation commune. La théorie de l'analogie parle alors d'analogie d'attribution, commandée par un « premier analogué » auquel se rapportent, chacun à sa façon, les analogués dérivés et secondaires.

Le second thème est celui de l'analogie de proportionnalité, c'est-à-dire d'une égalité de rapports $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ entre déterminations notionnelles A, B, C, D distinguées les unes des autres, ceci à l'image des égalités de rapports numériques que les mathématiciens grecs désignaient par le mot « *analogia* », d'où est venu le mot « analogie ».

Dans les deux cas on voit apparaître, avec les essais de schématisation logicienne, l'appel aux notations fractionnaires. L'expression fractionnaire isolée $\frac{A}{B}$ s'est alors trouvée interprétée par la théorie de l'analogie comme signifiant un fait de rapport de A à B : « A est à B » et, de façon concomitante la structure relationnelle spécifique de ce fait de rapport. L'égalité de rapports qui apparaît avec l'analogie de proportionnalité permet alors d'énoncer une similitude de comportements entre deux paires de déterminations notionnelles : « A est à B comme C est à D ».

La difficulté moderne de trouver des équivalents formels et sûrs à cette théorie de l'analogie est venue pour une bonne part, semble-t-il, des impasses mathématiques auxquelles conduit tout essai naïf d'assimiler un rapport de termes notionnels à un quotient arithmétique qui serait lui-même directement un objet du calcul auquel on suppose assujettis les termes génériques d'un formalisme. Les impasses apparaissent si insurmontables dans cette direction que la formalisation moderne a pratiquement renoncé à chercher aucun équivalent à la théorie traditionnelle de l'analogie. Dès lors celle-ci a été considérée par les logiciens modernes comme un procédé de pensée de rationalité fort douteuse, et tout particulièrement au moment où l'analogie prétend être le soutien d'un discours sur l'infini à partir de ce qui se saisit dans le fini.

En fait, avant de se lancer dans une tentative de formalisation correspondant à l'idée ancienne de l'analogie, il faut regarder de près à quoi au juste la pratique du raisonnement faisait servir celle-ci. Il apparaît alors qu'en pratique la pensée fait appel à l'idée dans deux cas. Le premier est celui du besoin dans lequel l'intelligence se trouve d'affirmer des similitudes de structures internes de certains concepts, par exemple la similitude des rapports fonctionnels entre essence et existence d'une réalité à une autre (56). Le second cas est celui du besoin de penser la référence d'une certaine intelligibilité à ce qui, d'une façon ou d'une autre, lui correspond en se situant comme à l'infini par rapport à elle : référence par exemple de l'intelligibilité du dérivé à celle de son principe, de l'intelligibilité de l'accident à celle de la substance, de l'intelligibilité de la nature à celle de Dieu..., etc. Il y a d'ailleurs souvent combinaison entre les deux besoins : c'est ainsi que dans la tradition aristotélicienne les accidents sont dits « êtres » comme la substance l'est, en vertu de leur rapport à la substance, et le système des principes — matière, forme, ..., etc., — est proportionnellement le même dans chaque catégorie. Or il ne semble pas possible de donner à l'un et à l'autre de ces besoins aucun statut pleinement rationnel, s'inscrivant dans le « langage-objet » d'un formalisme, avant d'avoir mis sur pied des théories logiques suffisantes tant des structures internes de la compréhension que des rapports entre états génériques d'une notion et références conceptuelles infinies susceptibles de leur correspondre. A cet égard l'intérêt de la réflexion et de l'élucidation à laquelle obligent le discours hégélien et sa logique est de frayer la voie à ces indispensables théories logiques, conduisant ainsi au discernement de garanties logiques meilleures de la rationalité et de la rigueur propres d'une pensée de l'infini.

Dès maintenant on peut même suggérer que ce qui correspond véritablement dans la pensée bien schématisée mathématiquement à un concept intellectuel au sens ancien et spéculatif de l'expression se trouve être davantage une « droite » ou un « espace » de quelque algèbre projective, porteurs d'un certain nombre de « points » terminaisons notionnelles distinctes, qu'un point représentatif d'une terminaison isolée. On a déjà noté au passage qu'on pouvait prendre les deux termes « tout » et « rien » comme les deux terminaisons conceptuelles, dans l'élément du discours, d'un même Concept dont

(56) Au sujet de cet aspect de la question traditionnelle de l'analogie voir une étude de l'auteur : *La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalisation rationnelle* parue dans la *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*. Tome LIII (1969), n° 1 (pp. 3-40) et 2 (pp. 212-232).

l'unité infinie dit l'état intellectuel absolu et principe du couple logique. C'est au fond toute la droite du schéma associé plus haut à la doctrine parméniennienne de l'Êtant qui fait figure du Concept. Comme si, en passant de l'entendement au plan rationnel et intellectuel, la pensée se mettait spontanément à exploiter les ressources mathématiques qui se trouvent inscrites dans les structures d'une géométrie projective, rassemblant dans une unique aperception et couvrant par une unique appellation un ensemble de terminaisons conceptuelles prises chacune pour soi au niveau de la formalisation.

Une fois faites ces remarques mathématiques et logiques, il faut encore ajouter que l'on peut encore hésiter au sujet de l'opportunité qu'il y a à passer tout de suite d'un formalisme interprétable comme celui d'une logique des termes au sens couramment accepté aujourd'hui pour le mot « logique » au formalisme correspondant de la logique projective dont la possibilité mathématique vient d'être évoquée⁽⁵⁷⁾. Est-ce en effet selon ce que ce formalisme en dispose que se fait le fonctionnement instinctif de la pensée — au moins jusqu'à présent ?

A réfléchir sur la pensée spéculative hégélienne et sur ce que sont les habitudes immémoriales de la pensée, on a le sentiment que l'intelligence se contente de projeter à l'infini, pour en réclamer l'intelligibilité de principe, les catégories majeures dont elle use, laissant à l'indéfini la spécification de ce qui pourrait bien correspondre dans l'infini à ses déterminations quelconques et banales. C'est ainsi qu'on voit les moments infinis du Concept dont il est question avec la logique hégélienne correspondre à l'exposition des constantes de structure non nulles, U, P et S, envisagées dans le formalisme suggéré par cette logique même. Mais la correspondance n'apparaît pas indiquée plus avant. Du point de vue où il est question de donner au formalisme son origine et sa référence conceptuelle, la compréhension apparaît articulable conceptuellement en trois moments ; ensuite, au niveau générique, la détermination notionnelle explicitera à volonté et de façon contingente l'univers du discours en termes particuliers sans répondants infinis spécifiques. Toutes proportions gardées on retrouve ce que Platon dit, dans le *Philèbe*, de ce qui est un et multiple :

« Tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originellement associées, la limite et l'infinité. Il nous faut donc, puisque les choses sont ainsi ordonnées, poser toujours, en quelque ensemble que ce soit, et chercher en chaque cas une forme unique — on l'y trouvera, en effet, présente. Si donc nous l'appréhendons, après cette unique forme, examiner s'il y en a deux, et, sinon deux seulement, trois ou quelque autre nombre ; puis faire le même examen pour chacune de ces unités nouvelles, jusqu'à ce que, de cet un primitif, on voit non seulement qu'il est un et multiple et infini, mais aussi quelle quantité précise il atteint ; quant à la forme de l'infini, ne pas l'appliquer à la multitude avant d'avoir saisi quel nombre total

celle-ci réalise dans l'intervalle entre l'infini et l'un ; alors seulement laisser chacune des unités de cet ensemble se disperser dans l'infini »⁽⁵⁸⁾.

Les niveaux de la pensée formelle pourraient alors se constituer comme suit :

a — Infini quelconque des termes « génériques » particuliers, laissé sans correspondance spécifique au niveau des déterminations transcendantes.

b — Pluralité des « constantes de structure » particulières de l'univers des termes génériques avec déterminations distinctement correspondantes au niveau des déterminations transcendantes.

c — L'Un, dont la compréhension enveloppe de façon spécifique celles des déterminations correspondantes aux constantes de structure particulière de l'univers logique — le Concept et ses moments propres.

Pareil schéma semble assez satisfaisant. Pourtant, on trouve aussi, par ailleurs, l'affirmation chez Platon de l'autre tendance de la pensée rationnelle. Dans le dialogue qui porte son nom, Parménide demande à Socrate s'il ne faut pas admettre la Forme, non seulement des objets nobles mais aussi « d'objets comme ceux-ci, qui pourraient sembler plutôt ridicules, cheveu, boue, crasse, ou tout autre objet de nulle importance et de nulle valeur ... » Socrate répond alors : « à ce que nous voyons (de telles choses), à cela je reconnais existence ; mais penser qu'il en existe une forme, serait, je crains, par trop étrange. De temps à autre, je l'avoue, l'idée m'a tourmenté qu'il faudrait, peut-être, en admettre pour tout. Mais, à peine m'y suis-je arrêté que je m'en détourne en toute hâte, de peur de m'aller perdre et noyer dans quelque abîme de niaiserie » — « C'est que tu es jeune encore, lui dit alors Parménide, et pas encore saisi par la philosophie, de cette ferme emprise dont, je compte bien, elle te saisira quelque jour, le jour où tu n'auras mépris pour rien de tout cela »⁽⁵⁹⁾. Autrement dit toute chose distincte doit se voir poser son correspondant distinct dans l'infini. C'est bien ce qu'enseigne la mathématique de l'extension projective la plus naturelle des logiques booléenne et ultrabooléenne dont il a été question jusqu'à présent.

Faut-il donc que la logique projective suive l'un ou l'autre de ces enseignements ? La mathématique consultée répondrait vraisemblablement que même si le second de ces partis a pour lui une certaine simplicité dans sa cohérence, la décision demeure possible à volonté, selon ce qui convient à la pensée face aux possibilités consistantes dont elle est à même de se faire la proposition. En ce qui concerne l'étude présente, on laissera ouverte la question du choix à faire.

(57) Au point où l'on en est ce passage ne comporte pas de difficultés techniques bien particulières. On a donné les éléments essentiels de la langue formelle et on a esquissé l'interprétation des expressions de cette langue (suite des modèles finis donnés par PG [n, 2] — l'étude des modèles infinis restant à faire). Il suffit alors de donner une caractérisation axiomatique-déductive suffisante des symboles — et + pour obtenir le formalisme sous forme de système formel axiomatique-déductif.

(58) *Philèbe* 16 c-e ; trad. A. Diès, Coll. Budé, « Les Belles Lettres », Paris 1949, p. 9.

(59) *Parménide*, 130 c-e ; trad. A. Diès, coll. Budé, « Les Belles Lettres », Paris, 1923, p. 60.

Conclusion

On arrêtera ici cette étude de la logique hégélienne et de ses points de contact possibles avec une théorie mathématique et formalisée de l'expression de la pensée recourant au langage. Ce n'est pas à dire que les thèmes possibles de l'étude soient épuisés avec les premiers spécimens que l'on vient d'en donner. Bien au contraire, beaucoup d'autres thèmes pourraient et devraient être abordés. Mais leur examen conduirait à dépasser toute limite raisonnable pour le présent ouvrage, dont le propos était d'ouvrir la voie à une certaine méthode de l'étude logique bien plus que de fournir un corps complet de résultats obtenus par la mise en œuvre de cette méthode.

Signalons, avant d'en venir à quelques réflexions d'ensemble sur cette méthode logicienne, quelques-uns des thèmes hégéliens susceptibles de donner lieu à une étude fructueuse, et qu'à vrai dire, il serait indispensable d'avoir pris en considération avant tout essai de fondation d'une logique générale, capable de répondre aux besoins de rationalité de la pensée réflexive et philosophique tout autant qu'à ceux de la pensée mathématicienne et scientifique.

Le premier de ces thèmes apparaît tout indiqué par le développement même de la logique hégélienne. Après avoir traité du concept et de ses structures propres, Hegel, suivant en cela l'ordre de la tradition, traite du jugement puis du syllogisme. Ce traitement est fort original, du point de vue même de la logique, et appelle sans doute un certain nombre de critiques. L'originalité hégélienne consiste à inscrire pour ainsi dire les structures propres du jugement et du syllogisme dans celles qu'explicite déjà sa théorie du concept. Le jugement n'est ainsi qu'une forme accentuée du concept et plus précisément de son moment de particularité, à la scission interne duquel correspond alors la dualité du sujet et du prédicat dans le moment du jugement. Quant au syllogisme, il correspond d'une certaine manière au troisième temps de la réalité conceptuelle, au moment de la singularité concrète, enveloppant en elle les moments réduits, supprimés et sublimés, de la particularité préalable et médiatrice. Son principe unifiant est, parvenu à un plein état de développement et de maturité, ce qui apparaît comme copule dans l'organicité du jugement. C'est dans la copule ainsi accomplie en énergie concluante (Hegel se sert du terme de *Schluss*, « conclusion », pour désigner le syllogisme) que se

posent les virtualités riches des compréhensions des deux extrêmes de la conclusion, de même que les moments de la particularité se trouvent conservés en vérité dans l'unité retrouvée du singulier, universel concret du Concept. Hegel pense ainsi avoir converti la vision extérioriste traditionnelle des diverses opérations de la pensée en une compréhension intériorisée, faisant apparaître le primat et pour ainsi dire la suffisance du concept dans tout le champ logique tel qu'il s'est constitué de façon classique.

Sans insister davantage sur l'intérêt de l'idée ainsi mise en avant par Hegel, il faut remarquer que, du point de vue de l'étude actuelle, la réaction hégélienne contre les formes de la pensée de l'entendement, auxquelles sont assimilées les formes de la logique classique, est ici, comme elle l'est souvent, trop véhémement et conduit son auteur à une certaine méconnaissance de la spécificité logique tant du syllogisme que du jugement. Logiquement parlant le jugement est une forme à deux paramètres conceptuels indépendants, cependant que le syllogisme est une forme à trois paramètres conceptuels indépendants, alors que le concept, quelle que soit la variété de ses diverses formes déterminées opératoirement, est par définition une forme à un seul paramètre conceptuel indépendant. Il s'ensuit que, si l'on veut inscrire les structures du syllogisme et du jugement dans celles mêmes qui se proposent du fait d'une constitution désormais complexe du concept, on risque de n'obtenir que des formes dégénérées du syllogisme et du jugement, impropres à exprimer les actes immédiats de la pensée et du raisonnement dans la réalité de leur structure. L'inconvénient de la logique hégélienne est de rester fort ambiguë à cet égard, et ce reproche qu'on peut lui faire n'est point sans quelque lien de parenté avec celui d'avoir en partie méconnu les prérogatives intellectuelles du jugement au bénéfice trop exclusif de celles du concept au niveau de la pensée spéculative.

Un second thème, sur lequel il faut passer encore plus rapidement à présent, est celui de la logique de la relation proprement dite. Il faut distinguer celle-ci — l'équivalent allemand du mot « relation » est ici *Beziehung* — de la logique du rapport (*Verhältnis*) à laquelle on a partiellement touché dans la présente étude. La relation est à prendre ici comme le fait de relation dans toute sa généralité entre termes diversifiés au moins par la pensée. Elle correspond alors en quelque mesure à ce que la logique mathématique actuelle propose à l'esprit avec la notion de l'appartenance, symbolisée par la lettre grecque ϵ , prise de la façon la plus abstraite et la plus formelle qu'il soit possible, simple ordre de deux termes formant couple au sens actuellement mathématique du mot « couple ». On voit alors s'ébaucher çà et là dans l'œuvre hégélienne la perception des structures associées aux usages, les uns non-réflexifs, les autres réflexifs, de la relation. En particulier il semble possible de faire dans cette perspective un déchiffrement de l'organisation dialectique de ce que, dans la logique de l'Essence, Hegel appelle les « déterminations de la réflexion » : identité, différence, fondement (*Grund*), tout en rapprochant ici la logique hégélienne des considérations faites par Fichte au début de la *Wissenschaftslehre*. Mais il est impossible d'entrer ici dans plus de détails.

Un troisième thème serait celui de l'organisation foncière de l'Essence comme « réflexion », thème capital de la logique hégélienne de l'Essence. On

trouve intégré dans ce thème hégélien l'idée traditionnelle, profondément néo-platonicienne, d'un système de l'être constitué par « le principe », la procession des choses diverses à partir du principe, et enfin par la conversion de ces choses diverses au principe d'où elles procèdent, conversion déterminant un mouvement de retour des choses à leur principe et de résolution de celles-ci en lui. A cette idée traditionnelle est combinée l'idée de la manifestation, tout d'abord du principe à lui-même, dans cela même et par cela même qui procède de lui, puis des choses ainsi procédantes les unes aux autres dans un monde de la manifestation qui est aussi celui des phénomènes (*Erscheinungen*), et enfin du principe lui-même à ces choses et à ce monde auxquels il se révèle, imbriquant étroitement les énergies de cette manifestation de soi à celles de la procession constitutive des choses mêmes auxquelles cette manifestation se fait. Or, de tout ceci il y a une certaine canonique logique et en suivant pas à pas les textes hégéliens, en particulier ceux que la *Science de la logique* consacre à l'Essence comme réflexion ⁽¹⁾, il semble qu'il soit possible d'en restituer les schématismes principaux au plan même de la mathématicité auquel la présente étude a voulu se placer.

Enfin il resterait à aborder de façon plus générale et plus radicale tout à la fois le thème hégélien de la logique de l'Essence, de ce qui la fait différer, quant aux structures mêmes et à leurs spécificités propres, de la logique de l'Etre que Hegel veut être celle de l'immédiateté simple, ou de celle du Concept proprement dit, que Hegel conçoit comme celle de l'immédiateté seconde, immédiateté revenue à elle-même et enrichie au-dedans de soi-même par la suppression des médiations posées dialectiquement à partir de l'immédiateté simple. Ici le travail d'exégèse et d'interprétation serait considérable, mais sans doute avec le bénéfice de montrer comment la logique peut envisager de sortir du champ systématique de la pensée plus ou moins prochainement réglée par la norme booléenne qui commande tout le déploiement classique de la logique. Mais ici également il n'est point possible de faire plus que d'indiquer cet horizon et ce champ ultérieurs de la recherche logique.

L'énumération, point exhaustive, de ces divers thèmes offerts à l'étude suffit à montrer quel riche matériel la dialectique hégélienne et les textes qui l'enseignent peuvent fournir à l'étude du logicien. Il reste à dire, pour conclure, quelque chose de la méthode de cette étude, telle qu'elle peut se dégager de l'essai présent, quelque chose également des principes essentiels sur lesquels se fonde la pratique de cette méthode.

La logique est une science de l'expression parlée de la pensée et plus précisément la science des fonctionnalités rationnelles selon lesquelles cette expression parlée peut s'organiser en vue de la communication intersubjective. Comme toute science, c'est une science qui vient après une première actualisation naturelle, préalable à la science, de ce dont il lui faut faire considération et en quoi il lui appartient de dégager les intelligibilités scientifiques et rationnelles. Ici ce donné naturel n'est pas l'actualité perçue sensiblement de quelque segment de l'univers physique et extérieur, mais l'actualité naturelle de la

(1) II, pp. 7-100.

parole humaine, ordinairement déployée dans une expression articulée et discursive de la pensée. La logique a donc comme matériau préalable de son étude les productions de cette expression, qu'elle soit orale ou écrite, matériau qu'elle examine comme à la lumière de l'idée qui la suscite elle-même, logique, comme science — à savoir l'idée de la rationalité objective dans la certitude intersubjective de la communication intellectuelle. C'est en vertu même de cette idée que, partant de la donnée de ce matériau brut qui fournit à la science son champ d'intelligibilité et d'opérationnalité, la logique s'impose la suite de dépouillements abstraits qui la conduit en vue des fonctionnalités pures immanentes à l'agir expressif de la pensée et des éléments noétiques essentiels grâce auxquels ces fonctionnalités pures peuvent se constituer comme telles : le *symbole* (au sens logique de ce mot) avec sa multivalence-omnivalence de principe, soit absolument, soit dans un certain genre (en anglais : « range ») spécifié conjointement à l'institution du symbole ; le *signe* représentatif à chaque fois de quelque façon spécifique d'opérer au niveau de la rationalité pure. Or, à ce niveau, et ceci est un point capital, la logique rejoint obligatoirement la mathématique cela jusqu'à se confondre en un sens avec quelque secteur de la mathématique, en dépit même des réticences de la philosophie, le plus souvent difficilement persuadée que la pensée doit encore retenir quelque chose de la mathématique et de son régime quantitatif au moment même où elle se préoccupe avant tout d'elle-même ainsi que des formes les plus immatérielles et les plus universelles de son propre accomplissement.

Mais, ainsi qu'on a essayé de le montrer, justement à partir du plus saisissant de tous les exemples, celui de la dialectique hégélienne, cette confluence du logique et du mathématique est à la fois chose inéluctable dans la condition qui est celle de la pensée humaine, chose dans son fond toute naturelle et finalement chose indispensable à une économie en principe aussi humaine que sérieusement intellectuelle de la rationalité. Car la raison de cette confluence obligée n'est autre que le fait même du langage pris comme moyen humain d'expression de la pensée et de l'essai intersubjectif de la communication intellectuelle. Le langage, par le fait même de ce qu'il est, langage, comporte et sous bien des aspects, une matérialité sujette à la mathématisation — phonologie, linguistique, syntaxe et sémantique, logique. De tous ces aspects l'aspect logique est de quelque façon l'aspect suprême : celui des fonctions pures de l'intellectualité s'exprimant elle-même en conformité avec les normes dérivées de l'idée (du projet) de la rationalité achevée de la communication. Faire le discernement conscient de cet aspect, reconnaître le genre de mathématicité qui s'y inscrit naturellement, dégager celui-ci dans son organicité intrinsèque et lui annexer son interprétation spécifique en l'occurrence, telles sont alors, pour autant qu'elle consent à cette mathématique qui a barre sur elle, les tâches de la pensée logicienne. Traditionnellement elles débouchent sur les schématismes plus ou moins rudimentaires de la logique classique, foncièrement booléenne, puis sur les formalismes complètement développés de la logique mathématique moderne. Mais on a voulu montrer ici qu'au-delà même de cet horizon traditionnel, il était possible — nécessaire le moment venu — que les tâches du logicien débouchent sur des schématismes mathématiquement plus complexes et, plus avant encore, sur

des perspectives de formalisation qui débordent à tout le moins les perspectives les plus courantes de la formalisation actuelle.

Parvenu à ce point, l'agir du logicien doit s'expliquer distinctement au sujet d'une question que les perspectives les plus classiques de la logique, des mathématiques et de la science en général, permettent encore de ne pas poser, mais que, face à la dialectique hégélienne et aux intentions propres de l'économie rationnelle qu'elle a en vue, il est désormais impossible d'éviter : celle des régimes de l'intelligibilité que le langage se propose de véhiculer et, du même coup, des régimes de la fonctionnalité rationnelle dont le langage comporte organiquement en lui ces virtualités que la logique amène au jour. Dans son état de rationalité explicitée et telle que la pensée la prend de la façon qui lui est la plus spontanée et la plus coutumière, l'intelligibilité se présente suivant un régime d'extériorité en principe directement homologue au régime d'extériorité qui est celui du langage pris comme l'ensemble des ressources linguistiques expressives de la pensée. Et l'entraînement du mode articulé et discursif de la pensée qui s'exprime est alors si fort que l'intelligence a toutes les peines du monde à n'y point céder et à ne point se représenter les intelligibilités dont elle traite comme disposées elles aussi comme le sont les mots et éléments signifiants qui permettent de les évoquer à l'esprit. Or, la pensée de Hegel veut constituer la logique d'une raison capable de résister à cet entraînement spontané de l'intelligence et, s'agissant des intelligibilités philosophiques qui remontent plus haut que celles de la science et de l'entendement, développer le discours de cette intelligibilité dont tous les divers moments, loin d'être extérieurs les uns aux autres, sont mutuellement immanents les uns aux autres, s'enveloppant dans leur intériorité réciproque. Le Concept est, pour toute l'intelligibilité qu'il enveloppe, le symbole de cet autre régime, celui de l'intériorité, qui est aussi celui de la raison préservée des contaminations de l'entendement, et qui impose son style au penser philosophique.

À partir du moment où ceci s'explicité par devant l'intention logicienne — et il faut que cette explicitation se fasse — on se trouve devant l'apparent paradoxe d'une intelligibilité qu'on suppose constituée en principe selon ce régime d'intériorité qui permet aux choses différentes de demeurer immanentes les unes aux autres, enveloppées les unes dans les autres, et d'un langage destiné à dire cette intelligibilité mais dont toute l'économie, liée à sa matérialité même, relève du régime de l'extériorité, obligeant ce qui est différent à se poser distinctement, avec ses éléments propres, à part de ce dont il diffère. Comment ces deux régimes, à présent opposés, de la pensée et de son objet même d'une part, de son expression discursive d'autre part, peuvent-ils bien se conjuguer et se concilier dans une action intellectuelle viable et efficace ?

La réponse que la logique peut apporter à cette question est simple dans son principe, mais grosse de conséquences. Elle consiste dans la différenciation, encore plus poussée que de coutume, entre la matérialité des schèmes ou des formalismes logico-mathématiques, ceux-ci étant pris avec toute leur constitution structurale ou toute leur organisation syntaxique, et l'acte intellectuel interprétatif de ces matérialités. Schèmes et formalismes avec leurs structures et organicités syntaxiques propres sont ce qu'ils sont, matériellement voués au régime de l'extériorité. Mais les usages qui en sont faits, tels et tels en cer-

taines occurrences, tels et tels autres en d'autres occurrences, en commandent les interprétations. Et de savoir si le discours se réfère à des choses dont l'intelligibilité est, de façon homologue, soumise elle aussi au régime de l'extériorité, ou si au contraire il se réfère à des choses dont l'intelligibilité, de façon pour ainsi dire inverse, relève du régime de l'intériorité, cela concerne l'interprétation explicite, annexe en l'occurrence particulière dont il s'agit, au schématisme logique dont la pensée fait alors usage et sur lequel elle se règle. Le schématisme logique est, par principe, *neutre* de ce point de vue, compatible en droit aussi bien avec l'interprétation qui met ses structures en rapport pour ainsi dire direct avec les constitutions propres à l'intelligibilité qu'elles permettent de gérer rationnellement, qu'avec l'interprétation qui met ses structures en rapport pour ainsi dire inverse avec les constitutions propres de l'intelligibilité en vue. Il s'agit de définir un *rapport* de la règle rationnelle telle que la logique se la figure à la chose réglée : le soin de définir ce rapport n'est pas confié à l'activité intellectuelle constitutive de la règle en elle-même, abstraction faite de ses usages variés, mais précisément à l'activité qui, envisageant les usages possibles et leur variété effective, s'avise de cette différence spécifique de modalités sur laquelle le cas de la dialectique hégélienne force d'insister.

De soi donc la règle rationnelle, pour autant qu'elle spécifie les formes canoniques de l'expression de la pensée, reste indépendante des façons particulières d'en faire usage en vue d'exprimer une intelligibilité qui pourra se trouver tantôt en condition d'extériorité, tantôt au contraire conforme à la condition de l'intériorité. La règle rationnelle est en ce sens règle *absolue* de l'expressivité intellectuelle. Cette capacité d'indépendance suppose cependant satisfaite certaines conditions de constitution de cette règle elle-même, et la logique ne peut poursuivre son œuvre de rationalisation de la discursivité que si elle fait le discernement et se plie à l'observance de ces conditions. Les toutes premières d'entre elles sont : 1^o l'établissement du schématisme logique au niveau du symbolisme omnivalent, entièrement vide en lui-même de toute capacité spécifique et particulière d'évoquer un contenu et 2^o le dégagement du caractère strictement fonctionnel de toutes les spécificités opératoires et relationnelles assumées dans le schématisme en question. A cet égard la mathématique actuelle enseigne avec toute la clarté désirable les procédures à suivre. D'où, par un autre biais encore, l'aspect mathématique naturel et inéluctable de la logique pure et de sa syntaxe formelle.

Il n'est point difficile de tirer de tout ceci un certain nombre d'indications relatives à la méthode que l'étude du logicien doit suivre au moment où, par-delà l'acquis normatif déjà disponible, il faut se préoccuper de dégager plus avant les formes organiques de la rationalité rigoureuse.

D'une part ce qui est à chercher se tient dans les perspectives d'une extension rationnelle de l'acquis, celui-ci remontant jusqu'au point originaire de toute logicité : la constitution du symbole-verbe rationnel tout à la fois de la totalité en ce qu'elle peut bien avoir de plus unique et de plus absolu, et de n'importe quel échantillon contingent s'extrayant de cette totalité — l'étant parménidien si l'on veut, duquel toute la logique ancienne relève. D'autre part ce logique encore virtuel se trouve comme attesté par l'acte même

de l'expression spontanée de la pensée et par tout un mouvement intellectuel de discernement et d'élaboration de ce qu'il y a de logiquement original dans l'actualité de la pensée qui s'exprime. Le logique apparaît ainsi immanent au système même de l'expression pensante se donnant elle-même à reconsidérer comme œuvre de la pensée, et plus particulièrement sans doute dans une suite privilégiée de textes jalonnant un devenir de maturation et de première prise de conscience des spécificités logiques à la recherche d'elles-mêmes. Tels sont les textes de la philosophie occidentale touchant à la dialectique pour autant que celle-ci ne se laisse pas récupérer simplement dans la canonique classique de la logique, et tout particulièrement, parce que les plus mûrs de tous et les plus proches de l'achèvement dernier, ceux de l'exposé hégélien de ce que Hegel appelle lui-même « logique ». Sans ces textes et l'expérience de pensée qu'ils fournissent à l'intention de la science, le logicien ne pourrait rien faire. Et ce n'est que lorsque leur actualisation s'est faite à suffisance qu'il est loisible à la science logique d'entreprendre quelque chose. Aristote, pour son compte, n'a pas fait autrement, à partir du matériel que lui offrait l'expression de la réflexion présocratique, puis l'œuvre des sophistes et enfin Platon ainsi que son école.

Dans cet acquis, cependant, il faut mettre en évidence ce qu'on peut appeler « le fonctionnel de l'expressivité » et celui-ci pour lui-même et à l'état pur, car c'est lui et lui seulement qui fournit à la logique proprement dite son élément véritable. Ceci suppose le courage de l'abstraction et la renonciation, au moins pour commencer, au projet d'un savoir confusément synthétique, rassemblant dans un unique traitement de l'intelligibilité, la logique elle-même, la théorie de la connaissance et l'épistémologie, l'ontologie ..., etc. C'est pour avoir pensé que la raison philosophique pouvait (et même en un sens devait) se dispenser de cette abstraction et du moment de distinction des choses qu'elle consacre que la logique hégélienne, logique, critique et métaphysique tout à la fois, reste encore en deçà du seuil de la logicité pure. De ce point de vue un certain esprit mathématique est indispensable, et, c'est lui qui donne le fil conducteur du traitement intellectuel qu'il reste encore à faire subir à l'œuvre de la pensée pour arriver en vue de son organicité logique propre.

Les procédures de ce traitement se trouvent assez bien évoquées aujourd'hui en parlant de l'analyse structurale des œuvres produites par la pensée qui s'exprime ou de l'inspiration structuraliste qui en commande la prise en considération. C'est en effet à la logique qu'il revient de définir ce que sont les structures et les fonctionnements rationnels par excellence de la pensée en acte de sa propre expression. De sorte que les méthodes actuelles de l'étude du langage, l'éducation qu'elles font de la capacité d'abstraire, des pratiques de l'analyse et de la synthèse, sont ici le guide tout naturel de la recherche logicienne. On retrouve même en cette dernière occurrence tout le bénéfice des distinctions que la pensée scientifique s'est apprise à faire en d'autres occasions : synchronie et diachronie, syntaxe et sémantique, langage de théorie et métalangage ..., etc. L'imitation des procédures de l'analyse structurale et fonctionnelle conduit ici la logique tout près des résultats essentiels auxquels son étude propre vise.

Dans le cas présent, pourtant, une remarque plus spécifique doit encore être faite. La dialectique hégélienne prise à présent comme thème de l'étude du logicien ne comporte pas seulement l'idée de structures logiques plus complexes et plus subtiles que celles sur lesquelles s'est fondée l'exposition classique de la logique. Elle repose tout entière sur l'idée de structures liées à une temporalité, étirées, pour prendre une image, suivant une durée non point absolument instantanée mais comportant une certaine successivité (finalement circulaire) de moments logiques. De même alors qu'on peut dire que l'élément implicite de la logique ancienne et classique n'est autre que l'être dans son actualité fixée et son ontologie atemporelle, de même peut-on dire que l'élément propre de la dialectique hégélienne et de l'intelligibilité qu'elle entend gérer est le devenir précisément dans son actualité fluide, fluente, et suivant la dérivation chronologique qu'il fait de l'ontologie elle-même. Ceci ne dispense pas, absolument parlant, de rechercher encore des structures immanentes à l'actualisation du discours et de faire l'étude pour ainsi dire statique de leur économie fonctionnelle. Mais ceci impose, au moment de l'interprétation, de différencier maintenant au moins deux sortes possibles de contextes interprétatifs : le contexte d'une intelligibilité qui est du genre *de l'être*, en entendant par là le fixe et l'intemporel de l'actualité, et le contexte d'une intelligibilité qui est du genre *du devenir*, en entendant par là ce qui, de l'actualité, donne prise à la succession et à ses rythmes propres, tant locaux que globaux et quels que ceux-ci puissent être.

La science logique apparaît ainsi à de multiples égards commandée par un principe d'articulation analogue à celui que l'on voit paraître dans les autres sciences de l'expression parlée de la pensée, entre la constitution d'une syntaxe et l'affectation d'une sémantique. Ceci n'est pas nouveau. Ce que l'étude logicienne de la dialectique hégélienne oblige cependant de percevoir, c'est l'entrée en scène d'alternatives nouvelles au niveau des possibilités de l'affectation sémantique : régime d'intériorité ou régime d'extériorité de l'intelligibilité ; contexte « ontologique » au sens classique de cet adjectif, ou contexte d'une intelligibilité inséparable d'un certain devenir propre, tout ceci sans parler de l'éventualité d'autres variantes encore. C'est par cette richesse toute nouvelle de thèmes offerts à l'étude logicienne et de perspectives originales ouvertes à son essai méthodique que l'œuvre philosophique hégélienne garde de façon durable son importance immense pour le présent et pour l'avenir de la science logique.

Deuxième partie

Usage et abus du mot « dialectique »

par André Doz.

0. Introduction.

Le mot « dialectique » — soit comme adjectif, soit comme substantif — a sans conteste pénétré dans notre culture. L'aire de son usage dépasse désormais non seulement celle des écrits ou propos philosophiques, mais même celle des écrits à caractère théorique en général. Son histoire, on le sait, vient de loin. Dans cette histoire, un tournant décisif : Hegel. On peut affirmer sans hésiter — et cela n'a rien d'original — que *tous* les emplois de ce mot ayant cours aujourd'hui sont tributaires de la signification que l'auteur de la *Science de la Logique* y a attachée.

Cet emploi est-il, pour autant, généralement justifié ? Poser la question, c'est en soulever d'autres. Tout d'abord, une question de fait. Une exploration méthodique — qui ne pourrait guère se passer des ressources de l'informatique — serait nécessaire afin d'analyser d'après le contexte la signification effectivement attribuée au mot ; sans doute décèlerait-on quelques variations et quelques incertitudes. Cependant, un rapide sondage, même non méthodique, peut être par lui-même révélateur de quelques grandes lignes assez nettement dessinées.

En revanche, la question de droit est en elle-même plus complexe. Lorsqu'un mot existe, sa signification ne peut plus être fixée de façon arbitraire ; si celle-ci se transforme, encore faut-il que l'essence de la chose réclame cette transformation ou du moins la contienne dans ses possibilités authentiques ; faute de quoi, nous devons faire le constat d'un gauchissement et d'un affaiblissement du concept, phénomène dont il faudrait bien prendre la mesure et rechercher le sens. Mais parler de la « chose » et de son « essence », c'est ouvrir un problème proprement philosophique, et non plus historique ; comme tout problème philosophique, celui-ci met en cause la totalité de ce qui est philosophiquement problématique. Qu'il « y ait » une essence de la dialectique et du dialectique, cela peut être présupposé, encore que ce ne soit pas absolument hors de question ; mais en quoi elle consiste, cela ne peut simplement se constater, cela ne peut qu'être pensé philosophiquement à partir de ce que les mots ont dit et voulu dire dès l'origine. Or, l'essence de la dialectique et du dialectique pourrait bien être liée si intimement à l'affaire la plus propre de la philosophie qu'il soit — si j'ose dire — de l'essence de cette essence de ne se laisser que difficilement saisir sous de multiples visages. L'insuffisance de tout recensement devient évidente si l'on est attentif aux équivoques auxquelles il conduit inévitablement : « Pour Platon, dira-t-on, la dialectique est ceci, pour Aristote elle est cela, pour Kant elle est encore autre chose, etc. » Mais qu'entend-on par là ? Dans ces multiples propositions, le « sujet » est-il le même, seul changeant le « prédicat » ? Autrement dit : Platon, Aristote, Kant, etc., parlent-ils de la *même chose* ? Ou bien l'essentiel est-il dans le « prédicat » — mais alors qu'est-ce qui justifie l'unité de la désignation du sujet ? Est-ce, finalement, la « chose » qui est à la fois la même et autre, et comment penser cette identité et ces différences ?

Si j'évoque ces difficultés, c'est d'abord pour marquer les limites de mon propos. Il ne saurait être question, dans le cadre d'une si brève étude, de tenter une histoire philosophico-critique de la dialectique et du dialectique. La question que j'ai posée au départ permet de s'orienter en prenant Hegel pour repère incontestable. Ouvertement et consciemment Hegel opère ce qu'on pourrait appeler une *promotion* de la dialectique et du dialectique ; ce faisant il part d'une certaine idée qui lui est fournie par une tradition, tradition qu'il comprend sans doute à sa manière et à partir des présupposés constitutifs de sa propre pensée, mais dans laquelle, en tout état de cause, sa propre pensée s'enracine. Dans sa compréhension de l'origine à laquelle il est conscient de se référer, Hegel a sans doute déjà décidé de l'essence de la dialectique et du dialectique ; il en a fixé les contours, hiérarchisé les particularisations, d'une façon qui n'est pas à mettre au compte de l'arbitraire d'un historien mais de la clairvoyance (ou du manque de clairvoyance) d'un philosophe. Et s'il est juste de caractériser l'opération finale comme une « promotion », c'est bien qu'une même nature de la chose est toujours présente, qu'une même signification fondamentale est attachée au mot, même si un nouvel emploi du mot est par là rendu possible.

Ce qui est présupposé *après Hegel*, c'est bien cette promotion de la dialectique et du dialectique, même pour ceux qui contestent Hegel. Mais tandis que Hegel avait sans cesse présent à l'esprit l'accomplissement même de la promotion, le passage du point de départ au point d'arrivée, il advint qu'à sa suite on tint pour acquis le résultat sans le processus — quitte à transformer de nouveau ce résultat. Et c'est là qu'il convient de s'interroger : la promotion hégélienne de la dialectique et du dialectique est-elle intelligible sans certaines conditions qui caractérisent la philosophie hégélienne, et peut-elle être assumée de façon sensée si ces conditions elles-mêmes ne sont pas assumées ? S'il faut répondre par la négative, et si néanmoins en fait il se trouve que l'on croit recueillir de Hegel la dialectique promue sans assumer les conditions de sa promotion, alors l'histoire subséquente du mot « dialectique » pourrait bien être l'histoire d'un sens perdu et d'un contre-sens. Cela n'exclut d'ailleurs pas une pensée forte et cohérente à sa manière ; une pensée peut recourir à un langage partiellement inadéquat à sa conceptualité, et aussi à une conceptualité inadéquate à son intention essentielle : autant de questions que je signale pour, une fois de plus, marquer les limites de mon propos. En revanche, là où n'est pas une pensée forte, il ne restera, dans l'hypothèse, qu'à dénoncer un abus de langage qui ne fait qu'entretenir la confusion et qu'on pourrait aisément éviter. Entre ces deux extrêmes, on peut supposer quelque dégradé ; il suffira ici d'indiquer quelques jalons en vue de l'exploration d'un champ difficile à dominer.

1. A la recherche de la dialectique.

Puisque Hegel est au centre du parcours, c'est en regardant déjà vers lui qu'on peut tenter de déchiffrer dans l'histoire, et d'abord dans l'histoire grecque, de la « dialectique » (c'est-à-dire, ici, de ce qui a été désigné comme « dialectique ») la trace d'une essence telle qu'elle puisse donner un sens à la

promotion hégélienne. Ce n'est évidemment pas ce déchiffrement lui-même, exécuté de façon méthodique et exhaustive, qu'on trouvera dans les trop brèves pages qui suivent, mais seulement une orientation pour une recherche possible.

Il n'est pas superflu — on verra plus loin pourquoi — de rappeler pour commencer cette apparente banalité que le mot même de « dialectikos » est d'abord un *adjectif* qualifiant un discours, une science, un art, une méthode, une puissance humaine, et finalement l'homme qui met en œuvre cette puissance (le dialecticien). Dire « la dialectique », c'est sous-entendre un substantif tel que art, science, méthode, puissance ⁽¹⁾. La dialectique est un certain « savoir s'y prendre » dans le domaine de la discussion visant à la connaissance, et par suite l'exercice de cette capacité. Mais les virtualités de l'idée de discussion sont encore très vastes, et si la forme dialoguée des questions et réponses donne incontestablement à l'idée de dialectique l'unité d'un point de départ, l'essentiel, bientôt mis en évidence, semble bien résider dans ce qui est mis en œuvre par un tel dialogue, c'est-à-dire la puissance appartenant au « logos » lui-même, la puissance du « logos » jouissant de son espace propre, disons : du discours ⁽²⁾. Le trait que l'on met ainsi en relief, c'est que pour déceler le vrai point n'est besoin d'aller consulter directement la chose dont on parle, par une expérience sensorielle ou autre, mais qu'il faut et qu'il suffit de se confier au discours (qui peut alors éventuellement se faire le médiateur indispensable d'une expérience intellectuelle).

Mais le domaine ainsi caractérisé est encore très vaste, puisqu'en somme c'est celui du raisonnement en général. La difficulté, que l'histoire impose mais qu'elle ne suffit pas à résoudre, sera alors de limiter cet espace et de préciser en quoi une certaine forme de discours peut être « dialectique » en un sens plus étroit. Mais le particulier doit provenir du général : l'hypothèse qui pourrait être faite, c'est que l'essence du discours vienne en quelque manière se déposer dans le discours « dialectique » ; la dialectique serait alors, d'une manière inévitablement difficile à préciser, à la fois le tout et la partie.

Un premier trait significatif pourrait être alors que le discours manifeste d'autant plus sa puissance qu'il nous mène là où nous ne pensions pas aller : le discours dérange, il contredit. Il peut même nous mener là où il n'est plus possible d'avancer, toutes les issues étant barrées : il nous mène dans l'aporie. S'il en est ainsi, il n'est pas étonnant que le mot « dialectique » ait sans doute d'abord trouvé son application dans un champ occupé en grande partie par les sophistes. Cela n'exclut nullement la fonction positive et constructive du discours, ni n'implique par conséquent que le mot « dialectique » ait dû, d'entrée de jeu, se limiter à sa fonction critique et destructive. Mais ce n'est sans doute pas un accident — et assurément ce n'en est pas un aux yeux de Hegel — que ce mot ait pu désigner principalement un discours qui s'effectue dans le climat du provisoire et de la réfutation.

Insister sur cette fonction du discours, c'est aussi faire ressortir, non seulement, comme on vient de le voir, la possibilité, mais même l'exigence

(1) Cf. Art (*tekhnē*) : Platon, *Euthydème*, 290c ; Aristote, *Réfutations sophistiques* 1, 11, 172a, 16, *Rhétorique* 1, 1355a, 35 ; science (*epistēmē*) : Platon, *République* 551b, *Sophiste* 253c ; méthode (*methodos*) : Platon, *République* 533a, c ; *Sophiste* 217b ; puissance (*dynamis*) : Platon, *République* 511b, 522c, 533a.

(2) Une étude plus approfondie du mot *logos* serait ici en toute rigueur nécessaire.

inverse d'un discours constructif, qu'on pourra bientôt nommer « scientifique ». Mais là, de nouveau, les limites sont difficiles à tracer, tant les possibilités sont multiples. La réfutation, par exemple, peut se relier au discours scientifique, soit comme l'unique accès pour en rejoindre le point de départ, soit comme une concession faite à l'individu concret, mais dont on pourrait en droit se passer ; elle peut aussi s'y incorporer sous la forme d'une séquence apagogique — selon la méthode familière aux mathématiciens — dont l'allure extérieurement dialectique se trouve alors neutralisée par la sûreté d'une pensée résolument progressive disposant du jeu complet des propositions dont elle contrôle l'enchaînement. D'autre part, des formes variées de réfutation sont possibles, dont il n'est pas interdit de penser que les unes sont plus essentiellement dialectiques que les autres : on peut, par exemple, faire admettre à l'adversaire une proposition sans rapport direct avec sa thèse, mais dont les conséquences la contredisent ; ou bien faire surgir directement de sa thèse une conséquence qui la contredit. Quoi qu'il en soit, la différence des formes de discours ne doit pas masquer leur essence commune. Si le discours scientifique semble substituer un monologue à ce dialogue que le mot « dialectique » évoque en premier lieu, ce monologue n'est pas n'importe lequel : il n'est ni rhétorique, ni poétique, ni prophétique. Il est, comme on dira volontiers, « au-dessus de toute discussion », ce qui sous-entend qu'il continue de se référer à la discussion en la tenant à distance et qu'il est prêt à chaque instant à en soutenir l'épreuve.

Un second trait significatif de la puissance du discours — dont l'importance n'est pas moindre si l'on pense d'avance à Hegel — pourrait s'énoncer (en des termes dont le second est sans doute trop moderne) comme un certain primat de la méthode sur l'objet ; ce qui se relie au trait précédent, en ce que le discours, dans son acte même, affirme son droit et ne présuppose rien d'autre. Si le discours étend partout sa puissance, et notamment dans les sciences déjà sûres de leurs bases, cette puissance s'exerce à l'état pur lorsqu'elle se tourne indifféremment vers tout ce qui lui est proposé, vers le proposé — « l'objet » — en tant que tel. De ce point de vue, la généralité qu'Aristote reconnaît à ce qu'il désigne comme la dialectique — alors même qu'il ne lui concède officiellement qu'une place de seconde zone — serait l'indice encore tout extérieur d'une pertinence plus décisive et d'une puissance plus essentielle mais quelque peu tenue captive ⁽³⁾.

2. Hegel et ses sources.

Toujours est-il que les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* de Hegel ne laissent aucun doute : la dialectique, à ses yeux, assume la fonction critique du discours en mettant en évidence les contradictions contenues dans un dire préalable.

(3) Cf. P. Aubenque, *le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, 1962, 1^{re} partie, Chap. 3, « Dialectique et ontologie ou le besoin de la philosophie ».

2.1. Les Grecs.

2.1.1. Avant Platon. Hegel suit Aristote lorsqu'il donne Zénon pour le fondateur de la dialectique ⁽⁴⁾, et celle-ci pour la caractéristique de Zénon ⁽⁵⁾. Mais elle est déjà, au moins implicitement, chez ses prédécesseurs éléates : la position de l'être pur est le contre-coup de la contradiction inhérente à l'hypothèse du changement. Plus généralement, « la pure dialectique se comporte négativement envers tout [ce qui est] déterminé, elle le supprime » ⁽⁶⁾ : le « déterminé » étant, d'une manière générale, ce qui comporte à la fois position et négation, être et non-être. Hegel cite longuement le *De Xenophane, Zenone et Gorgia* (écrit pseudo-aristotélécien qu'il attribue à Aristote, en suggérant d'ailleurs que les arguments imputés à Xénophane pourraient l'être plus vraisemblablement à Zénon ou à Mélissos) : de quelque côté qu'on se tourne, l'hypothèse du devenir mène à une contradiction, soit qu'on admette que le devenir procède du néant, soit qu'on admette qu'il procède de l'être ; de même, la limitation, la pluralité sont contradictoires. Une différence apparaît cependant, qui marque un progrès de la démarche dialectique, entre les premiers Eléates (Xénophane, Parménide) et Zénon. Les premiers, considérant un couple de prédicats opposés (l'un et le multiple, l'égal à soi et l'inégal à soi), privilégient d'entrée de jeu l'un des deux (l'un, l'égal à soi) et le posent comme caractérisant l'essence (*Wesen*, c'est-à-dire ce qui est authentiquement) ; par contrecoup, le prédicat contraire se révèle intenable dans la mesure même où il prétend à son tour caractériser l'essence. Mais ainsi la contradiction n'apparaît que d'un côté. Zénon va un peu plus loin dans la mesure où certains de ses raisonnements concluent que deux déterminations opposées doivent être niées (par exemple le mouvement et le repos, la limitation et l'illimitation) ⁽⁷⁾. On voit comment se précise pour Hegel la structure de la dialectique : selon la première démarche, l'issue est d'abord présentée, après quoi l'autre voie est fermée ; selon la seconde, une impasse se constitue par la fermeture de deux voies opposées qui étaient momentanément les seules praticables. C'est la structure antinomique de la dialectique qui ainsi se fait jour.

C'est encore cette même préoccupation qui amène à distinguer les niveaux de la dialectique selon qu'elle est plus ou moins « subjective » ou « objective ». Au plus bas niveau est la dialectique subjective extérieure, le « ratiociner (*Raisonnieren*) de ci de là » ⁽¹⁰⁾, qui ne saisit pas l'âme de la chose (*Ding*) elle-même ⁽¹¹⁾, qui n'est qu'un mouvement de notre vue des choses (*Einsicht*)

(4) *Geschichte der Philosophie*, Jubiläums-Ausgabe, Stuttgart, 1965, p. 325. Cf. Aristote, in Diogène Laërce, I Prooem. 8, 2, 57 et 9, 5, 25 (Diogène Laërce fait référence du *Sophiste*, ouvrage perdu d'Aristote). Le présent travail était déjà sous presse lorsqu'a paru le t. I de l'excellente traduction des *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* par P. Garniron, dont je n'ai donc pu malheureusement faire état.

(5) *Ibid.*, p. 318.

(6) *Ibid.*, p. 305.

(7) *Ibid.*, p. 302.

(8) *Ibid.*, p. 325.

(9) *Ibid.*, p. 322.

(10) *Ibid.*, p. 324.

(11) *Ibid.*, p. 344.

distincte de la compréhension (*Zusammenfassen*) de ce mouvement ; elle ratiocine à partir de « fondements extérieurs », qu'on peut toujours trouver à propos de n'importe quoi. Elle n'aboutit qu'à de maigres résultats, par exemple « que dans le juste il y a aussi de l'injuste, et dans le faux du vrai ». Au fond, c'est la sophistique, que Hegel définit explicitement dans la *Logique* comme « raisonnement à partir de fondements »⁽¹²⁾. Bien qu'il s'agisse là du niveau inférieur, d'importants traits caractéristiques de la dialectique apparaissent déjà. Ils ressortent indirectement d'une comparaison avec le discours déductif « scientifique » au sens usuel du terme, et notamment du discours mathématique, tel que Hegel le comprend. Dans les deux cas, le recours aux fondements justificatifs s'assortit de la même non-pertinence spéculative, en ce que la réflexion demeure extérieure à la chose⁽¹³⁾. Dans le cas du discours scientifique, cette façon de procéder s'accorde avec le caractère non spéculatif qui est constitutif de ce discours, et convient à son type de vérité. C'est bien la démarche négative, destructive, qui fait l'originalité du discours dialectique, mais de telle sorte que la forme qu'il revêt ici reste en deçà de la visée qui le constitue comme dialectique. Tandis que le discours scientifique développe linéairement ses enchaînements déductifs, — quitte à y incorporer des séquences apagogiques — le discours dialectique revient sur ce qui était posé comme stable à un certain niveau de conscience.

Cependant, la véritable dialectique, celle que nous trouvons principalement chez les Anciens⁽¹⁴⁾, n'en reste pas là. Elle est *objective* : c'est-à-dire qu'elle est « la considération immanente de l'objet » ; elle procède « à partir de l'essence de la réalité (*Sache*) même, c'est-à-dire du *pur concept du contenu* »⁽¹⁵⁾ : précision de la plus haute importance, car elle indique à quelles conditions il y aura un sens à parler d'une dialectique de la chose ; l'espace de la dialectique est et ne peut être que la pensée ; si la dialectique est dite « objective », c'est d'abord parce qu'elle est le fait d'une *pensée* qui saisit l'essence de l'objet, essence qui est elle-même *concept*. La caractéristique négative ne s'atténue pas pour autant : bien au contraire, « la véritable dialectique ne laisse rien subsister de son objet, en ce sens qu'il ne serait déficient que par un côté ; elle le dissout selon sa nature complète »⁽¹⁶⁾. Il convient d'insister sur la nature de l'*objectivité* ici considérée. On a noté plus haut la référence de la dialectique à l'*essence* (*Wesen*), qu'il faut entendre au sens de « ce qui est authentiquement » : la dialectique concerne la façon de concevoir ce *qui est authentiquement*, la véritable chose ; elle ne s'attaque pas à n'importe quoi indifféremment, mais à une position de quelque chose *comme étant* la véritable chose. Et lorsque Hegel souligne qu'elle se comporte négativement contre tout [ce qui est] déterminé, il faut rappeler l'importance centrale, pour Hegel, du concept de détermination comme concept *ontologique* : c'est un des concepts-clefs de la *Science de la Logique*. La visée de la

(12) *Wissenschaft der Logik*, Ed. Lasson, Hamburg, 1967, II, p. 88.

(13) Cf. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Trad. J. Hyppolite, Paris 1939, I, p. 37.

(14) *Geschichte der Philosophie*, *ibid.*, p. 327.

(15) Souligné par moi.

(16) *Ibid.*, p. 327.

dialectique est fondamentalement ontologique, ce que la référence à la pensée éléate indique d'ailleurs suffisamment.

Cependant cette dialectique objective est encore insuffisante, en ce qu'elle en reste au résultat négatif : « l'affirmatif ne s'y présente pas encore »⁽¹⁷⁾. C'est qu'elle n'est pas encore assez objective : aussi Hegel peut-il, dans son chapitre sur Héraclite, compléter sa classification de la façon suivante : « La dialectique est (a) dialectique extérieure, ratiocination de-ci de-là, ne dissolvant pas en elle l'âme de la chose, (b) dialectique immanente de l'objet, mais tombant dans la considération du sujet, (c) objectivité d'Héraclite, c'est-à-dire la dialectique elle-même comme principe »⁽¹⁸⁾. On doit donc distinguer une dialectique purement subjective, une dialectique subjective-objective, et une dialectique objective proprement dite. Dans l'éléatisme, « L'Un lui-même est sans cette dialectique, sans ce mouvement, Un, Identité abstraite. Le pas suivant à partir de la dialectique subjective de Zénon est que cette dialectique elle-même doit devenir objective, c'est-à-dire que ce mouvement même doit être saisi comme l'Objectif (...) Héraclite saisit l'absolu comme procès, comme la dialectique elle-même »⁽¹⁹⁾. Ce qui se produit donc avec Héraclite, c'est déjà la transposition de la dialectique, qui sera, on le verra, le trait le plus surprenant de sa promotion. Mais on doit d'autant plus soigneusement noter que Hegel ne prête pas à Héraclite une conscience expresse de cette transposition ni du caractère « dialectique » de ce « processus » qui est à ses yeux l'absolu : Héraclite ne procède pas en dialecticien.

2.1.2. Platon. On pourra ici ne pas faire état des pages consacrées aux Sophistes, à Socrate et aux Socratiques, certes d'un grand intérêt, mais qui pour notre propos n'apportent rien de nouveau. En revanche, les pages consacrées à Platon doivent être interrogées de plus près. Elles sont sans doute d'autant plus significatives qu'elles ne parviennent à synthétiser d'une façon claire et cohérente les divers aspects de la dialectique platonicienne : signe que Hegel ne retient pas de la même façon que Platon toutes les virtualités de l'idée de dialectique, que du moins il les accentue différemment. Certes, Hegel se reconnaît en partie dans cette exaltation de la dialectique qui fait l'originalité de Platon ; mais ici l'identité du mot n'entraîne pas l'identité complète des significations. Après avoir noté que l'on trouve souvent chez Platon la dialectique comme art de jeter la confusion dans les représentations ou même les concepts, dans les dialogues socratiques⁽²⁰⁾, Hegel continue : « Mais le concept de la véritable dialectique est qu'elle met en évidence le mouvement des purs concepts, non comme si elle les résolvait par là en néant ; mais au contraire le résultat est qu'ils sont ce mouvement et (pour exprimer ce résultat simplement) que l'universel est précisément l'unité de concepts opposés. » Mais il ajoute aussitôt : « La pleine conscience de cette nature de la dialectique, nous ne la trouvons certes pas chez Platon, mais nous trouvons la dialectique elle-même : c'est-à-dire, l'essence absolue connue de cette manière en purs

(17) *Ibid.*, même page.

(18) *Ibid.*, p. 344.

(19) *Ibid.*, même page.

(20) *Ibid.* 18, p. 222, cf. pp. 225-230.

concepts, et l'exposition du mouvement de ces concepts ». C'est laisser entendre que l'idée que Platon s'est faite de la dialectique ne coïncide pas avec celle que Hegel s'en fait lui-même.

Du passage capital du L. VI de la *République*, où la science dialectique est définie et située, Hegel retient essentiellement l'idée de la dimension même du *spéculatif*, dont le caractère réellement *conceptuel* requiert une *méthode* qui n'est autre, comme il le dira plus loin, que « l'activité du se-penser-soi-même » (21). « La considération de pures notions (*Gedanken*) en elles-mêmes », voilà ce qui définit la dialectique (22). Ces pures notions sont : l'être et le non-être, l'un et le multiple, le limité et l'illimité (23) ; ces « objets » (*Gegenstände*) doivent être considérés « pour eux-mêmes » (24). Et c'est bien sans doute à la suite de Platon que, comme Diogène Laërce nous le confirme, « la philosophie spéculative ou logique s'appelait chez les Anciens dialectique ». Ce qui fait écho au chapitre terminal de la *Science de la Logique*, où est faite la même référence à Diogène Laërce, et où il est rappelé que « c'est un immense mérite de Kant que d'avoir donné l'impulsion à la restauration de la Logique et Dialectique au sens de la considération des déterminations de la pensée prises en elles-mêmes » (25). Du reste, Hegel divise son exposé de la philosophie platonicienne en trois parties : dialectique — philosophie de la Nature — philosophie de l'Esprit ; mais pour son propre compte il n'intitule pas la première partie du Système « Dialectique », mais « Science de la Logique », ce qui n'est assurément pas sans signification.

Au total, Hegel ne s'attarde guère sur les textes où Platon parle de la dialectique ; il ne commente à peu près pas le passage cité du livre VI de la *République*, ne cite pas le livre VII, ni le *Phèdre*, ni le *Politique*. Et de fait, ces textes ne font guère appel à l'élément négatif qui, pour Hegel, reste prédominant *alors même* qu'il affirme avec force qu'il ne faut pas s'en tenir à lui. Confier, comme le fait Platon, la recherche de la vérité à la puissance discursive, en retournant celle-ci contre les agressions éléates ou sophistiques, se tourner résolument vers les « idées » qui fondent le discours, cela n'implique pas qu'on assume dans le discours cette puissance agressive elle-même. Ce que Hegel privilégie chez Platon, c'est la dialectique du *Sophiste* et celle du *Parménide*. Mais si l'on peut dire avec Hegel que le *Sophiste* oblige à reconnaître — « sans se fâcher », dit Platon (26) — « l'unité des opposés » (27), cependant sa démarche est moins destructive-constructive, comme le sera celle de Hegel, qu'elle ne coupe court à une dialectique destructive possible, en justifiant le paradoxal dont celle-ci pourrait prendre prétexte. Mais c'est

(21) *Ibid.*, p. 244.

(22) *Ibid.*, p. 227.

(23) *Ibid.*, p. 228.

(24) *Ibid.*, même page.

(25) *Wissenschaft der Logik*, II, p. 493. Je traduis littéralement : « ... der Logik und Dialektik ». Dans l'addition au § 81 de l'*Encyclopédie* Hegel précise en quel sens les Anciens ont eu raison de voir en Platon le fondateur de la dialectique, à savoir « dans la mesure où c'est dans la philosophie platonicienne que la dialectique se présente pour la première fois dans une forme scientifique libre et par là en même temps objective » (trad. Bourgeois, p. 513).

(26) *Sophiste*, 225b.

(27) *Geschichte der Philosophie*, 18, p. 232.

finalement le *Parménide* qui contient, aux yeux de Hegel, « la plus sublime dialectique » (28), « la dialectique proprement dite achevée, ... le plus illustre chef-d'œuvre de la dialectique platonicienne » (29). « Ce dialogue est véritablement la théorie des idées de Platon » (30). Or, reconnaît Hegel, le résultat du *Parménide* nous apparaît négatif, l'affirmation n'y est pas exprimée (31) ; et quoi qu'il en soit de l'interprétation du dialogue, nous devons bien reconnaître, inversement, qu'il ne réalise pas la plus haute intention que Platon a pu attacher au mot « dialectique ». Pourtant c'est là précisément que Hegel retrouve l'essence de la dialectique telle qu'il la comprend. Certes, il souligne encore qu'il ne faut pas en rester à la face négative de la dialectique, ou plus exactement : ne pas en rester à la phase négative de la spéculation, qui est la dialectique ; mais c'est par elle qu'il faut passer, le positif ne peut être atteint que par le négatif.

2.1.3. Après Platon. Il peut sembler surprenant que Hegel, si grand admirateur d'Aristote, ne dise à peu près rien de la « dialectique » dont celui-ci a présenté la théorie dans les *Topiques* ; c'est sans doute qu'Aristote n'y retient pas, des virtualités de la dialectique, celles qui sont essentielles aux yeux de Hegel, et que son apport est, de ce point de vue, négligeable. Sur un point cependant la proximité est plus grande qu'il n'y paraît : dans la mesure même où Aristote est parvenu à fixer le statut d'un discours « scientifique » compris comme système déductif de propositions vraies, il pouvait aussi faire ressortir le caractère critique et provisoire d'un discours « dialectique ». Mais cette caractérisation est encore trop imprécise. Comprendre la dialectique comme une technique de la discussion, ainsi que le fait Aristote, ce n'est sans doute rien d'autre que prendre acte du sens obvie du mot « *dialegethai* ». Mais il y a discussion et discussion. La situation du débat dialectique qu'Aristote envisage dans les *Topiques* reste artificielle et, comme dit Hegel, « extérieure » à la chose même, de sorte qu'on n'y aura affaire au mieux qu'à une dialectique « subjective » (32) ; et si l'on peut dire que toute discussion comporte une réfutation, celle-ci, au niveau où se place Aristote, garde un caractère tout aussi extérieur et accidentel ; aussi bien Aristote ne met-il pas en valeur ce qui est décisif aux yeux de Hegel : la mise en évidence d'une contradiction *interne* de la thèse combattue.

Les leçons de Hegel sur les philosophes postérieurs à Aristote confirment les indications recueillies jusqu'ici. L'équivalence, chez les Stoïciens, de « logique » et « dialectique », où l'on peut voir le prolongement terminologique d'une tradition platonicienne, comme le suggère la référence à Diogène Laërce évoquée plus haut, ne doit pas faire illusion (même si Hegel lui-même ne fait pas assez pour dissiper cette illusion). Hegel rappelle que

(28) *Ibid.* 17, p. 308.

(29) *Ibid.* 18, p. 240.

(30) *Ibid.*, p. 243.

(31) *Ibid.*, p. 244.

(32) Cf. *Ibid.*, p. 409 : « C'est de la dialectique, des déterminations réflexives (*Reflexionsbestimmungen*) extérieures ». Sur le débat dialectique cf. l'introduction de J. Brunschwig à son édition des *Topiques*, Paris, 1967.

Chrysippe se rendit célèbre par sa « logique et dialectique » ⁽³³⁾ : c'est la locution même du passage déjà cité de la *Science de la Logique*. Mais il notera plus loin : « Déjà les Stoïciens, en tant qu'ayant leur principe dans la pensée, élaboraient une dialectique, mais, comme nous l'avons vu, comme une logique commune, pour laquelle la forme de la simplicité valait comme le concept, [c'est-à-dire] non pas le concept qui expose en lui le négatif et dissout les déterminations reçues dans cette simplicité » ⁽³⁴⁾. C'est dire qu'une telle « logique » n'est pas spéculative ; elle ne l'est en tout cas — tout comme celle d'Aristote — qu'implicitement, dans la mesure où elle a pour objet la pensée elle-même, mais sans que l'essence de la pensée soit suffisamment reconnue ; et de même que la logique n'est pas encore conforme à sa propre essence, de même la dialectique, qui lui est identifiée, et dont le caractère « négatif » semble mis en veilleuse ; il faudra que la véritable dimension de la logique soit atteinte pour que la puissance négative de la dialectique, reconnue sans réserve, puisse lui être incorporée.

C'est cette puissance négative qui reparaît avec la Nouvelle Académie et les Sceptiques, qui, s'attaquant aux principes unilatéraux caractéristiques des écoles épicurienne et stoïcienne, conduisent à une « restauration de la dialectique » ⁽³⁵⁾. La philosophie d'Ancillaire, dit Hegel, « nous est connue en particulier comme dialectique contre le stoïcisme » ⁽³⁶⁾. Et, renouant avec son article de 1802 sur le rapport du scepticisme à la philosophie, Hegel caractérise la pensée sceptique comme « la dialectique de tout déterminé » ⁽³⁷⁾ ; cependant le scepticisme fait dévier la puissance négative de son véritable sens dans la mesure où « il exerce sa dialectique au hasard ; prenant la matière, le contenu, comme ils viennent, il met en évidence leur nature négative » ⁽³⁸⁾. Au contraire la philosophie procède de façon nécessaire et, dira ailleurs Hegel, « elle contient en elle le sceptique [c'est-à-dire l'élément sceptique] comme un moment, c'est-à-dire comme le dialectique » ^(38bis).

En définitive, ce que Hegel retient des Grecs est bien que la dialectique est la forme négative et destructive du discours ; qu'elle consiste à mettre en évidence les contradictions ; qu'elle exprime la puissance inconditionnelle de la raison ; qu'elle a une visée ontologique. De Platon Hegel retient qu'elle ne trouve son plein sens que dans la dimension de la pure pensée, du concept, du spéculatif ; mais il serait inexact de voir en lui le continuateur de Platon en ce sens qu'à sa suite il exalte au plus haut point la dialectique, tandis qu'Aristote inaugure la tradition de ceux qui l'humilient. En vérité, il ne s'agit que partiellement de la même chose : ce que Platon entend par « dialectique » est beaucoup plus vaste que ce qu'entendra Hegel ; si Platon exalte la « dialectique », c'est qu'il la comprend comme étant aussi et, finalement, surtout un discours positif et, si l'on veut, scientifique ; ce que Hegel va exalter, c'est la dialectique

comprise comme essentiellement négative et destructive, la dialectique qui vit dans le provisoire et demeure dans l'antichambre de la science : c'est d'elle que par une étonnante inversion il fera — non certes la Science elle-même — mais un moment essentiel, une partie intégrante de la Science.

2.2. Kant.

C'est bien cette même figure de la dialectique que Hegel va retrouver chez Kant ; dans le problème du rapport de Hegel à Kant, il faut souligner que ce qui est vraiment « dialectique » aux yeux de Hegel, ce n'est pas tout ce que Kant présente sous ce titre, mais précisément les *antinomies* qui, seules, (au moins explicitement) présentent la contradiction en acte ⁽³⁹⁾. Encore est-ce comme malgré lui que Kant laisse venir au jour l'essence profonde de la dialectique. Aux yeux de Kant les raisonnements qui établissent successivement la thèse et l'antithèse sont, chacune pour son propre compte, « dialectiques » au sens où Aristote disait « dialectique et vide » ⁽⁴⁰⁾ ; la présence de la contradiction n'est pas reconnue comme essentielle. Elle apparaît de façon détournée dans la forme apagogique du raisonnement : forme tout à fait superflue aux yeux de Hegel, car elle dissimule, en l'occurrence, une assertion préalable de la conclusion (c'est-à-dire, formellement parlant, une pétition de principe) ⁽⁴¹⁾. Bien plus, cette forme masque l'interiorité mutuelle des deux thèses opposées. Chacun des deux raisonnements antithétiques fait figurer comme une hypothèse provisoire ce qui est, de fait, la conclusion de l'autre ; mais il ne fait de la réfutation de cette hypothèse qu'un moyen d'établir sa propre conclusion, de sorte que la contradiction, de même que la nécessité des deux thèses, semble surgir du fait d'un rapprochement opéré de l'extérieur. Ce qui constitue la vraie contradiction, c'est que l'une et l'autre thèses sont également nécessaires en vertu d'une hypothèse commune qui les sous-tend et qui consiste à attribuer une validité absolue à la catégorie engagée. Cette racine de la contradiction est d'ailleurs aussi présente à l'esprit de Kant ; et c'est bien pourquoi, par-delà la technique démonstrative, les antinomies kantienne contiennent effectivement l'« impulsion » décisive pour une redécouverte de la dialectique.

2.3. Fichte.

Sur la lancée de cette impulsion, c'est Fichte qui accomplit l'avant-dernier pas en ce qu'il élève la dialectique, sinon en la nommant, du moins en la pratiquant, au rang de méthode absolue de la science philosophique. Hegel, du reste, ne souligne pas assez l'importance de Fichte sur ce point ; s'il rend

(33) *Ibid.*, p. 433.

(34) *Ibid.*, p. 514.

(35) *Ibid.*, même page.

(36) *Ibid.*, p. 519 (souligné par moi).

(37) *Ibid.*, p. 539.

(38) *Ibid.*, p. 540.

(38bis) Addition au § 81 de l'*Encyclopédie*, trad. Bourgeois, p. 516.

(39) *Wissenschaft der Logik*, I, p. 38.

(40) *De l'Âme*, I, 1, 403a, 2. Il s'agit en fait, dans ce texte, non du raisonnement lui-même, mais de la définition (qui peut d'ailleurs être le point de départ d'un raisonnement). Cf. également *Ethique à Eudème*, 8, 1217b, 21, où « logiquement » (*logikós*) semble avoir le même sens que « dialectiquement » (*dialektikós*). Les antinomies se rattachent aussi à cette capacité de « conclure les contraires » qu'Aristote avait reconnue à la dialectique. (Cf. *Rhétorique* I, 1355a, 34) ; mais cette capacité est comprise comme une marque de sa vacuité.

(41) *Wissenschaft der Logik* I, p. 186.

hommage à l'auteur de la *Base de l'entière doctrine de la Science*, c'est plus en raison du contenu que de la méthode. Mais Fichte, en portant à un point non encore atteint l'entreprise moderne, que Hegel veut parachever, de concevoir l'Absolu non seulement comme Substance mais aussi comme Sujet ⁽⁴²⁾, atteint du même coup le niveau où la méthode ne se laisse plus séparer du contenu : c'est le Je lui-même — le Sujet et, comme tel, l'Objet absolu — qui a, ou qui est la force d'écarter la contradiction à laquelle il est lui-même réellement exposé. Rien de nouveau dans la forme de l'argumentation dialectique : il s'agit de montrer que partant d'une hypothèse — qui est ici le tout formé par la thèse du Je (1^{er} principe) et la thèse du Non-Je (2^e principe) — on aboutit à une contradiction qui supprime l'hypothèse ; ce qui est nouveau, c'est de dire que la suppression de l'hypothèse implique encore l'hypothèse, donc se supprime elle-même en se posant, et se pose en se supprimant ; de sorte que la contradiction ne sera pas surmontée par une simple élimination de l'hypothèse, mais par une transformation qui délivre ce qui, en elle, avait déjà la validité d'une thèse absolue ne pouvant être remise en question. Et s'il en est ainsi, c'est que l'agent de la transformation est le même que — si l'on peut dire — le patient de la contradiction, ce dernier étant pris à la fois comme celui à propos de qui la contradiction est pensée, et celui qui pense contradictoirement, le Je lui-même : *mea res agitur*. La page suivante, extraite du § 3 de la *Base de la doctrine de la Science*, de 1794, illustre admirablement la nature et le rôle de la dialectique tels que Hegel, franchissant un pas de plus, les comprendra encore :

- « A. 1 — Dans la mesure où le Non-Je est posé, le Je n'est pas posé ; car le Je est complètement supprimé par le Non-Je.
Or, le Non-Je est posé dans le Je : car il est opposé ; mais tout opposer présuppose l'identité du Je, dans lequel quelque chose est posé et quelque chose est opposé au posé.
Ainsi le Je n'est pas posé dans le Je, dans la mesure où le Non-Je y est posé.
- 2 — Mais le Non-Je ne peut être posé que dans la mesure où dans le Je (dans la conscience identique) est posé un Non-Je, auquel le premier peut être opposé. Or, le Non-Je doit être posé dans la conscience identique. Ainsi il faut qu'en cette dernière, dans la mesure où le Non-Je doit être posé, le Je aussi le soit.
- 3 — Ces deux inférences sont opposées : les deux sont développées par analyse à partir du second principe, et ainsi elles sont toutes deux contenues en lui. Donc le second principe est opposé à lui-même et se supprime lui-même.
- 4 — Mais il ne se supprime que dans la mesure où le posé est supprimé par l'opposé, c'est-à-dire dans la mesure où il a lui-même une validité. Or il doit être supprimé par lui-même, et n'avoir pas de validité. Ainsi il ne se supprime pas.
Le second principe se supprime, et également il ne se supprime pas.

- 5 — S'il en va ainsi du second principe, il n'en va pas autrement du premier. Il se supprime lui-même, et également il ne se supprime pas.

Car :

Si Je = Je, alors est posé tout ce qui est posé dans le Je.

Or le second principe doit être posé dans le Je, et également ne pas être posé dans le Je ; ainsi Je n'est pas = Je, mais Je = Non-Je, et Non-Je = Je.

- B. Toutes ces conséquences sont déduites de principes établis, en vertu des lois de la réflexion reconnues comme valides ; elles doivent donc être exactes. Mais si elles sont exactes, l'identité de la conscience, l'unique et absolu fondement de notre savoir, est supprimée. Or, par là se détermine notre tâche. Il doit en effet être trouvé un X quelconque grâce auquel toutes ces conséquences peuvent être exactes sans que soit supprimée l'identité de la conscience » ⁽⁴³⁾.

3. Hegel : la promotion de la dialectique.

Il ne s'agit pas tant maintenant de comparer de plus près les positions de Fichte et de Hegel, que de rassembler les éléments dont l'ensemble compose la promotion hégélienne de la dialectique :

1 — Hegel part d'une signification traditionnelle, mais en même temps assez restreinte, du mot « dialectique » ; cette restriction présuppose évidemment une décision concernant l'essence du domaine que peut englober une signification plus large. « La dialectique » est un certain type de discours ; l'adjectif « dialectique » caractérise ce qui relève de ce discours. Ce discours procède par enchaînements nécessaires et non par juxtaposition de propositions empiriques, ce qui d'entrée de jeu le situe dans un espace qui est celui même de la science ; de plus il est essentiellement négatif, réfutatif, destructif, et cela par la mise en évidence de contradictions impliquées dans une hypothèse.

2 — La promotion de la dialectique n'a pas pour effet d'écarter cette signification ; bien au contraire, il n'y aurait pas de promotion si la signification n'était pas conservée. Le premier trait de cette promotion est une *incorporation* : la dialectique, en tant même que discours réfutatif, cesse d'être une phase du discours préalable à la science ; elle n'est pas pour autant la science : mais elle devient un moment nécessaire de la science, et, à ce titre, lui est incorporée. Ce qui implique évidemment que la « science » en question soit autre chose qu'un système déductif des propositions vraies. Ce trait de la méthode de la science va lui-même de pair avec son objet propre : il ne peut s'agir que de la science *philosophique*, laquelle se comprend elle-même d'une manière originale, manière qui à son tour implique une certaine position philosophique

(42) Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, I, pp. 17-23.

(43) D'après *Grundlage der Wissenschaftslehre*, Hamburg, 1956, pp. 26-27.

bien déterminée. L'incorporation de la dialectique à la « science » diffère — il est à peine besoin de le souligner — de l'incorporation du raisonnement apagogique à la science axiomatique-déductive : dans ce dernier cas, comme on l'a noté plus haut, on dispose d'avance d'un jeu d'hypothèses situées dans une sorte d'espace neutre et entre lesquelles il s'agit de choisir ; dans la science dialectico-spéculative, l'hypothèse qui se révèle contradictoire est momentanément la seule possible, et ne peut donner lieu à une nouvelle hypothèse que par sa propre transformation.

Le second trait de la promotion découle du premier : c'est la *transposition* de la dialectique, transposition qui va du discours à la chose (ce dernier mot étant pris dans son sens le plus vaste). Si la dialectique est un moment de la science, et que la science est science de ce qui est, c'est donc que la « contradiction » est bien d'une certaine manière dans la chose, ce qui implique qu'elle soit également *supprimée* dans la chose. De la sorte, il devient possible et même nécessaire de parler d'une dialectique de la chose ; dans cette locution, le génitif est entendu comme génitif subjectif (la dialectique appartient à la chose), ou plus exactement comme génitif subjectif-objectif (le génitif objectif signifiant la relation du discours dialectique à son objet) ⁽⁴⁴⁾. Ce second aspect de la promotion, qui se répercute sur la locution, met en relief ce qu'il y a de plus audacieux dans la pensée hégélienne. Aussi Hegel n'emploie-t-il jamais les locutions qui se réfèrent à la transposition sans être conscient de leur caractère insolite ; loin de considérer la transposition comme une chose acquise et désormais allant de soi, il la comprend toujours dans l'acte de son accomplissement. La chose est elle-même « dialectique » dans la mesure où elle suscite d'elle-même et en vertu d'une nécessité intérieure le discours dialectique tenu à son propos.

L'usage du mot dialectique chez Hegel témoigne clairement de cette promotion. On peut, sans arbitraire excessif, le classer en deux groupes, selon que le mot caractérise directement la méthode, le mode de considération de la chose, ou directement la chose elle-même : étant entendu que l'essentiel est justement l'identité de la méthode et du contenu, identité qui, à son tour, n'est possible que parce que la chose est essentiellement concept. Comme on peut le remarquer, les textes du premier groupe, *lorsqu'ils thématisent l'idée de dialectique*, ont en général pour préoccupation principale de souligner qu'il ne faut pas en rester à son aspect négatif ; ceux du second groupe font état principalement de son aspect négatif, l'aspect positif étant du reste suffisamment mis en évidence du seul fait que le caractère dialectique appartient à la chose elle-même, qui, dès lors, ne peut en aucun cas subsister telle qu'elle est immédiatement mais doit évoluer jusqu'à sa « vérité ».

Quelques textes — à défaut d'un recensement complet qui n'a pas encore à ma connaissance été fait — suffiront à présenter ces divers aspects.

1. L'aspect négatif prédomine dans cette remarque qui s'insère dans l'exposé de la dialectique socratique dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* : « Toute dialectique laisse valoir ce qui doit valoir [c'est-à-dire : ce

(44) On voit donc que le génitif objectif signifie la « dialectique subjective » (le discours dialectique) et que le génitif subjectif signifie la « dialectique objective » au 2^e sens relevé plus haut (dialectique dans la chose).

qui doit valoir si ce qui a été proposé est admis] comme si cela valait, laisse la destruction interne s'y développer elle-même, — ironie universelle du monde » ⁽⁴⁵⁾. C'est encore l'aspect négatif souligné dans les §§ 79 à 82 de l'*Encyclopédie*, texte capital parce qu'il montre que la dialectique est à proprement parler non pas la science, mais un moment interne de la science. « Le *logique* a selon sa forme trois côtés : 1) le côté *abstrait* ou d'*entendement*, 2) le côté *dialectique* ou *négativement rationnel*, 3) le côté *spéculatif* ou *positivement rationnel*. » Et Hegel continue : il ne faut pas en rester à l'idée habituelle d'une dialectique comprise comme un « art purement extérieur » ; elle est plutôt « la nature même des déterminations de l'entendement » ; elle est « le transgresser immanent, où l'unilatéralité et la nature bornée des déterminations de l'entendement s'expose comme ce qu'elle est, c'est-à-dire comme leur négation ». Elle a un résultat positif : le rationnel lui-même, qui consiste en « l'unité des déterminations différentes ».

Même préoccupation dans les deux textes principaux de la *Science de la Logique*. Dans l'Introduction : « dans ce dialectique, comme il est pris ici, et par là dans la saisie de l'opposé dans son unité ou du positif dans le négatif, consiste le spéculatif » ⁽⁴⁶⁾ ; et dans le chapitre terminal de l'ouvrage, où l'héritage de la dialectique grecque et kantienne est revendiqué : « le préjugé fondamental est ici que la dialectique n'ait qu'un résultat négatif » ⁽⁴⁷⁾.

L'antinomie kantienne de la divisibilité repose sur l'unité des deux moments opposés de la nature de la quantité, discrétion de continuité : « étant donné que chacun des deux côtés opposés contient en lui-même l'autre et qu'aucun ne peut être pensé sans l'autre, il s'ensuit qu'aucune de ces déterminations, prise isolément, n'a de vérité, mais seulement leur unité. C'est cela la véritable considération dialectique de ces déterminations, tout comme c'est la véritable résultat » ⁽⁴⁸⁾. Un des textes qui accentuent le plus l'aspect positif, est l'annotation du § 31 de la *Philosophie du Droit* : « le principe moteur du concept, en tant qu'il ne se borne pas à dissoudre les particularisations du général, mais aussi qu'il les produit, je l'appelle la *dialectique* ... La dialectique supérieure du concept est de prendre la détermination non pas simplement comme borne et comme contraire, mais de produire et de saisir à partir d'elle le contenu et le résultat *positif*, ce par quoi seulement elle est *développement* et progrès immanent. Cette dialectique n'est alors pas une opération *extérieure* d'une pensée subjective, mais *l'âme même* du contenu, qui produit organiquement ses branches et ses fruits. »

2. Le « ceci » singulier que la certitude sensible considère comme la véritable chose, se révèle être le contraire de ce pour quoi il est pris : « Prenons-le dans la double figure de son être comme le *maintenant* et comme l'*ici*, alors la dialectique qu'il a en lui, prendra une forme aussi compréhensible

(45) *Geschichte der Philosophie*, 17, p. 62.

(46) *Wissenschaft der Logik*, I, p. 38.

(47) *Ibid.*, II, p. 493.

(48) *Ibid.*, I, p. 191.

(49) *Wissenschaft der Logik*, I, p. 191.

qu'il est lui-même compréhensible. » ⁽⁵⁰⁾ « Il est clair que la dialectique de la certitude sensible n'est rien d'autre que la simple histoire du mouvement de cette certitude ou de son expérience ... » ⁽⁵¹⁾. « Dans la dialectique de la certitude sensible, la conscience a vu disparaître dans le passé l'entendre, le voir, etc. » ⁽⁵²⁾. L'idée (c'est-à-dire la véritable chose, en tant qu'unité absolue du concept et de l'objectivité) est un double processus : « Le concept, en tant que généralité qui est singularité, se détermine comme objectivité et comme opposition à cette objectivité, et cette extériorité, qui a pour substance le concept, se ramène, par sa dialectique immanente, à la *subjectivité* » ⁽⁵³⁾. L'idée sur le mode de l'immédiat est la vie ; le corps est la réalisation de l'âme, qui en est ainsi le concept, et en cela consiste « la dialectique de son objectivité (laquelle a la forme de l'extériorité réciproque des parties), qui à partir de l'apparence de la subsistance indépendante est ramenée à la subjectivité, de sorte que tous les membres sont les uns pour les autres moyens momentanés de même que buts momentanés, et que la vie, de même qu'elle est la particularisation *commençante*, en résulte en tant qu'unité négative existant *pour soi*, et, dans la corporéité en tant que dialectique, ne se rassemble qu'avec elle-même » ⁽⁵⁴⁾. « La contradiction qu'est le vouloir arbitraire, a, en tant que dialectique des pulsions et inclinations, ce mode d'apparition qu'elles se troublent mutuellement, que la satisfaction de l'une exige la subordination ou le sacrifice de la satisfaction de l'autre, etc. » ⁽⁵⁵⁾. L'esprit d'un peuple, en tant que limité, « a une indépendance subordonnée ; il passe dans l'histoire universelle, dont les événements exposent la dialectique des esprits nationaux » ⁽⁵⁶⁾. « Le mouvement *dialectique*, que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit*, est proprement ce qu'on nomme expérience » ⁽⁵⁷⁾. Le syllogisme formel, parce que le moyen terme n'est qu'une unité extérieure aux extrêmes, « est en lui-même dialectique », « son mouvement dialectique » s'expose dans la nécessité des trois figures ⁽⁵⁸⁾. Chez les Pythagoriciens, les déterminations conceptuelles sont « sèches, sans processus, non dialectiques, immobiles » ⁽⁵⁹⁾. La raison a une « nature dialectique » ⁽⁶⁰⁾. La liaison rationnelle, qui est « essentiellement dialectique », interdit qu'un contenu conceptuel garde en elle les mêmes déterminations que lorsqu'il est isolé ⁽⁶¹⁾. Quand on en reste à rattacher de l'extérieur des prédicats à un objet présupposé, il n'est pas étonnant que l'objet et la connaissance se révèlent « dialectiques » ⁽⁶²⁾.

(50) *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 83.

(51) *Ibid.*, p. 89.

(52) *Ibid.*, p. 109.

(53) *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, § 215.

(54) *Encyclopédie*, § 216.

(55) *Philosophie du droit*, § 17.

(56) *Encyclopédie*, § 548.

(57) *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 75.

(58) *Wissenschaft der Logik*, II, p. 330.

(59) *Geschichte der Philosophie*, 17, p. 260.

(60) *Wissenschaft der Logik*, I, p. 183.

(61) *Ibid.*, II, p. 332.

(62) *Ibid.*, II, p. 494.

Dans la méthode absolue, la deuxième détermination, négative, contient en elle son autre, « et est ainsi, en tant qu'elle est la contradiction, sa propre dialectique qui est posée » ⁽⁶³⁾. Cette négativité, qui est subjectivité, est « l'âme dialectique que tout vrai a en lui, par laquelle seule il est vrai » ⁽⁶⁴⁾.

4. Les conditions de la promotion.

Il nous faut maintenant nous demander à quelles conditions cette étonnante promotion de la dialectique est possible. Toutes ces conditions s'impliquent mutuellement. La première qu'il convient de mettre en évidence concerne la forme même du discours. Si les propositions contradictoires sont d'une certaine façon maintenues, posées ensemble, c'est que la forme même de la proposition en tant que telle se trouve mise en question. Hegel insiste sur ce point : la dialectique n'est pas seulement, ni premièrement au niveau de la proposition, mais au niveau du concept. C'est dire que la nature de la proposition et celle du concept se trouvent simultanément repensées ; elles le sont dans la perspective d'une définition du Vrai ⁽⁶⁵⁾. Dire que le concept lui-même se contredit et par là *donne lieu* à la dialectique où entrèrent en jeu des propositions contradictoires, c'est dire que le concept définit et « pose » un sujet tout en s'explicitant dans les propositions contradictoires énoncées à propos de ce même sujet. Ces propositions, qui ne font alors que déployer le concept, ont à la fois valeur de jugement et de définition, sans pouvoir à vrai dire se ramener à aucune de ces deux formes. Elles ont valeur de jugement, parce que le sujet est alors présupposé, cette présupposition ne faisant que résulter du concept qui rassemble ses moments dans l'unité d'une position simple. Elles ont valeur de définition : d'une part parce que le « est » du jugement, classiquement désigné comme « copule », loin de signifier un simple rapport établi entre deux éléments plus ou moins extérieurs, s'égale chaque fois au concept tout entier, qui se résume dans le sujet et passe dans le prédicat ; d'autre part — et cela finalement revient au même — parce que la position du concept sous la forme d'une *présupposition* du sujet garde le sens d'une *hypothèse* provisoire dont il s'agit d'explicitier le sens.

Cependant, à peine vient-on de caractériser ainsi le discours dialectique comme mise en évidence de la contradiction d'un concept, qu'il faut apporter quelques précisions. On pourrait entendre, en effet, que le concept soit « construit » d'une manière plus ou moins arbitraire, dans l'espace d'une pensée qui s'exerce librement à cette activité constructive, quitte à attendre le moment où les produits de sa construction rejoindraient une expérience donnée par ailleurs ; ou bien que le concept soit déjà le produit d'une réflexion sur l'expérience, auquel cas, le concept se révélant contradictoire, le champ d'expérience

(63) *Ibid.*, p. 496.

(64) *Ibid.*, même page.

(65) Cf. *Encyclopédie*, § 85.

auquel il est emprunté se trouverait par là même disqualifié, comme l'expérience du mouvement se trouve disqualifiée aux yeux des Eléates. Dans le premier cas, le moment selon lequel le sujet a été effectivement posé se trouve réduit au minimum ; la contradiction n'a donc lieu que dans l'espace de la pensée, pensée qui apparaît globalement comme « irréelle » ; dans le second cas prédomine le moment selon lequel le sujet a été effectivement posé, mais alors c'est le concept, ou le « prédicat », qui apparaît comme inadéquat à ce sujet ; ou, si l'on veut, le sujet auquel le concept aurait été adéquat se révèle irréel, et la rectification du concept nous amène à situer *ailleurs* le sujet réel, dont on maintient qu'en tout état de cause il doit être au départ présupposé comme un X qu'il reste encore à déterminer ; il faut donc poser une division du contenu en « apparence » et « essence » (*Wesen*). Dans les deux cas, la position initiale du concept et de son sujet, ou du sujet et de son concept, apparaît également contingente, et il en résulte que la dialectique ne « mord » pas véritablement sur l'être.

Hegel veut aller plus loin. La position du concept n'est ni simplement provisoire ni simplement définitive ; elle n'est pas un point de départ contingent. La dimension de la position est bien celle d'une position *effective* ; suffisamment effective pour que le « sujet » soit effectivement posé, de sorte qu'il incombe au « prédicat » de se transformer ; suffisamment provisoire pour que le « sujet » se déplace en même temps que le « prédicat » se transforme. Ce déplacement et cette transformation relèvent tous deux de la dimension de la position effective : si la contradiction n'était pas en quelque manière, le dépassement de la contradiction ne serait pas non plus.

Une fois que la dialectique a trouvé la dimension de sa promotion, il devient possible d'en distinguer deux modalités opposées. On sait qu'à la suite de Kant, Hegel distingue dans la pensée l'« entendement » (*Verstand*) et la « raison » (*Vernunft*). Face aux déterminations fixes auxquelles se tient l'entendement, la raison détruit dialectiquement ces déterminations et en même temps construit spéculativement la totalité concrète qui en résulte, dans laquelle ces déterminations sont réduites au rang de « moments » (Ex. : l'étant qui n'est qu'étant, le néant qui n'est que néant passent en leurs contraires). Mais si l'entendement est mis en face d'une totalité concrète (ex. : le devenir), dans laquelle ces déterminations sont réduites au rang de « moments », il va, inversement, s'ingénier à tenter de la détruire : pour ce faire, il va s'attacher aux moments de la totalité et montrer par là que cette totalité est contradictoire (ex. : ou bien le devenant est, ou bien il n'est pas, dans les deux cas, il ne devient pas). Deux cas sont alors possibles : ou bien l'entendement reconnaît l'existence effective de la totalité proposée, mais il ne la reconnaît pas comme la totalité rationnelle qu'elle est, il en refuse le concept ; ou bien il reconnaît que si la totalité existait, elle correspondrait bien au concept proposé, et il déclare qu'elle n'existe pas.

Dans les deux cas, ce qui rend la démarche inopérante est que le concept rationnel contient déjà la défaite préalable de l'entendement. On voit alors qu'il s'agissait en fait d'une contre-attaque de l'entendement qui supposait attribuées à la chose des déterminations fixes contradictoires entre elles, incapable qu'il est de comprendre les moments autrement que comme des détermi-

nations fixes. Cependant, il faut dire aussi que dans son incompréhension même l'entendement manifeste une intelligence véritable du concret, puisqu'il voit au moins le problème dont la raison apporte la solution. Ce qui conduit à préciser davantage les relations mutuelles de l'entendement et de la raison : l'entendement manifeste sa plus grande proximité à l'égard de la raison lorsqu'il attaque simultanément deux positions opposées qui paraissent les seules possibles, de sorte que l'opposition se résout, et se résout seulement dans l'unité concrète rationnelle. L'opération est alors opération — mais négative — de la raison en tant qu'elle détruit de part et d'autre les positions fixes de l'entendement, et opération de l'entendement en tant qu'elle refuse l'unité rationnelle qui devrait résulter du fonctionnement de la première opération. Au total, c'est l'entendement qui se détruit lui-même, ce qui se manifeste par la conclusion en apparence purement négative du procès ⁽⁶⁶⁾.

De ce qui vient d'être exposé concernant la nature du discours il ressort que la promotion de la dialectique entraîne avec soi une position philosophique bien déterminée. Il n'y aurait pas de sens à dissoudre les contenus de la pensée, de manière à incorporer le discours négatif au discours positif, si le « sujet » de la pensée ne s'affirmait inconditionnellement à travers ses contenus, ou plutôt ne faisait de ces contenus des moments de son affirmation de soi. Il n'y aurait pas de sens à considérer que la contradiction et sa suppression sont d'une certaine manière dans la chose elle-même, si le « soi-même » de la chose n'était déjà en même temps le « soi-même » de la pensée. L'identité du « soi », qui inclut la différence, n'est nullement quelque chose qui pourrait se séparer de la promotion de la dialectique. Elle constitue l'ontologie qui fait corps avec la dialectique. La dialectique est ontologie en acte, alors même, et en cela même, qu'elle résorbe le concept d'être, comme il advient au tout début de la *Science de la Logique*. Elle est cette ontologie qui est : la Logique, et nulle autre.

De cette position philosophique on ne mettra ici en relief que quelques aspects dont l'importance se répercute sur la problématique post-hégélienne.

La promotion de la dialectique requiert un *monisme de l'« idée »* — ce qui n'est pas, il est banal de le rappeler, un monisme de la « substance ». L'« idée », selon Hegel, est le concept qui a la force d'affronter ce qui n'est pas lui, de s'y maintenir et de le convertir en lui. Hegel n'ignore certes pas la complexité de ce qui existe ; bien plus, il justifie globalement cette complexité en tant même qu'elle ne se réduit pas à la complexité harmonieuse du concept. Si le concept est le principe d'un ordre, un certain ordre est un désordre relativement à un autre avec lequel il coexiste, et cette coexistence à la fois pacifique et polémique engendre à son tour un mixte d'ordre et de désordre qui offre prise à d'indispensables investigations empiriques. Mais c'est dire que tout et n'importe quoi n'est pas justiciable d'un traitement dialectique. Ce n'est pas l'affaire de la dialectique de tirer au clair n'importe quelle situation physique ou historique donnée, sinon d'une part pour retrouver le destin conceptuel des catégories qui y sont impliquées et d'autre part pour déceler le destin général de toute réalité finie. Si un homme est malade, c'est à la science médi-

(66) Sur le double aspect de la dialectique, cf. *Encyclopédie*, § 214 et la note.

cale, et non à la science philosophique d'y voir clair, et, s'il se peut, d'y trouver un remède ! La tâche propre de la science philosophique aura été de produire le concept de l'organisme, les concepts de santé, de maladie et de mort, production où la dialectique aura trouvé place. Le monisme de l'idée fonde la validité de la dialectique promue, en même temps qu'il en marque les limites. L'idée au sens hégélien connaît ses propres limites, et connaît qu'à vrai dire elles ne sont pas pour elle des limites, certaine qu'elle est que tout ce qu'elle laisse en dehors d'elle ne saurait *en fin de compte* troubler son propre cours. Certes on a le droit de s'indigner en constatant le *laissé pour compte* que détermine *en fin de compte* ce partage de l'essentiel et de l'inessentiel. Mais c'est à prendre ou à laisser : la promotion de la dialectique est à ce prix.

Pour la même raison, le point de départ d'une marche dialectique *ne peut être empirique*. La dialectique promue, justement parce qu'elle dialectique *destructive* promue, est *constructive*, ou elle n'est pas : entendons par là non seulement l'établissement positif du vrai, mais surtout l'engendrement nécessaire du concept. Si l'empirie peut apparaître néanmoins comme un point de départ et se révéler dialectisable, ce ne peut être alors qu'un point de départ provisoire qui se trouve finalement *résorbé* dans une construction qui le rend à la rigueur inutile. Il est assez vain d'épier empiriquement dans la chose les contradictions qui doivent s'y trouver : si on les y trouve, c'est que la chose était déjà comprise selon la dimension du concept, qui seul fait apparaître la contradiction *comme* contradiction. Très significatif — quoique indirectement — est sur ce point le jugement porté par Hegel sur la méthode pratiquée par Aristote : Aristote procède empiriquement, recensant les diverses significations des mots et les divers aspects des choses, et *malgré cela*, en vertu, semble-t-il, d'une sorte d'instinct spéculatif, il retrouve le concept, compensant d'ailleurs par la complétude de son empirisme l'insuffisance de sa méthode⁽⁶⁷⁾ ; il s'élève au spéculatif sans méthode spéculative, c'est-à-dire précisément *sans méthode dialectique* au sens de la dialectique promue. Et de fait, alors même qu'il peut apparaître étonnamment proche de Hegel, Aristote, lorsqu'il *rencontre* (notamment à propos du mouvement) les difficultés qui pourraient être traitées dialectiquement, les résout avant qu'elles aient pu se formuler dans les termes qui auraient permis ce traitement : du point de vue de Hegel on peut dire qu'il tourne la difficulté et rejoint par ce détour la solution implicite « spéculative » d'un problème implicitement « dialectique ».

La systématique rigoureuse qu'impliquent ce monisme de l'idée et ce constructivisme se répercute sur ce qu'il y a de plus élémentaire dans la contradiction. Si celle-ci doit être prise au sérieux, comme le réclame Hegel, il faut que le mot « être » soit pris lui-même avec le maximum de sérieux. Ce qui implique en l'occurrence que tout l'arrière-plan indéterminé et inépuisable que ce mot ne cesse de signifier soit *systématiquement neutralisé* ; ce qui revient à exiger, à propos de tout objet devant être traité dialectiquement, qu'il soit rigoureusement situé au sein de la totalité absolue de ce qui est, et cela de telle sorte que tout ce qui est momentanément tenu hors de considération ne risque en rien d'empiéter sur la détermination constitutive de l'objet expressément

considéré. Il faut, autrement dit, que l'espace de jeu de l'être et du non-être, où se constitue la « contradiction » de l'objet, coïncide rigoureusement avec la fondation de ce même objet quant à sa détermination ontologique constitutive. La dialectique ne peut sur ce point se contenter du mode de délimitation qui suffit, non seulement à la connaissance courante, mais à la connaissance scientifique au sens usuel du terme. Il s'ensuit que toute tentative de « dialectiser » un objet fragmentaire (cet objet dût-il apparaître, pris en lui-même, comme *une* totalité) sans que ce fragment ait résulté lui-même d'une dialectisation de la totalité absolue, doit être *a priori* considérée comme disqualifiée⁽⁶⁸⁾. Mais si la prise en considération de la totalité se montre, de ce point de vue, nécessaire à la dialectique promue, il s'en faut évidemment de beaucoup qu'elle soit suffisante : une fois de plus, c'est la nature de cette totalité qui entre en jeu. Si la totalité se ramène *en fin de compte* à la « substance », quel que soit le nom qu'on lui donne, aucune dialectique n'est possible autre que superficielle. La raison en est simple : la détermination, qui, au sein de la substance, est censée constituer un être distinct, est de telle nature qu'elle ne peut jamais être saisie en dernière instance qu'empiriquement — de sorte que le circuit qu'on suppose de la substance à la détermination ne peut lui-même être saisi que de l'extérieur.

Toutes ces exigences se rassemblent dans la problématique qui dès les origines est inséparable de celle de la dialectique : la problématique du mouvement. Dans ses *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel notait : « Que la dialectique soit d'abord tombée sur le mouvement, la raison en est justement celle-ci que la dialectique est elle-même ce mouvement, et que le mouvement est la dialectique de tout étant »⁽⁶⁹⁾. Et dans la *Logique* « ... le mouvement est la *contradiction* qui est là », et l'automotion (*Selbstbewegung*) est « une *exposition* » (*Darstellung*) de la contradiction et du négatif⁽⁷⁰⁾. Le mouvement ou le devenir, parce qu'il distingue et unifie à la fois, est bien de nature à constituer une totalité traitable dialectiquement. Point de mouvement, point de dialectique. Mais suffit-il qu'il y ait mouvement pour que la dialectique soit à son affaire ? Il s'en faut de beaucoup. Constater le mouvement par induction ne suffit point : tout dépend de la manière dont il est compris. Le mouvement ne « dit » rien et ne présente aucune « contradiction » s'il n'apparaît pas dans l'espace de cette *pensée de l'être* qui, dans l'éléatisme, a donné à la philosophie son impulsion décisive. En quel sens et jusqu'à quel point le mouvement lui-même *est-il* ? La promotion de la dialectique ne va pas sans une certaine réponse à cette question.

En quel sens le mouvement peut-il constituer une réalisation de la « dialectique objective » ? En ce qu'en lui quelque chose *est et n'est pas* tout à la fois. Mais veut-on dire que, le mouvement ayant été reconnu comme loi fondamentale de tout ce qui est, une chose déterminée et qui, comme telle, *est*, ne peut persister indéfiniment, le mouvement étant finalement plus fort

(67) *Geschichte der Philosophie*, 18, pp. 312-313.

(68) Cela ne contredit nullement ce qui a été dit plus haut : tout et n'importe quoi n'est pas dialectisable. Car « tout et n'importe quoi », ce n'est pas le Tout. C'est la construction du Tout qui fait apparaître la nécessité d'un champ réfractaire à la construction, et donc à la dialectique.

(69) *Op. cit.*, p. 329.

(70) *Wissenschaft der Logik*, II, p. 59.

qu'elle ? En ce cas c'est le mouvement qui est donné pour la source de la contradiction ; et si l'on peut dire qu'un mouvement déterminé manifeste une contradiction déterminée, qu'on aura pu analyser, c'est en vérité la contradiction en général et en tant que telle qui manifeste le mouvement. Hegel disait autre chose : le mouvement est l'exposition de la contradiction, et non pas l'inverse.

Admettons qu'on décide de partir du mouvement — reste à savoir de quelle sorte de départ il s'agit. Pourra-t-on se contenter d'une constatation inductive ? L'insuffisance en est d'emblée manifeste : une telle constatation ne prouve nullement qu'il n'existe rien d'immobile ; qu'il y ait quelque chose d'immobile, et l'être dans son ensemble échappe à jamais aux prises de la dialectique. Aucune induction ne rejoint la dimension dans laquelle l'affirmation du mouvement a des chances de donner lieu à une « dialectique objective » : la dimension d'une position principielle de portée inconditionnellement universelle. Admettons cependant que l'on puisse constater que le mouvement est partout : ce n'est pas encore se prononcer sur le poids ontologique de ce « est ». Hegel notait dans ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* : « Zénon a nié le mouvement parce qu'il comporterait une contradiction interne. Il ne faut pas comprendre par là que le mouvement ne serait pas du tout, comme nous disons : il y a des éléphants, il n'y a pas de licornes. Qu'il y ait du mouvement, que ce phénomène soit, cela n'est pas en question ; le mouvement a une évidence sensible, de même qu'il y a des éléphants. En ce sens là il n'est jamais venu à l'esprit de Zénon de nier le mouvement. La question concerne plutôt la vérité du mouvement ; mais le mouvement est non-vrai [d'après Zénon] parce qu'il est contradiction. Il a voulu dire par là qu'il n'a pas un être véritable »⁽⁷¹⁾. De fait, la puissance de la négation éléate ne se laisse pas si aisément vaincre qu'on pouvait le penser. Les sciences (empiriques, axiomatiques ou empirico-axiomatiques) peuvent sans difficulté présupposer le mouvement, le formuler mathématiquement, en déterminer les lois ; elles ont pour condition de leur progression de ne pas s'arrêter sur le sens du mot « est » qu'il leur arrive de prononcer explicitement : elles n'ont rien à faire non plus de la dialectique. Celle-ci prend racine à un autre niveau.

Le mouvement est si le déterminé est. Mais ici entrent nécessairement en jeu les multiples faces de la dialectique elle-même, qui ne cesse de prolonger l'impulsion éléate alors même qu'elle la contrecarre. Si le mouvement supprime le déterminé, il se supprime en s'engendrant lui-même ; cette suppression n'équivaut sans doute pas à une négation qui se situerait sur le même plan que la position du mouvement (et qui serait alors la position du repos). Elle se situe donc à un autre plan. Deux voies sont alors offertes. Ou bien, il faut aboutir à une téléologie qui pose et maintient dans leur distinction originaire les essences déterminées, et à laquelle se subordonne le mouvement, qui a pour sens de réaliser une médiation concrète entre ces essences ; ou bien il faut aboutir à l'unité concrète de la substance, en laquelle le mouvement et la différence ne peuvent guère dépasser le niveau d'une simple apparence⁽⁷²⁾.

Apparence fondée, sans doute : car tout le contenu présenté dans l'apparence doit être transposé dans l'essence simple de la substance, et ce contenu entraîne avec lui sa forme (c'est-à-dire la différence et les mouvements eux-mêmes). Il est essentiel de bien voir qu'ici l'idée d'apparence n'a rien à voir avec un quelconque « subjectivisme » vulgaire ou raffiné, ouvert ou déguisé. L'apparence est un être-pour-un-autre ; ce concept d'être pour un autre implique une dualité et une relation entre ce qui est pour l'« autre », et l'« autre » pour lequel est le premier ; celui-ci à son tour est d'une part ce qu'il est en lui-même ; d'autre part ce qu'il est pour l'autre. Cependant, cette dualité des termes est déjà le résultat d'un processus, de sorte que la relation effective qui constitue l'« apparaître » est ici la restauration d'une unité originelle ; le mouvement qui se produit dans l'espace de l'apparaître exprime en toute rigueur l'essence de la totalité absolument concrète, totalité qui est tout autant le terme donné comme « autre » que le terme donné comme « ce qui est pour l'autre ». Mais de nouveau, il faut dire que cette restauration reste nécessairement incomplète dans la mesure même où elle s'effectue sur la base d'une scission déjà accomplie ; finalement, l'« autre » doit être réintégré dans le circuit de la substance, et avec cette « négation de la négation » se trouve rétablie la vérité de la substance telle qu'elle est « en elle-même et pour elle-même ». Avec la suppression de « l'autre » se trouve également supprimée l'opposition interne qui affectait la chose, opposition entre ce qu'elle était « en elle-même » et ce qu'elle était « pour un autre ». Plus concrètement, cela veut dire : tout est en mouvement pour l'homme, qui est lui-même un produit du mouvement, et comme le mouvement supprime ce qu'il pose, il s'est déjà supprimé lui-même et reconverti dans sa vérité originelle qui est le non-mouvement de la substance.

La conséquence inéluctable qui ressort de ces analyses est que l'entreprise de fonder une dialectique objective sur l'évidence empirique du mouvement, ou même sur une évidence intrinsèque, mais d'un mouvement qui ne serait pas en même temps celui de la pensée, est voué à l'échec. L'affirmation du mouvement tourne court : la détermination et la négativité ne peuvent être prises suffisamment au sérieux pour que la contradiction puisse être localisée ailleurs que dans une pensée en fin de compte superficielle. La dialectique s'éteint avant d'avoir pu se développer. Non que la puissance de la dialectique soit en elle-même défaite : car c'est justement elle qui dissout le point de vue de la substance et, avec lui, le point de vue qui prend le mouvement et la différence comme simplement constatés. Mais cette dialectique ne saurait plus être une simple conséquence du mouvement ; au contraire, c'est elle qui sauve le mouvement en manifestant la contradiction de l'hypothèse qui, sous couleur de le poser en principe, en était la plus irrémédiable négation. Force est d'en revenir à la première hypothèse : s'il y a une dialectique objective, c'est bien, comme le pensait Hegel, le mouvement qui est l'exposition de la contradiction^(72bis).

(71) *Geschichte der Philosophie*, 17, p. 329. Le texte porte *Nashorn* (rhinocéros) et non *Einhorn* (licorne) ; mais le parler souabe prend parfois *Einhorn* au sens de *Nashorn* ; un lapsus en sens inverse ne paraît pas impossible, faute de quoi le texte n'offrirait guère de sens.

(72) Rappelons que pour Hegel la Substance — qu'il comprend à partir de Spinoza — est beaucoup plus qu'un simple substrat (Cf. *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 157-205).

(72bis) Parallèlement à Hegel on peut noter chez Schelling un emploi intermittent du mot « dialectique », mais qui ne recoupe que partiellement l'usage hégélien. La 6^e leçon sur la *Méthode des études académiques*, de 1803, assigne à la dialectique un rôle indispensable, mais ne tant qu'elle constitue l'« aspect art » (*Kunstseite*) de la philosophie (l'art étant ici, plus qu'une « technique », l'expression d'une capacité productive et « poétique » de la pensée). « Sans art dialectique il n'y a pas de science philosophique ! » (I, 5, p. 267). Sa nécessité repose

5. Après Hegel.

Si maintenant nous tentons de survoler le champ de l'usage du mot « dialectique » après Hegel, nous pouvons y discerner trois secteurs. Les deux premiers sont bien caractérisés, encore que leurs frontières respectives restent assez indéterminées. L'un va de Kierkegaard à la « théologie dialectique » protestante ; l'autre est celui du marxisme. Le troisième se caractérise par son indétermination ; il correspond à une diffusion, qu'on peut assimiler pour une part à un phénomène de mode, de quelques thèmes d'origine hégélienne, véhiculés en partie par le marxisme, en partie par le renouveau de l'intérêt pour Hegel qui a commencé dès avant la seconde guerre mondiale. L'ampleur de ces champs, et la richesse des deux premiers, me contraignent à me borner à une simple esquisse ; mais, en définitive, les problèmes posés concernant la légitimité de l'emploi du mot sont assez simples pour qu'un jugement critique ait des chances de ne pas être déplacé.

5.1. Kierkegaard.

Le jaillissement quelque peu désordonné, le chatolement verbal qui caractérisent les écrits de Kierkegaard, rendent particulièrement malaisé un recensement systématique. On peut cependant noter pour le moins un recul (sinon une disparition) du substantif simple « la dialectique », et cela n'est

sur le rapport de la réflexion et de la spéculation et répond au besoin de retrouver par la voie discursive le Savoir originaire, en un mouvement capable de surmonter l'antinomie de l'absolu et des formes finies (*Ibid.*). Dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, de 1809, Schelling qualifie de « dialectique » la conclusion qui ressort de son explication de l'origine du mal, à savoir : « que le bien et le mal soient la même chose, vue seulement de côtés différents, ou que le mal soit en lui-même, c'est-à-dire considéré dans la racine de son identité, le bien, comme inversement le bien, considéré dans sa scission ou sa non-identité, le mal » ; affirmation juste, à condition, précise-t-il, de savoir l'entendre et de ne pas la prendre au sens d'une suppression de toute différence entre le bien et le mal (I, 7, pp. 344-5). Plus loin Schelling qualifie de « dialectique » une mise au point conceptuelle concernant les notions de dualité, d'opposition, d'identité et d'indifférence », sous le rapport de leur compatibilité ou incompatibilité, et servant de préalable à la solution d'un problème spéculatif (*Ibid.*, pp. 350-1). Plus loin encore il rattache le « principe dialectique », c'est-à-dire « l'entendement séparateur, mais par là même organiquement ordonnateur et formateur », à la condition réflexive qui caractérise la philosophie, à la différence de la poésie ou de la religion, et conformément à laquelle il convient à l'esprit de tendre à rejoindre la sagesse originaire (*Ibid.*, p. 359). D'une façon semblable un fragment des *Âges du Monde*, de 1814 ou 1815, voit dans la « dialectique » la reproduction extérieure d'un dialogue intérieur entre ce qui en nous est savoir, mais inconscient, et ce qui est non-savoir, mais désir de la science : référence manifeste à Platon, que vient préciser une mise en garde, sans doute à l'adresse de Hegel : « l'opinion, en faveur de temps en temps, que l'on pourrait par la dialectique transformer enfin la philosophie en science effective, et tenir la dialectique la plus achevée pour la science elle-même, ne trahit pas peu d'étroitesse, alors que justement l'existence et la nécessité de la dialectique prouvent qu'elle n'est encore nullement la science effective » (I, 8, p. 203). « Toute science doit donc traverser la dialectique » (*Ibid.*, p. 205). Schelling se préoccupe de situer la dialectique et d'en préciser le rôle, plus qu'il ne dit en quoi elle consiste à ses yeux ; mais il est clair qu'en la considérant d'une part comme un art, d'autre part comme un intermédiaire, il montre assez qu'il n'assume pas, et d'ailleurs ne veut pas assumer la promotion et la transmutation hégéliennes, et qu'il se rattache davantage à Platon.

Schleiermacher, de son côté, a prononcé à plusieurs reprises entre 1811 et 1831 un cours de « dialectique », par où, se référant principalement à Platon, il entend une discipline contenant « les principes de l'art de philosophe » (III, 2, p. 2), une « exposition des principes de l'art du dialogue dans le domaine de la pure pensée » (p. 54), « l'art de parvenir à un accord à partir d'une différence dans la pensée » (p. 18). Schleiermacher est visiblement très loin de Hegel. Ces quelques indications ne veulent évidemment pas passer pour une étude exhaustive de l'usage du mot « dialectique » à l'époque de Hegel.

pas sans signification : c'est en effet ce mot qui, en même temps qu'il entraîne la conscience réflexive d'une méthode critique au service du savoir, maintient présent chez Hegel le point de départ grec à partir duquel une certaine extension de l'usage peut se concevoir. En revanche, on trouve une prolifération de locutions où « la dialectique » est assortie d'un adjectif ou d'un complément qui spécifie l'application. Ex. : Le point de vue éthique ne peut coïncider avec le point de vue historico-mondial, car ce serait « faire abstraction du fait que l'accès à l'histoire mondiale ressortit d'une dialectique quantitative » : c'est-à-dire que les déterminations éthiques individuelles, envisagées du point de vue quantitatif de la plus ou moins grande importance, cessent d'être ce qu'elles sont ⁽⁷³⁾. Lorsqu'on passe d'une sphère à l'autre, par exemple de la sphère esthétique à la sphère éthique, il importe de respecter « la dialectique qualitative, cette secousse de la décision qui change tout », en sorte que ce qui dans une autre sphère était le plus haut est dans celle-ci absolument à rejeter ⁽⁷⁴⁾. La contradiction peut être comique dans une sphère, tragique dans l'autre, mais de sorte que « les différentes nuances obéissent pourtant de nouveau à la dialectique qualitative des sphères, ce qui condamne tout arbitraire » ⁽⁷⁵⁾. « Le penseur subjectif existant est attentif à la dialectique de la communication » ⁽⁷⁶⁾ : son intériorité s'oppose à la communication. « Le point de vue historico-mondial est sujet à la même dialectique que cette lutte entre l'idée et l'expérience qui à chaque instant veut empêcher le commencement » ⁽⁷⁷⁾ : la connaissance historique est une approximation et l'interprétation en suppose l'achèvement. Du point de vue esthétique, « l'individu est en lui-même sans dialectique, [...] il a sa dialectique en dehors de lui » : c'est la contingence qui installe la contradiction dans son existence.

De son côté, l'adjectif « dialectique », en tant qu'il en est venu à désigner un caractère des choses plus qu'une modalité du discours, connaît une extension bien plus considérable que chez Hegel. Au stade éthique, aux deux stades religieux, « l'individu est dialectique » : dans le premier cas parce qu'il se choisit lui-même sans s'être créé lui-même, dans le second cas parce qu'il se rapporte dans le temps à l'éternel (religieux A), dans le troisième cas parce qu'il se rapporte à l'éternel qui est lui-même dans le temps (religieux B) ⁽⁷⁸⁾. Ce religieux B comporte la plus grande « contradiction dialectique » ⁽⁷⁹⁾ : locution qui, à ma connaissance, ne se rencontre pas chez Hegel. L'individu religieux B se rapporte à la « décision dialectique » ; la « vie » d'un apôtre « est dialectique », etc.

Il est clair que ce langage de Kierkegaard tient pour acquise la transformation de la dialectique ; il est non moins clair que le principe ontologique de cette transposition fait maintenant défaut. Un certain donné présente, à qui fait effort pour le dire et le comprendre, des traits contradictoires ; une

(73) *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, Trad. Paul Petit, Paris 1941, p. 92.

(74) *Ibid.*, p. 261, cf. p. 380.

(75) *Ibid.*, p. 351.

(76) *Ibid.*, p. 47.

(77) *Ibid.*, p. 98.

(78) *Ibid.*, p. 387 ; Cf. *Ou bien... ou bien...*, trad. F. et O. Prior et M.H. Guignot, Paris, 1943, p. 507.

(79) *Ibid.*, pp. 385, 388, 391.

offensive dialectique est alors possible, d'où l'on peut tirer soit que l'objet n'est qu'une apparence (solutions éléate, sceptique, critique), soit que la contradiction n'est qu'une apparence qu'on peut surmonter par une distinction adéquate des significations (solution aristotélicienne), soit que l'objet et la contradiction sont également réels, et non moins réelle la suppression de la contradiction — ce qui entraîne une relativisation de la réalité de l'objet et finalement une résorption du donné dans une genèse conceptuelle systématique de la totalité (solution hégélienne). Kierkegaard en reste à mi-chemin : l'objet (l'existence subjective), tel qu'il est donné, est bien réel, la contradiction est non moins réelle, mais n'est pas conceptuellement surmontable, puisque Kierkegaard exclut d'entrée de jeu la « spéculation ». Par là tombent les conditions qui donnaient un sens à la transposition de la dialectique : elles impliquaient l'identité du dialectique et du spéculatif. Les mots « paradoxe » et « paradoxal » conviennent beaucoup mieux que le mot « dialectique » pour dire ce que Kierkegaard veut dire.

5.2. La théologie dialectique.

La moderne « théologie dialectique », fortement influencée par Kierkegaard, fait moins nettement état de la transposition de la dialectique ; elle entend cependant bien en assumer à sa manière la promotion en l'incorporant à une parole adéquate au sujet de Dieu. « Qu'est-ce que la dialectique ? » demande R. Bultmann⁽⁸⁰⁾. « Pour le moins, une certaine manière de parler. C'est, en général, celle de quelqu'un qui sait qu'il ne possédera ni n'enfermera jamais une connaissance définitive en une seule proposition. » Définition arbitraire et sans répondant historique ; car s'il est vrai qu'elle contient une partie du concept hégélien de la dialectique, elle n'en restitue nullement la totalité. La spécification théologique du dialectique consiste pour Bultmann en un rejet de la proposition en tant que vérité intemporelle au profit de l'historicité de la parole et de l'écoute. « Une proposition théologique n'est donc pas vraie par le contenu intemporel qu'elle exprimerait, mais elle est vraie si elle fournit une réponse à la situation concrète à laquelle elle appartient elle-même en tant que proférée^(80bis) ». On est là très loin de la dialectique. Certes, il n'est pas faux de dire que l'essence de la dialectique promue se concentre dans le dépassement de la proposition en tant que telle ; mais ce dépassement est chez Hegel la dissolution qui confirme dans la circularité de la médiation ce qu'elle arrache à l'immédiateté de la juxtaposition.

En nous tournant vers K. Barth, nous trouverons sans doute une forme de discours présentant avec la dialectique une analogie plus marquée.

La « voie dialectique », la « méthode dialectique »⁽⁸¹⁾ — qui est celle de Paul et des Réformateurs — est la seule qui corresponde à l'événement de

(80) *L'apport de la « théologie dialectique » à la science du Nouveau Testament*, in *Interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Paris 1955 (traduction modifiée). Le texte se trouve dans le recueil *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933.

(80bis) *Ibid.*, pp. 95-6.

(81) *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. P. Maury et A. Lavanchy, Paris, 1933, pp. 213-217.

Dieu qui devient homme, qui « pénètre avec sa plénitude dans notre vide, avec son « oui » dans notre « non » ». (...) « Mais comment établir le rapport nécessaire de ces deux aspects de la vérité à leur centre vivant ? Le vrai dialecticien sait que ce centre ne peut être ni appréhendé ni contemplé ; il ne se laissera donc que rarement entraîner à en parler directement, sachant que toute affirmation directe *sur cette vérité*, qu'elle soit positive ou négative, est impossible et qu'elle ne sera pas réellement une affirmation *sur cette vérité* (...). Ainsi donc il ne nous reste — émouvant spectacle pour ceux qui n'ont pas le vertige — qu'à rapporter constamment ces deux attitudes l'une à l'autre, la positive à la négative, à expliquer le « oui » par le « non » et le « non » par le « oui », sans jamais nous arrêter un instant sur le « oui » ou sur le « non » ; c'est-à-dire à ne pas parler de la majesté divine dans la Création sans souligner aussitôt et très fort (...) que, pour notre regard, Dieu est totalement caché dans la nature ; à ne parler à aucun prix longtemps de la ressemblance divine de l'homme sans rappeler, une fois pour toutes, que l'homme que nous connaissons est l'homme déchu, dont nous savons bien davantage la misère que la gloire ; mais aussi à ne pas parler du péché sans souligner que nous ne connaîtrions pas ce péché s'il ne nous était pas pardonné ».

Un tel discours, — à moins d'être tenu par un dialecticien qui se proposerait de réfuter le christianisme par l'absurde ! — ne pourrait être dit « dialectique » que dans le cadre de la dialectique promue ; mais il ne pourrait l'être que si « ce centre vivant » dont parle Barth pouvait justement être « appréhendé » ; ce qu'il ne pourrait être que si l'événement qui est au centre n'était justement pas un *donné* pour l'homme, mais un processus éternel dans le Sujet absolu.

Ni Kierkegaard, ni les tenants de la « théologie dialectique » n'ignorent qu'ils se réfèrent d'une manière ou d'une autre à la figure hégélienne de la dialectique ; mais tandis que la *promotion* hégélienne supposait le maintien d'un même *sens* et justifiait par conséquent l'usage d'un même *mot*, ils entendent recueillir certains traits qui résultent de la promotion, mais sans assumer les implications de la promotion ; c'est-à-dire, recueillir une partie de ce qui est au point d'arrivée, sans le prendre comme le point d'arrivée qu'il est ; par conséquent, ils en viennent à changer le sens du mot, dont l'emploi cesse d'être légitime.

5.3. Le marxisme.

Dans le secteur marxiste, l'héritage hégélien est explicitement revendiqué (encore qu'il puisse être minimisé dans certains sous-secteurs du marxisme actuel). En ce qui concerne la dialectique, la pensée marxiste se présente comme une réforme de la pensée hégélienne ; elle entend en faire fructifier le « noyau rationnel ».

La situation se présente donc un peu différemment ; se révélera-t-elle comparable, et qu'en résultera-t-il pour l'idée de dialectique ?

L'idée est très clairement marquée dès les origines ; elle présente sans ambiguïté les deux traits caractéristiques de la promotion : incorporation

à la science, transposition. La dialectique qu'on peut appeler subjective ⁽⁸²⁾ est une méthode ⁽⁸³⁾, une science ⁽⁸⁴⁾, une étude ⁽⁸⁵⁾; il y a une philosophie dialectique ⁽⁸⁶⁾, une pensée dialectique ⁽⁸⁷⁾, qui s'oppose à la façon métaphysique des philosophes ⁽⁸⁸⁾.

D'autre part, il y a une « dialectique objective » qui règne dans toute la nature ⁽⁸⁹⁾; l'enchaînement propre à la nature à un caractère dialectique ⁽⁹⁰⁾.

Nous serons rapidement renvoyés au dernier point. Mais déjà en ce qui concerne la dialectique « subjective », il n'est pas indifférent de noter que le langage marxiste s'écarte notablement du langage hégélien; cet écart est un indice, encore assez extérieur, de ce fait, déjà rencontré, qu'on retient certains traits de la figure de la dialectique telle qu'elle est sortie des mains de Hegel. Certes, le marxisme, non seulement ne le dissimule pas, mais le proclame; mais, répétons-le, on ne peut faire du mot « dialectique » ce que l'on veut: l'incorporation de la dialectique à la science est une opération délicate qui ne peut se pratiquer n'importe comment. La dialectique, dit Engels, est « science de la connexion universelle », « science des connexions, en opposition à la métaphysique ». Outre que le jugement ici porté sur la métaphysique ne s'accorde pas avec la pensée de Hegel *en tant qu'elle accomplit le pas décisif de la promotion de la dialectique*, Hegel ne dit pas que la dialectique est une science; en revanche, il dit que « la science logique » (c'est-à-dire la « Science de la Logique ») est la métaphysique proprement dite ⁽⁹¹⁾. « Il y a, dit Engels, une vieille thèse de la dialectique passée dans la conscience populaire: les extrêmes se touchent » ⁽⁹²⁾. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de thèse de la dialectique! La dialectique est ce qui réfute les thèses. (Ce que l'on peut dire, en revanche, c'est que la dialectique, *en un certain sens*, est sa propre thèse.) « C'est (...), dit Engels, de l'histoire de la nature et de celle de la société humaine que sont abstraites les lois de la dialectique. Elles ne sont précisément rien d'autre que les lois les plus générales de ces deux phases du développement historique ainsi que de la pensée elle-même. Elles se réduisent pour l'essentiel aux trois lois suivantes:

- la loi du passage de la quantité à la qualité et inversement;
- la loi de l'interpénétration des contraires;
- la loi de la négation de la négation » ⁽⁹³⁾.

(82) Engels, *Dialectique de la Nature*, Editions sociales, p. 213.

(83) Cf. Marx, *le Capital*, postface à la 2^e édition, Editions sociales, I, p. 29; Engels, *Recension de la Contribution à la Critique de l'Economie Politique* de K. Marx in *Etudes Philosophiques* de Marx et Engels, Edit. sociales, p. 82; Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Ibid., p. 17. Cf. également, *Problèmes fondamentaux du matérialisme dialectique*, sous la direction de G. Koursanov, Moscou 1967, p. 15. On pourrait évidemment multiplier les citations.

(84) Engels, *Dialectique de la Nature*, Ed. Sociales, pp. 25, 69.

(85) Lénine, *Cahiers Philosophiques*, Ed. Sociales, 1955, p. 211.

(86) Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 13.

(87) Ibid., p. 16.

(88) Ibid., p. 26.

(89) Engels, *Dialectique de la nature*, p. 213.

(90) Ludwig Feuerbach, p. 44. Cf. Koursanov, *op. cit.*, p. 39.

(91) *Wissenschaft der Logik*, I, p. 5.

(92) *Dialectique de la Nature*, p. 57.

(93) Ibid., p. 69.

Il n'y a pas, il ne peut y avoir de lois de la dialectique, au sens où l'on peut parler des lois de la physique! En revanche, il y a un sens à dire que la dialectique est la loi de tout ce qui est. La dialectique, dit Lénine, « est l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses » ⁽⁹⁴⁾. La dialectique n'est pas l'étude de la contradiction, mais, si l'on veut, la forme d'exercice de la raison dans l'étude de l'essence des choses. On pourrait penser que ce glissement au niveau du langage est chose secondaire; en réalité, il touche au fond de la question. « La dialectique » n'est pas, pour Hegel, le titre d'une science. La philosophie est « la connaissance effective de ce qui est en vérité » ⁽⁹⁵⁾; au stade de sa plus grande généralité elle est la science de la pensée, la « logique ». La position philosophique de Hegel et l'idée qu'il se fait de la philosophie impliquent que la méthode qui consiste à contredire, c'est-à-dire la dialectique, s'incorpore à la science de ce qui est en vérité. Pour le marxisme il en va autrement. Parce qu'une science s'intitule en fonction de son objet, et que pour le marxisme la science la plus générale *trouve*, comme trait fondamental de son objet, la « contradiction », cette science en vient à se désigner en raison de sa méthode en tant que celle-ci se veut adéquate à son objet.

C'est donc bien la position philosophique du marxisme qu'il faut prendre en considération pour juger l'emploi qu'il fait du mot « dialectique ». Cette position est bien connue: la philosophie dialectique est elle-même « le reflet dans le cerveau pensant du processus ininterrompu du devenir et du transitoire » ⁽⁹⁶⁾. En se comprenant elle-même de cette façon, la pensée dialectique peut répudier la prétendue « méthode absolue » par laquelle Hegel donne l'illusion d'engendrer conceptuellement le mouvement, alors qu'elle n'est elle-même que l'abstraction du mouvement, le mouvement à l'état abstrait. « Tout ce qui existe, tout ce qui vit sur la Terre et sous l'eau, ne vit que par un mouvement quelconque » ⁽⁹⁷⁾: voilà le véritable point de départ. « Dans la conception positive des choses existantes (la méthode dialectique) inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire; (...) (elle saisit) le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire ... » ⁽⁹⁸⁾. « La thèse de la rationalité de tout le réel se résout, selon toutes les règles de la dialectique hégélienne, en cette autre: tout ce qui existe mérite de mourir » ⁽⁹⁹⁾. Nous sommes ainsi ramenés à ce lien du mouvement et du discours qui des origines grecques jusqu'à Hegel se situe au centre de la métaphysique. Dans le renversement du *sens* du rapport du mouvement et de la dialectique consiste — d'une façon simple parce qu'essentielle — le renversement annoncé par Marx dans la postface à la 2^e édition du *Capital*. La contradiction doit être ici l'exposition du mouvement, et non le mouvement, l'exposition de la contradiction. « Tout est en mouvement », tel est le grand principe, dont la dialectique dépend. Mais ce principe lui-même ne peut être posé en vertu de son évidence intrinsèque: c'est par

(94) *Op. cit.*, p. 211.

(95) *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 66 (trad. modifiée).

(96) Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 12.

(97) Marx, *Misère de la Philosophie*, Ed. Sociales, p. 116.

(98) Marx, *le Capital*, I, p. 19.

(99) Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 13; Cf. *Dialectique de la nature*, p. 42.

induction qu'il est évident, comme l'était, pour Aristote, l'existence du mouvement ⁽¹⁰⁰⁾ (mais Aristote ne posait pas que *tout* est en mouvement).

On a vu plus haut que, dans ces conditions, la promotion de la dialectique est impossible. De fait, la transposition de la dialectique est alors la transposition d'un transposé, la réflexion d'un reflet : dans cette double opération, la chose même s'annule. Chez Hegel, le mouvement et la dialectique subjective forment un cercle ; mais l'existence du cercle suppose que le pôle dominant soit le sujet. Or ici le pôle dominant est ce qui absorbe le sujet (qui, de ce fait, n'est plus vraiment « sujet ») ⁽¹⁰¹⁾. Le cercle se referme, mais en disparaissant dans la substance aveugle et muette. Engels — non point arbitrairement, mais tout à fait logiquement — s'efforce de tout sauver en maintenant le cercle sous la forme de l'*éternel retour du semblable*. « Des millions d'années peuvent bien s'écouler, les générations naître et mourir par centaines de milliers, mais inexorablement l'heure viendra où la chaleur déclinante du soleil ne suffira plus à fondre la glace descendant des pôles ; où les hommes, de plus en plus entassés autour de l'équateur, finiront par n'y plus trouver suffisamment de chaleur pour vivre, où peu à peu la dernière trace de vie organique disparaîtra et où la terre, globe mort refroidi comme la lune, tournera dans de profondes ténèbres, en décrivant des orbites de plus en plus étroites au tour du soleil également mort, jusqu'à ce qu'enfin elle y tombe (...). Mais « nous avons la certitude que, dans toutes ses transformations, la matière reste éternellement la même, qu'aucun de ses attributs ne peut jamais se perdre et que par conséquent, si elle doit sur terre exterminer un jour, avec une nécessité d'airain, sa floraison suprême, l'esprit pensant, il faut avec la même nécessité que quelque part ailleurs et à une autre heure elle le reproduise » ⁽¹⁰²⁾. Cette forme du cycle est très précisément ce que Hegel avait appelé : le mauvais infini. C'est-à-dire : la contradiction persistante. C'est-à-dire : l'extinction de la contradiction. C'est-à-dire : l'extinction de la dialectique.

Nous trouvons donc dans le marxisme une situation tout à fait analogue à celle que nous avons trouvée du côté de Kierkegaard et de la théologie dialectique. Dans les deux cas on veut retenir la figure de la dialectique promue en rejetant les conditions de sa promotion et en l'articulant sur un donné réfractaire à l'unification immédiate. Dans les deux cas, nous aboutirons à la même conclusion : parce que le discours a affaire à un donné, il peut présenter une analogie avec le discours dialectique, il ne peut être discours dialectique. L'emploi du mot « dialectique » est abusif. Dans les deux cas, du reste, ces remarques laissent intacte la question de ce qui se dit réellement dans ces discours. Mon propos n'est pas d'envisager, par exemple, la distance qui peut exister entre ce que Marx fait réellement et ce qu'il croit faire. Je n'envisage même pas la question de savoir jusqu'à quel point il est redevable à Hegel. Dans ses brillantes études sur Marx ⁽¹⁰³⁾, L. Althusser a voulu

réduire le lien qui rattache Marx à Hegel en montrant que la dialectique marxiste, loin d'être le produit d'un simple renversement de la dialectique hégélienne, voire une simple extraction de son « noyau rationnel », en bouleverse en réalité la structure en substituant à une contradiction simple une contradiction « surdéterminée ». La question qu'il eût fallu poser — et qu'il n'a pas posée — c'est de savoir si cette « surdétermination » a encore quelque chose à voir avec ce qui peut s'appeler à bon droit « dialectique ». En revanche, force est de constater que Marx a su que la promotion de la dialectique ne pouvait que se rattacher à un principe essentiel et simple, qui est à ses yeux « le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire » ; L. Althusser, qui rejette aussi bien le pluralisme que le monisme, n'omet pourtant pas de reprendre à son compte cette référence au « processus de transformation générale », au « devenir des choses » ⁽¹⁰⁴⁾ qui, depuis les origines, ne cesse de conférer au marxisme la dimension métaphysique de sa grandeur.

5.4. Sartre.

L'exploration des franges du marxisme serait sans doute significative dans la mesure où l'on y pourrait découvrir une transition entre le secteur marxiste et le secteur indéterminé de la vulgarisation. Bien que la qualité de son œuvre ne soit pas commune, J.-P. Sartre est sans doute, en ce qui concerne l'usage du mot « dialectique », un bon témoin. Ce que j'ai noté plus haut continuera de s'appliquer sans qu'il soit nécessaire d'y revenir. Deux traits pourront être relevés : l'usage du mot dialectique devient de plus en plus fréquent et de plus en plus extensible (ce qui rend difficile une étude systématique) ; ce qu'il vise s'apparente de plus en plus, *mutatis mutandis*, à ce qui, chez Hegel, correspondait à la raison concrète, c'est-à-dire ayant dépassé la dialectique parce que le contenant en elle — plutôt qu'à son moment précisément négatif. « La dialectique est un mouvement réel en train de se faire » ⁽¹⁰⁵⁾, elle est « libre activité humaine » ⁽¹⁰⁶⁾, chaque *praxis* est une « libre dialectique totalisante » ⁽¹⁰⁷⁾, « la dialectique est activité totalisatrice » ⁽¹⁰⁸⁾. Il y a des « secteurs dialectiques dans l'activité humaine » ⁽¹⁰⁹⁾, l'histoire est « une totalisation mouvante et dialectique » ⁽¹¹⁰⁾, nous sommes « des êtres dialectiques » ⁽¹¹¹⁾, il y a une « expérience dialectique » ⁽¹¹²⁾, « la praxis est dialectique » ⁽¹¹³⁾, « les hommes sont dialectiques » ⁽¹¹⁴⁾...

(104) *Ibid.*, p. 175. Les guillemets de la 2^e citation sont de L. Althusser.

(105) *Critique de la Raison dialectique*, Paris, 1960, p. 51.

(106) *Ibid.*, p. 376.

(107) *Ibid.*, p. 376.

(108) *Ibid.*, p. 10.

(109) *Ibid.*, p. 10.

(110) *Ibid.*, p. 29.

(111) *Ibid.*, p. 165.

(112) *Ibid.*, p. 165.

(113) *Ibid.*, p. 165.

(114) *Ibid.*, p. 166.

(100) Cf. *Physique*, 185 à 12-14.

(101) Cf. A. Doz, *De l'abus du terme de sujet*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris, 1968.

(102) *Dialectique de la Nature*, pp. 43-46.

(103) *Pour Marx*, Paris 1968, pp. 85-128 et 161-224.

En ce qui concerne la signification, le mot clef est « la totalisation » : « ... la rationalité dialectique est une logique de la totalisation » ⁽¹¹⁵⁾. Sartre prolonge sur ce point le Lukács de 1923, cité par L. Goldmann dans ses *Recherches dialectiques* : « La catégorie de la totalité, la prédominance universelle et déterminante du tout sur les parties constitue l'essence même de la méthode que Marx a reprise de Hegel et a transformée de manière à en faire le fondement original d'une science entièrement nouvelle » ⁽¹¹⁶⁾. C'est par les rapports réciproques du tout à ses parties et des parties entre elles que s'introduit la négation. Mais où y a-t-il vraiment totalité ? Là où il y a totalisation en cours. « C'est dans le cadre de la totalisation que la négation de la négation devient affirmation » ⁽¹¹⁷⁾. Et d'où vient la totalisation ? De la *praxis*. « Au sein du champ pratique, corrélatif de la *praxis*, toute détermination est négation ». On ne peut donc parler de dialectique que là où est la *praxis* humaine. La dialectique est dialectique de l'histoire, non de la nature ⁽¹¹⁸⁾. Contre Engels, J.-P. Sartre affirme — à juste titre — que l'induction ne peut suffire à fonder la dialectique. Il faut l'évidence de quelque chose qui soit en quelque manière un *a priori* ⁽¹¹⁹⁾. La dialectique est évidente s'il existe un secteur de l'être où la totalisation est la forme de l'existence ⁽¹²⁰⁾. Certes, J.-P. Sartre rejoint bien par là certains aspects de la pensée de Hegel en tant qu'elle justifiait la promotion de la dialectique. Mais certains aspects seulement. La dialectique n'est possible qu'en vertu d'une activité de la totalité ; mais justement : de la totalité. La « totalité » visée par J.-P. Sartre est l'histoire, c'est-à-dire une totalité régionale et partielle. Il est hors de doute que le marxisme orthodoxe ne vient pas à bout de la question de la « dialectique de la nature ». Mais s'il n'y a pas aussi une dialectique de la nature, il n'y aura pas de dialectique du tout (au sens de la dialectique promue) ; car on ne viendra pas à bout, comme il le faudrait pourtant, du mot « être ». La dialectique, on l'a vu, ne peut se contenter d'une pertinence régionale, fût-ce sur le mode d'une abstention agnostique en ce qui concerne la totalité absolue. Par ailleurs, pour qu'il y ait une telle dialectique, la nature de la totalité n'est pas indifférente. J.-P. Sartre a bien vu qu'il y faut une référence essentielle à *nous-mêmes* : *mea res agitur*. Mais ce « nous », ce « je », ce « soi », pour concrets et historiques qu'ils soient, doivent être en même temps, et d'abord, le « soi » du Logos. Le problème de la transposition, du passage du discours dialectique à la dialectique de la chose, est le problème du rapport de la pensée à l'être, et demeure le même, que cet être soit celui de la nature ou celui de l'homme.

5.5. La vulgarisation.

Le secteur dont il me reste à donner un aperçu décourage l'investigation. Qu'on ne s'étonne pas du caractère arbitraire, et même aléatoire, de mes

(115) *Ibid.*, p. 165.

(116) Cf. L. Goldmann, *op. cit.*, Paris, 1959, p. 28. Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*. Trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, 1960, pp. 22-25.

(117) Sartre, *op. cit.*, p. 139.

(118) Cf. *Ibid.*, pp. 129-130.

(119) *Ibid.*, p. 130.

(120) *Ibid.*, p. 137.

choix, ni de l'inégale importance des auteurs auxquels les citations sont empruntées : c'est justement ce disparate qui révèle un trait de culture. « La dialectique » et le « dialectique » caractérisent ici, pour autant qu'on puisse résumer, un processus dont le lieu est variable, qui n'a pas de principe d'engendrement déterminé et où la négation et l'opposition sont plus ou moins accentuées. A la limite, le sens s'étend jusqu'à englober toute forme de réciprocité ou d'interaction, le plus souvent constatées empiriquement ⁽¹²¹⁾. « La dialectique » survient en général occasionnellement, lorsque l'auteur rencontre un trait qui semble pouvoir s'y rapporter.

Retenons quelques-unes des branches concernées.

● *Epistémologie* : « Le réel scientifique est déjà en rapport dialectique avec la Raison scientifique » ⁽¹²²⁾ : c'est-à-dire que l'un renvoie à l'autre, l'un ne va pas sans l'autre, bien qu'à certains égards ils soient indépendants. Il y a une « dialectique de la raison et de l'expérience » ⁽¹²³⁾ : elles prennent alternativement le pas l'une sur l'autre, elles se transforment mutuellement.

Parce que « l'histoire fait apparaître un rythme alternatif d'atomisme et d'énergétisme, de réalisme et de positivisme, de discontinu et de continu, ... (et que) la psychologie du savant oscille (...) entre l'identité des lois et la diversité des choses », parce que « sur chaque thème la pensée scientifique se divise en droit et en fait » nous constatons « une dialectique où nous invite le phénomène scientifique » ⁽¹²⁴⁾.

La découverte des géométries non euclidiennes au XIX^e siècle manifeste l'existence de « tendances dialectiques dans la science » ⁽¹²⁵⁾ ; les réorganisations de la pensée mathématiques sont « des dialectiques » ⁽¹²⁶⁾.

Parce que, dans la physique contemporaine, on voit « l'énergie se réincorporer dans la matière, s'associer à la matière, dans une sorte d'échange perpétuel », on est en présence d'une « dialectique ontologique » ⁽¹²⁷⁾.

« Une épistémologie « formaliste » (...) met en suspens certaines caractéristiques concrètes du savoir : son caractère de progressivité, son engagement temporel, ses références matérielles (...). Ainsi les épistémologies formalistes entrent-elles dans un débat inévitable avec les épistémologies qui éclairent le savoir par ses conditions concrètes ou dialectiques (...). L'idée dialectique est pour l'essentiel une accentuation de ces aspects dynamiques du savoir : on caractérisera celui-ci comme une démarche qui extrait le concept des épreuves temporelles pour le réinvestir dans celles-ci, et qui traverse les étapes de la formalisation pour rendre aux formes une prise effective sur le réel » ⁽¹²⁸⁾.

(121) Dans son article *Conflit des méthodes dans la sociologie allemande*. Archives de Philosophie, 33, avril-juin 1970, pp. 177-221. X. Euchner note, à propos de l'Ecole de Frankfurt, que « [...] la confusion règne quant à la signification du mot dialectique » et que parfois « la dialectique signifie simplement interaction ».

(122) G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, 1934, p. 8.

(123) *Ibid.*, p. 33.

(124) *Ibid.*, p. 15.

(125) *Ibid.*, p. 20.

(126) *Ibid.*, p. 137.

(127) *Ibid.*, p. 65.

(128) N. Mouloud, *Les formes dans la science et le formalisme*. La Pensée, 150, avril 1970, p. 3.

● *Psychologie* : « La dialectique du fantasme et du réel constitue une dimension fondamentale du psychisme. Pris entre un monde réel externe dont il fait partie et auquel cependant il se heurte et un monde fantasmatique intérieur dans lequel il se réfugie ou qui l'incite à agir, l'homme doit trouver la solution de cette double polarité dans un aménagement constant de la relation « fantasme-réel » (...) Il existe des « relations dialectiques entre la réalité qui fait pression sur le Moi et la vie fantasmatique, compromis entre les pulsions et les défenses, donc production défensive du Moi mais aussi moyen d'élaboration pulsionnelle et source de créativité » ⁽¹²⁹⁾. La signification du mot « dialectique » ressort un peu plus loin : la fonction de réalité et celle du fantasme ont des aspects antagonistes, mais aussi des aspects complémentaires ⁽¹³⁰⁾. L'article de Freud, « Analyse terminée et analyse interminable », « se présente d'emblée comme une dialectique entre la *nécessité technique* de mettre un terme à la longueur de la cure, et le *désir théorique* d'analyser « jusqu'au bout » les sources de névrose, afin d'éviter autant que possible les rechutes névrotiques » ⁽¹³¹⁾. C'est-à-dire : deux éléments également favorables se nuisent réciproquement. « Entre l'impuissance du mari et la frigidité de l'épouse s'instaure une véritable dialectique » ⁽¹³²⁾. C'est-à-dire : chacune, en renforçant l'autre, se renforce elle-même par un choc en retour.

● *Esthétique* : « Selon la dialectique polaire de l'imagination, la victime idéale se transforme rapidement en bourreau : dans la souplesse du corps féminin lui-même se cache en fait une virilité dangereuse » ⁽¹³³⁾. Dans le Théâtre de Brecht, « le rapport de la musique avec le texte doit être proprement dialectique : tantôt elle va de pair avec lui, mais exprime ce qu'il ne dit pas, tantôt elle prend sa place, elle l'interrompt » ⁽¹³⁴⁾.

● *Biologie* : « Il n'est pas exclu que le changement habite et travaille sans repos le génome, encore qu'il soit constamment entravé et annulé. Le matériel reproducteur connaîtrait alors une sorte de perpétuelle oscillation entre les mouvements qui l'entraînent et des dispositifs qui le bloquent d'où une « réversion » quasiment ininterrompue, d'où aussi une intense et infime dialectique originelle, cette dialectique que Jacques Monod, légitimement agacé par certaines assertions, voue aux gémonies » ⁽¹³⁵⁾.

● *Politique* : « (...) Nous pensons possible de généraliser une formule d'organisation fondée sur une dialectique de la proposition, qui relève de la

compétence technique, et de la critique sociale, qui appartient aux différentes catégories intéressées » ⁽¹³⁶⁾.

Redisons-le : les processus et relations considérés présentent une analogie plus ou moins lointaine avec des processus exposés « dialectiquement » par Hegel ; mais l'analogie ne suffit pas pour qu'on les qualifie de « dialectiques » ; car justement l'exposition dialectico-constructive fait défaut, et fait nécessairement défaut parce que le principe en est absent. Que Hegel lui-même, dans ses efforts pour *concevoir*, au sens où il l'entend, et donc « dialectiser » une matière empirique, ait abouti à des résultats inégalement heureux, cela ne fait aucun doute. Du moins le sens de son entreprise était-il clair, et l'usage qu'il faisait du mot « dialectique », s'il était audacieux, restait sobre. La situation, aujourd'hui, est inversée (et non pas « dialectiquement » !) : l'audace serait peut-être d'inaugurer, en ce qui concerne le mot « dialectique », la pratique d'une abstinence prolongée.

(136) A. Savary, conférence de presse du 13 Oct. 1969, *Le Monde*, 15 Oct. 1969, p. 9.

(129) B. Georgin et G. Wagret, *Notes sur la dialectique « fantasme-réel et ses incidences en psychothérapie*, l'Évolution psychiatrique XXXV, Toulouse, Privat, 1970, pp. 465-6.

(130) *Ibid.*, p. 471.

(131) J.A. Gendrot, *Introduction au colloque sur Analyse terminée et analyse interminable*, Revue Française de Psychanalyse, XXXII, Paris, P.U.F., 1968, p. 215.

(132) R. Held, cité par H. Michel-Wolffromm, *Elle*, 5 Oct. 1970, n° 1294, p. 14.

(133) J. Starobinski, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genève, A. Skira, 1970, p. 52.

(134) B. Dort, cité par L. Dandrel « Brecht et la Musique », *Le Monde*, 12 Nov. 1970, p. I.

(135) F. Dagognet, *Une morale de l'objectivité : « Le Hasard et la Nécessité » de Jacques Monod*, *Le Monde*, 15-16 Nov. 1970, p. 13.

Bibliographie des textes philosophiques

N.B. Cette liste ne comprend pas les ouvrages des auteurs grecs.

- G. W. Leibniz *Leibnizens Mathematische Schriften*. Ed. Gerhardt. Berlin 1849-1863 — *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Ed. Gerhardt, Berlin 1875-1890. L'ouvrage de L. Couturat, *La logique de Leibniz* (Paris Alcan 1901) est toujours utile.
- I. Kant *Critique de la Raison pure*, Paris, P.U.F., 1950.
- J. G. Fichte *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg, F. Meiner, 1956.
- G. W. F. Hegel *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Editions Montaigne, 1946.
Wissenschaft der Logik, éd. Lasson, Hamburg, F. Meiner, 1967. (Il en existe une traduction française sous le titre *Science de la Logique* par S. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1947.)
Grundlinien der Philosophie des Rechts, éd. Hoffmeister, Hamburg 1965 (on pourra se reporter à la traduction de A. Kaan, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1963).
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Jubiläums-Ausgabe, Stuttgart, Fromann, 1965, t. 17 et 18 (on pourra se reporter à la traduction de P. Garniron, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, t. 1, Paris, Vrin, 1971).
Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, éd. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, F. Meiner, 1959 (on pourra se reporter à la traduction de M. de Grandillac, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, et pour la Logique à celle de B. Bourgeois, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I, La Science de la Logique*, Paris, Vrin, 1970).
- F. W. J. Schelling *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861.
- F. Schleiermacher *Sämmtliche Werke*, Berlin, G. Reiner, 1839.

- K. Marx *Misère de la Philosophie*, Paris, Ed. sociales, 1968.
Le Capital, trad. J. Roy, Paris, Ed. sociales, t. I, 1969.
- F. Engels *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in *Etudes philosophiques* de Marx et Engels, Paris, Ed. sociales, 1967.
Recension de la Contribution à la Critique de l'Economie politique de K. Marx, Ibid.
Dialectique de la nature, trad. E. Bottigelli, Paris, Ed. sociales, 1968.
- S. Kierkegaard *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1941.
Ou bien ... ou bien ..., trad. F. et O. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943.
- Lénine *Cahiers Philosophiques*, trad. L. Vernant et E. Bottigelli, Ed. Sociales, Paris, 1965.
- L. Althusser *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1968.
- P. Aubenque *Le problème de l'Etre chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962.
- G. Bachelard *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934 (nombreuses rééd. ; P.U.F., 1966).
- K. Barth *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. P. Maury et A. Lavanchy, Paris, Editions Je sers, 1933.
- J. Brunschwig *Introd. à Aristote, Topiques*, Paris, les Belles Lettres, 1967.
- R. Bultmann *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933.
L'Interprétation du Nouveau Testament, trad. O. Laffoucrière, Paris, Aubier, 1955.
- A. Doz *De l'abus du terme de sujet*, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t. L II, Paris, Vrin, 1968.
- W. Euchner *Conflits des méthodes dans la sociologie allemande*, Archives de Philosophie, XXXIII, Paris, Beauchesne, 1970.
- L. Goldmann *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.
- G. Koursanov *Problèmes fondamentaux du matérialisme dialectique*, Editions de Moscou, 1967.
- G. Lukács *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Editions de Minuit, 1960.
- N. Mouloud *Les Formes dans la science et le formalisme*, La Pensée, CL, Ed. sociales, Paris, 1970.
- J.-P. Sartre *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

La bibliographie concernant la dialectique hégélienne et la dialectique en général est immense ; outre les textes cités on pourra consulter, parmi les ouvrages en langue française :

* *Aspects de la Dialectique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

* *La Dialectique*, Actes du XIV^e congrès des sociétés philosophiques de langue française, Paris, P.U.F., 1969.

Id., in *les Etudes Philosophiques*, juillet-septembre 1970, Paris, P.U.F.

- H. Bouillard *Karl Barth, I, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957.
- M. Heidegger *Hegel et son concept de l'expérience*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier et Fr. Fédier, Paris, Gallimard, 1961.
- J. Hyppolite *Logique et Existence*, Paris, P.U.F., 1955.
- B. Jeu *La Philosophie Soviétique et l'Occident*, Paris, Mercure de France, 1969.
- K. Kosik *La dialectique du concret*, trad. R. Dangeville, Paris, Maspéro, 1970.
- G. Planty-Bonjour *Les catégories du matérialisme dialectique*, Paris, P.U.F., 1965.
Ontologie et dialectique dans la philosophie soviétique, Revue Internationale de Philosophie, n° 91, Paris, Vrin, 1970.

Enfin, on rappelle que dans les notes adjointes au texte de la Première Partie le lecteur trouvera les références d'intérêt plus particulier notamment aux quelques études faites à propos de la formalisation de la logique hégélienne (1^{re} Section N. 1). On peut ajouter à la note 147 de cette même section :

A. Doz in Hegel : *La Théorie de la mesure* (Paris P.U.F. 1970) pour un certain nombre de remarques sur la critique hégélienne de la physique newtonienne.

D. Dubarle : *La Critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel*. Actes du III^e Congrès International de l'Association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel. (Lille 8-10 avril 1968.)

On trouvera également publiée dans *Hegel et la pensée moderne* (pp. 114-159) (ouvrage collectif Paris. P.U.F. 1970) une première ébauche, très abrégée, du présent travail. D. Dubarle : *Logique formalisante et logique hégélienne*.

Bibliographie d'initiation à la logique et aux mathématiques

En ce qui concerne une initiation à la logique et aux mathématiques nécessaires pour aborder les questions de schématisation et de formalisation posées par la pensée spéculative hégélienne et son discours, il faut reconnaître que l'on ne dispose guère d'ouvrages en langue française. On se borne cependant à indiquer ici les ouvrages de langue française les plus accessibles et susceptibles de rendre le plus de services.

- R. Blanché *La logique et son histoire, d'Aristote à Russell* (Paris, A. Colin, 1970).
Introduction à la logique contemporaine (4^e éd. revue. Paris, A. Colin, 1968).
- H. Scholz *Esquisse d'une histoire de la logique*. Trad. française (Paris, Aubier, 1968).
- J.-B. Grize *Logique dans Logique et connaissance scientifique* (Encyclopédie de la Pléiade, Paris, N.R.F. 1967), pp. 135-289, recommandé.
- J. Chauvineau *La logique moderne*. Coll. Que sais-je ? (Paris, P.U.F., 1957).
- S. C. Kleene *Logique Mathématique*. Trad. J. Largeault (Paris, A. Colin, 1971).
- R. Martin *Logique contemporaine et formalisation* (Paris, P.U.F., 1964).

Il existe de multiples introductions aux notions de base de la mathématique moderne. Parmi celles-ci on peut signaler :

- E. Dupont *Apprentissage mathématique. I. Ensembles, relations, nombres* (Paris, Sudel, 1965).
- M. Barbut *Mathématiques des sciences humaines* (deux vol., Coll. SUP, Paris, P.U.F., 1967 et 1968).

En ce qui concerne l'algèbre booléenne, les traités abondent, très souvent orientés vers les applications pratiques. Les ouvrages suivants peuvent servir d'initiation.

- G. Casanova *L'algèbre de Boole*. Coll. Que sais-je ? (Paris, P.U.F., 1967).
- R. Favre, M. Denis-Papin, A. Kaufmann. *Cours de calcul booléen appliqué*. (2^e éd. Paris, Dunod, 1970), les premiers chapitres.

Quelques contacts avec la théorie générale des ensembles peuvent rendre service :

- P. R. Halmos *Introduction à la théorie des ensembles*. Trad. française (Paris, Gauthier-Villars, 1968).

Il faudrait enfin s'initier aux techniques mathématiques de l'analyse structurale d'un texte. On peut prendre comme premier guide mathématique :

- M. Gross et A. Lentin *Notions sur les grammaires formelles* (Paris, Gauthier-Villars, 1967).

et comme premier exemple de la mise en application linguistique :

- N. Chomsky *Structures syntaxiques*. Trad. française (Paris, Seuil, 1969), suivi d'une bonne bibliographie.

Index général

absolu. *Dubarle* : 2.3.2 ; 4.1 ; 4.2.2.

abstraction. *Dubarle* : abstraction hégélienne, 1.2.1.1 ; 1.3.1.
 abstraction (opérateur d'), 4.3.1.
Académie (Nouvelle). *Doz* : 2.1.3.

Althusser (L.). *Doz* : 5.3.

analogie. *Dubarle* : 5.2.

analytique. *Dubarle* : 1.2.2.2.

antinomie, antinomique. *Doz* : 2.1.1 ; 2.2 ; 3.

apagogique. *Doz* : Introduction ; 2.2.

Arcesilas. *Doz* : 2.1.3.

Aristote. *Doz* : Introduction ; 1 ; 2.1.1 ; 2.1.3 ; 4 ; 5.3.
Dubarle : Introduction ; 1.2.2.2 ; 2 ; 2.1 ; 2.2.1 ; 2.2.2 ; 3.3 ; Section II, introduction ; 4.2.2 ; Conclusion ; 4.2.1, note 10 ; 4.2.2, note 16.

arithmétique. *Dubarle* : Caractère analytique de l'arithmétique, 1.2.2.2.

Baer (R.). *Dubarle* : Introduction, note 1.

Bar Hillel (Y.). *Dubarle* : 4.2.3, note 37.

Barth (K.). *Doz*, 5.2. *Dubarle* : 3.2.3, note 175.

Boole (G.). *Dubarle* : 1.1 ; 1.3.1 ; Section II, introduction.

Borelli (G. A.). *Dubarle* : 3.2.2, note 156.

Bultmann (R.). *Doz* : 5.2.

Bussey (N. J.). *Dubarle* : 5.1.1.1, note 48.

Cantor (G.). *Dubarle* : 2.3.2.

caractéristique universelle. *Dubarle* : 1.1.2 ; 2.1.

chose en soi. *Dubarle* : 3.2.2.

Chrysippe. *Doz* : 2.1.3.

communication. *Dubarle* : 2.1.

compréhension. *Dubarle* : 5.1.1.2.

concept. *Doz* : 2.1.1 ; 4.

concept. *Dubarle* : Notes conceptuelles, genre et différence, 4.2.1 ; Concept hégélien et philosophes classiques, 2.2 ; Concept de nature 1.3.2 ; 2.2.2 ; 4.1 ; 4.2 ; Concept et notations mathématiques, 1.1.1 ; Concept et jugement ; 4.2.3 ; Dynamisme du concept, 2.3.1 ; Concept et nécessité, 2.3.3 ; Structure mathématique du concept, 4.1.1 ; Concept et sous-structures conceptuelles, 4.1.2 ; Moments du concept, 4.1.1 ; moments infinis, 5.1.2.1 ; moments logiques d'un terme quelconque, 4.3.1.

concrétion (Opérateur de). *Dubarle* : 4.3.1.

configuration de Fano. *Dubarle* : 5.1.2.1.

construction. *Doz* : 4.

contradiction. *Doz* : 1 ; 2.1.1 ; 4 ; 5.1 ; 5.3.
Dubarle : Principe de non-contradiction, 2.2.2 ; Contradiction interne, 1.3.2 ; 2.2.2 ; 2.3.2 ; 3.2.1.

Copernic (N.). *Dubarle* : 3.2.2.

Couturat (L.). *Dubarle* : 1.1, note 3.

critique. *Doz* : 5.1.

Dembowski (P.). *Dubarle* : 5.1.1.1, note 48.

Démocrite. *Dubarle* : 2.3.2.

De Morgan (A.). *Dubarle* : 1.1.

déposition (Opérateur de). *Dubarle* : 4.3.1.

Descartes (R.). *Dubarle* : 2.2.2 ; 3.2.2.

désignation. *Dubarle* : 5.1.1.2.

désigner distinction d'avec exprimer. *Dubarle* : 5.1.1.2.

dialectique. *Doz* : passim.
Dubarle : Mode dialectique de la logique selon Hegel, 1.3.2 ; 3.2.1 ;

Mouvement dialectique, 2.3.1.2;
Nécessité, dialectique et liberté,
2.3.3; Transitions dialectiques et
figuration mathématique, 4.2.3.
dialectique objective. *Doz* : 2.1.1; 4;
5.3.
dialectique subjective. *Doz* : 2.1.1; 5.3.
Diogène Laërce. *Doz* : 2.1.1; 2.1.2;
2.1.3.
discours. *Doz* : 1.
dissociation (Opérateur de). *Dubarle* :
4.3.2.

Eléates, éléatisme. *Doz* : 2.1.1; 4; 5; 1.
Engels (F.). *Doz* : 5.3; 5.4.
entendement. *Doz* : 4.
Dubarle : Origine du mot, 1.3; Na-
ture, 3.2.1; 3.3; Entendement
réfléchissant, 3.2.2; 3.2.3; 5.1;
Entendement scientifique, 3.2.2;
Théologie de l'entendement, 3.2.1;
Logique de l'entendement, 1.3.2;
3.2.1; Entendement et raison,
1.2.3; Intellect, raison, entende-
ment, 3.3.
essence. *Dubarle* : Essence suprême,
1.3.1; Logique de l'essence, V. lo-
gique.
Euler (L.). *Dubarle* : 1.1; 1.1.1.
explication. *Dubarle* : Explication scien-
tifique et tautologie, 3.2.2.
extériorité. *Dubarle* : 3.3. *Dubarle* :
Condition de l'extériorité, 2.3.2; con-
clusion. Forme de l'extériorité,
1.2.2.1; Régime de l'extériorité,
2.3.2; conclusion. Indifférence à l'ex-
térieurité et à l'intérieurité, 2.3.2.

Fano (G.). *Dubarle* : 5.1.2.1.
Fichte (J. G.). *Doz* : 2.3. *Dubarle* :
3.2.3.
forme. *Dubarle* : Forme de la triplicité,
4.1.1; 4.2.3; Forme de la réflexion,
V. réflexion. Forme de l'universalité
abstraite, V. universalité. Forme de
l'identité abstraite, V. identité abs-
traite.

Fraenkel (A.). *Dubarle* : 4.2.3, note 37.
Galilée (G.). *Dubarle* : 3.2.2.
Gauss (C. F.). *Dubarle* : 1.2.2.2, note
59.
Gauthier (Y.). *Dubarle* : Introduction,
note 1.
Goldmann (L.). *Doz* : 5.4.
Günther (G.). *Dubarle* : Introduction,
note 1.

Héraclite. *Doz* : 2.1.1.

identité abstraite. *Dubarle* : 1.3.1.
Forme de l'identité abstraite, 1.2.1.1.
induction. *Doz* : 4; 5.3; 5.4.
infini. *Dubarle* : 1.2.1.2; 1.2.2.3 et
5.2; Infini et sémantique, 5.1; Pen-
sée de l'infini, 5.1.2.2; 5.2; Infini
et devenir chez Hegel, 5.1.2.2.
intellect. *Dubarle* : Intellectus, 1.3;
3.1; Intellect et pensée religieuse,
3.2.3; Destin historique de l'intellect,
3.3; Intellect et entendement, 3.1;
Intellect et raison, 1.3; 3.1; Intellect,
raison, entendement, 3.1.
intentio universalitatis. *Dubarle* : 1.3.1.
intériorité. *Dubarle* : 3.3; Condition de
l'intériorité, 2.3.2; conclusion. For-
me de l'intériorité, 1.2.2.1; Régime
de l'intériorité, conclusion.

Jacobi (F. H.). *Dubarle* : 3.2.1.
jugement. *Dubarle* : 4.2.3; conclusion.

Kant (I.). *Doz* : Introduction, 2.1.2;
2.2; 3. *Dubarle* : 1.2.2.2; 1.3;
1.3.2; 2; 2.2.1; 2.3.2; 3; 3.1; 3.2;
3.2.1; 3.2.2; 3.2.3; 3.3; 4.1.1.
Képler (J.). *Dubarle* : 3.2.2.
Kierkegaard (S.). *Doz* : 5.1; 5.2; 5.3.
Korok (M.). *Dubarle* : Introduction,
note 1.

Lambert (J. H.). *Dubarle* : 1.1; 1.1.1.
langage. *Dubarle* : Langage et idée de la
raison, 2.1; Caractère quantitatif du
langage, 2.1; Langage ordinaire. Sec-
tion II, Introduction. Langage naturel

et philosophie, 1.1.3; 2.1; 2.2;
2.3.1.2; Langage artificiel, 2.1; Ma-
thématiques et langage formel, 1.1.3;
Langage de théorie, 2.3.1.1; Méta-
langage, 1.2.1; 2.3.1.2.
Leibniz (G. W.). *Dubarle* : Introduction,
1.1; 1.1.2; 1.2.2.2; 1.2; 3.3;
4.2.1.
Leucippe. *Dubarle* : 2.3.2.
Lewis (C. I.). *Dubarle* : 1.1, note 4.
liberté. *Dubarle* : Liberté et concept,
2.3.3; Liberté et mathématiques,
2.3.3.
« linguistic analysis ». *Dubarle* : 2.2.
logique. *Dubarle* : Logique classique,
2.2.1; Logique classique et langage
ordinaire, section II, introduction.
Logique classique et structure boo-
léenne, section II, introduction. Idée
hégélienne de la logique, 3.3; Logique
de l'entendement et logique spécula-
tive, 1.3.2; 3.2.1; 3.3; Logique
transcendantale et logique objective,
3.1; Logique de l'essence, 3.2.3;
conclusion. Logique projective, 5.2;
Logique de la relation, conclusion.
Logique et interprétation des forma-
lismes, 3.3; Caractère absolu de la
logique, 5.1; Sa communauté à l'in-
tellect, la raison et l'entendement,
3.3; Logique et géométrie, 5.1.1.1.
logos. *Doz* : 1; 5.4. *Dubarle* : « logos »,
concept et raison, 2.1.
Lorenzen (P.). *Dubarle* : Introduction,
note 1.
Lulle (R.). *Dubarle* : 1.1.2.

Marx (K.). *Doz* : 5.3.
mathématique philosophique. *Dubarle* :
1.2.1.1.
Maxwell (J. L.). *Dubarle* : 3.2.2.
Melissos. *Doz* : 2.1.1.
Mendelssohn (M.). *Dubarle* : 1.1.2.
métaphysique. *Doz* : 5.3.
Dubarle : 3.2.1; 3.2.3.
Meyerson (E.). *Dubarle* : 3.2.2, note
147

monisme de l'idée. *Doz* : 4.
mouvement. *Doz* : 4; 5.3.

néant. *Dubarle* : Néant, terme concep-
tuel, 2.3.2; 4.2.2; Néant chez Pla-
ton, 2.2.2; Néant chez Hegel, 2.2.2;
2.3.2; 4.2.1; Néant et Absolu,
1.3.2; 4.2.2; Néant, vide gnoséolo-
gique, vide conceptuel, vide ontolo-
gique, 4.2.2; Néant abstrait (*Null*),
1.1.3; 2.2.2; 4.2.2; 4.2.3; Tran-
sition du néant en être, 4.2.2; Etre,
néant, devenir, 4.2.2.
négation. *Dubarle* : « Première » et
« seconde » négation, 4.2.3; Second
négatif et négativité absolue, 4.2.3;
4.3.
négativité. *Dubarle* : 3.2.3; Négativité
absolue, 1.3.1; 1.3.2; 2.2.2; 4.2.3.
Newton (I.). *Dubarle* : 3.2.2; 3.2.2,
note 172.
nombre. *Dubarle* : Théorie hégélienne
du nombre, 1.2.2; Fixité et extrémité
du nombre, 1.2.2.1; Nombre et
concept hégélien, 1.2.2.3.
notation. *Dubarle* : Notation, monosé-
mie et polysémie, 1.1.3.

ontologie. *Doz* : 2.1.1; 4.
opération. *Dubarle* : Opérations géné-
riques, opérations transcendantes,
5.2.

Parménide. *Doz* : 1.1.
Dubarle : 1.3.1; 2.2.1; 2.2.2;
2.3.1.1; 2.3.2; 4.1; 4.2.1;
4.2.2; 4.2.3; 5.1.1 et 5.1.1.1;
5.1.1.2; 5.1.2.2; 5.2.
Pfaff (J. W.). *Dubarle* : 2.2.2 note 112.
Platon. *Doz* : Introduction; 2.1.2.
Dubarle : 1.3.2; 2.1; 2.2.1; 2.2.2;
2.3.2; 4.2.2 et 4.2.2, note 13;
5.1.1.1; 5.1.1.2; 5.2; Conclu-
sion.
Ploucquet (G.). *Dubarle* : 1.1; 1.1.2.
Porphyre. *Dubarle* : 4.2.2, note 13.
pythagorisme. *Dubarle* : 1.1.2. *Doz* : 4.

raison. *Dubarle* : Idée de la raison, 2.1;

3.1 ; Raison faculté du concept, faculté de la différence interne, 1.3.2 ; Fonction spéculative de la raison, 3.2.1 ; Logique de la raison (logique spéculative), 1.3.2 ; Raison dialectique, 1.2.1.1 ; Raison et formalisme logique, 3.3 ; Raison et entendement, 1.3 ; 1.3.2 ; 3.1 ; Intellect, raison, entendement, 3.3.

rapport. *Dubarle* : 5.1.1.3 ; 5.2 ; Conclusion.

rationalité. *Dubarle* : 2.1.

réflexion. *Dubarle* : 5.1.1.2 ; 5.1.2.2 ; conclusion ; Réflexion extérieure, 1.2.1.1 ; Détermination de la réflexion, 5.1.1.2 ; conclusion ; Forme de la réflexion, 1.2.1.1 ; 3.2.2.

relativisation. *Dubarle* : 4.1.2 ; 4.3.2 ; Relativisation du terme vide, 4.2.3.

relèvement (Opérateur de). *Dubarle* : 4.3.1.

Rogowski (L. S.). *Dubarle* : Introduction, note 1.

Rousseau (J.-J.). *Dubarle* : 2.1.

Sartre (J.-P.). *Doz* : 5.4.

Sceptiques, scepticisme. *Doz* : 2.1.3 ; 5.

Schelling (F. W. J.). *Doz* : 4.

schématisme. *Dubarle* : Schématisme et formalisme, section II, introduction ; 4.1.2 ; 5 ; 5.1.1.3 ; 5.1.2 ; 5.1.2.2 ; 5.2 ; Schématisme logique, conclusion.

Schleiermacher (F.). *Doz* : 4. *Dubarle* : 3.2.1.

Schröder (E.). *Dubarle* : 1.3.1 ; section II, introduction.

science, scientifique. *Doz* : 1 ; 1.1 ; 2.1 ; 4.

signification. *Dubarle* : Significations formelles, significations virtuelles, 4.2.2.

similitudisme. *Dubarle* : 4.1.2.

Socrate, Socratiques. *Doz* : 2.1.2.

Sophistes, sophistiques. *Doz* : 1 ; 2.1.

Spinoza (B.). *Dubarle* : 2.3.3 ; 3.3 ;

2.3.2, note 115 ; section II, introduction ; 4.1.

Stoïciens, stoïcisme. *Doz* : 2.1.3.

structure. *Dubarle* : Concept hégélien et structure interne du concept, section II, introduction. Structure du Concept et structure produit, 4.1.1 ; Structure élémentaire du Concept, 4.2 ; 4.3.

substance. *Doz* : 2.3 ; 4 ; 5.3.

syllogisme. *Dubarle* : Conclusion.

symbole. *Dubarle* : Symboles philosophiques, 1.1.1 ; 1.1.2 ; 1.2.2.3 ; Symbole logique et mathématique, 1.1.2 ; 5.1.1.3 ; conclusion ; Symbole et formalisme, 5.1.

synthèse (Opérateur de). *Dubarle* : 4.3.2.

synthétique. *Dubarle* : 1.2.2.2.

Thomas d'Aquin. *Dubarle* : 4.2.2.

totalité. *Doz* : 4 ; 5.1 ; 5.4.

transfert (Opération de). *Dubarle* : 5.2.

transposition de la dialectique. *Doz* : 3 ; 5.3.

ultrabooléennes (Algèbres). *Dubarle* : 4.3.

unité. *Dubarle* : Unité infinie, 2.3.2 ; 5.1.1.1 ; 5.1.1.3 ; 5.2 ; Unité logique (neutre), 5.1.1.1.

universalité abstraite. *Dubarle* : 1.3.1 ; Forme de l'universalité abstraite, 1.2.1.1 ; 1.3.1 ; 1.3.2 ; Universalité abstraite et fixité, 1.3.1.

universel. *Dubarle* : L'universel générique et ses espèces rationnelles selon Hegel, 4.2.3.

Veblen (O.). *Dubarle* : 5.1.1.1, note 48.

Wittgenstein (L.). *Dubarle* : 2.1 ; 2.2 ; 5.1.1.1.

Wolff (Chr.). *Dubarle* : 3.3.

Xénophane. *Doz* : 2.1.1.

Zénon. *Doz* : 2.1.1 ; 4. *Dubarle* : 1.3.2.