

Le principe Le principe chez Hegel

Laurent Giassi

Philopsis: Revue numérique

https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Selon Tom Rockmore, il y aurait dans l'histoire de la philosophie deux formes fondamentales de justification : un type linéaire et un type circulaire. Le premier type partirait d'un principe sans présuppositions, suffisamment riche pour permettre la déduction de toutes les propositions vraies. Quant au second type, la valeur des premières propositions dépendrait de leur relation aux propositions ultérieures dans la chaîne du raisonnement¹. Hegel semble relever du deuxième type, d'autant que dans sa philosophie, on trouve de nombreuses occurrences du terme de « cercle », surtout le terme mathématique de *Kreis*, au lieu de *Ring* et de *Zirkel*. T. Rockmore souligne aussi que la pensée hégélienne représente « une alternative épistémologique » par rapport aux modèles existants en philosophie, comme l'approche intuitionniste des grecs ou le rationalisme cartésien moderne et son approche déductive, linéaire. On se propose de montrer comment la signification du cercle est étroitement liée chez Hegel à une critique de l'usage des principes en philosophie. Cela permettra de mieux comprendre le sens de cette alternative dont parle Rockmore.

Dans la tradition philosophique, le terme de principe a deux acceptions: le sens gnoséologique et le sens ontologique. Est principe ce qui est la source de connaissances et aussi ce dont tout dérive, ce que résume à lui seul le terme si controversé d'ontothéologie, où le principe des êtres, l'être des êtres, est censé donner en même temps le moyen de fonder le discours sur l'être. Kant distingue les principes logiques comme les principes d'identité et de contradiction qui n'ont qu'une valeur de critère, les principes (*Grundsätze*) d'entendement, constitutifs d'une science et d'une métaphysique de la nature, et les principes (*Prinzipien*) de la raison, sorte de « maximes » de la raison destinées à unifier de façon systématique les connaissances². En allemand, principe se traduit dans le lexique du *Satz*, du *Grundsatz* et du *Prinzip* et cette remarque n'a rien de formel, pour comprendre la façon dont Hegel critique la conception statique du principe. Dans *Satz*, on reconnaît en effet le déverbal formé à partir du

T. Rockmore, *Hegel's circular epistemology*, Library of Congress, 1986, p. 2.

E. Kant, Critique de la raison pure, Œuvres philosophiques [dorénavant O.P.], I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, A 657/B685, p. 1258 : ces principes sont « le principe [Prinzip] de l'homogénéité du divers sous des genres plus élevés », « le principe (Grundsatz) de la variété de l'homogène sous des espèces inférieures », « la loi (Gesetz) de l'affinité de tous les concepts, c'est-à-dire une loi qui ordonne de passer continuellement de chaque espèce à chaque autre par l'accroissement graduel de la diversité ».

verbe *Setzen*, qui signifie poser, ce qui n'est pas sans conséquences. Si Hegel pense l'être comme *positio sui* et non plus comme position au sens de donné irréductible et indéductible, alors il est difficile de penser le principe comme ce qu'on pose en amont de tout discours. Dans une philosophie comme celle de Hegel, où l'être est pensé comme un Soi, il est difficile de distinguer la saisie philosophique de l'être et la présentation de l'être lui-même dans le Discours. Si l'être se dit dans le Discours, ce n'est plus la subjectivité humaine qui peut arbitrairement décider ce qui est premier et ce qui est second, ce qui est principe, principal ou principiel et ce qui est dérivé, second, secondaire. En d'autres termes, Hegel remet en cause à la fois la priorité et la primauté du principe, en remettant en cause l'obligation de passer par l'énonciation de principes, afin de fonder la connaissance philosophique.

On commencera par une remarque rapide sur le lexique du principe chez Hegel. On montrera ensuite comment Hegel dissocie l'idée de principe et l'idée de système à l'époque où la philosophie allemande ambitionne de devenir une philosophie élémentaire (Reinhold), une science de la science (Fichte), un savoir absolu (Schelling). Enfin, on montrera comment la critique de la connaissance par principes implique, aux yeux de Hegel, celle d'une connaissance principielle selon le connaître synthétique.

Remarque préalable sur le lexique du principe chez Hegel

Aucun ouvrage de Hegel n'utilise le terme de principes dans son titre, et si, par convention, on traduit *Grundlinien der Philosophie des Rechts* par *Principes de la philosophie du droit* en français, c'est plus par convention et pour la fluidité de la traduction que dans le strict respect du titre. Hegel ne peut pas à la fois être critique sur la manie de recourir à des principes et utiliser lui-même ce terme pour désigner une de ses œuvres, fût-ce une partie du système comme dans le cas du droit. L'examen des œuvres principales de Hegel montre que ce dernier utilise deux termes pour signifier ce qui relève du principe : *Prinzip* et *Grundsatz*. Il est à noter que, dans certains cas, Hegel considère que ces deux termes sont synonymes³. Pour marquer la différence, certains traducteurs font le choix de traduire *Grundsatz* par axiome, selon les contextes⁴. Si on prend les œuvres principales de Hegel, et si on relève les occurrences des termes de *Prinzip* et de *Grundsatz*, on a les résultats suivants :

	Grundsatz	Prinzip
Phénoménologie de l'esprit	3	50
Science de la Logique		
L'Être	5	62
L'Essence + Le Concept	3	56
Principes de la philosophie du	2	102
droit		
Encyclopédie (1830)		
Science de la Logique	2	63

Quand Hegel parle des principes constitutifs d'une philosophie, il emploie le terme de *Prinzip* et pour désigner une proposition subordonnée à l'intérieur d'un système, il a recours au lexique du *Satz*. Illustrons cela avec quelques exemples. Ainsi, Hegel parle de la « proposition (*Satz*) du *tiers exclu* »⁵, de la « *proposition* (*Satz*) de *l'identité* »⁶. Il parle de proposition, là où on aurait l'habitude de parler de principes d'identité ou de contradiction. Que faut-il conclure de là ? Hegel fait un usage abondant du terme de *Prinzip*, tout en affirmant que la philosophie ne peut plus prendre la forme d'un discours fondé sur des principes, au nom de la figure accomplie de la philosophie comme science, c'est-à-dire comme système. Cette thèse est surprenante, car

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 27 : « Ein sogennanter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie ». Voir aussi *Wissenschaft der Logik*, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 82 : « Leibniz, dem das Prinzip des zureichenden Grundes [...] der es sogar zum Grundsatz seiner ganzen Philosophie machte »).

⁴ G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, *La Doctrine de l'essence*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p. 92.

⁵ Ibid., p. 79. Voir aussi Encyclopédie des sciences philosophiques, I, Science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, §119, p. 378.

⁶ *Ibid.*, §115, p. 375.

l'absence de principes semble vouer la connaissance à être fragmentaire, erratique, voire, pour reprendre une expression kantienne, « rhapsodique »⁷. Sans principes qui fondent la prétention du Discours philosophique à dire la vérité, celui-ci risque de n'être qu'une construction arbitraire. La reconnaissance d'un ou de plusieurs principes semble donc la condition *sine qua non* pour réduire la contingence du commencement et fonder la nécessité de l'enchaînement des propositions. Aristote affirme que la pensée doit à un moment donné trouver le commencement d'une série et donc qu'il faut nécessairement s'arrêter ($\alpha v \dot{\alpha} \gamma \kappa \eta \sigma \tau \dot{\eta} v \alpha \iota$) ⁸. Inversement, il faut bien commencer par quelque chose, en supposant que le début du Discours se rapproche le plus de la mise en œuvre des principes de la pensée, afin que l'arbitraire du commencement soit effacé par la liaison des vérités. Excepté pour l'Éthique de Spinoza, l'alignement de la philosophie sur le modèle d'une connaissance synthétique, procédant par principes, est resté un idéal pour la philosophie moderne.

La question n'est pas de savoir si les philosophes sont capables ou pas de réaliser ce qu'ils ambitionnent de faire, mais s'il est vrai que la vérité du Discours philosophique dépend de la vérité première des principes. Dans sa facon habituelle de considérer les philosophies, Hegel n'hésite pas à réduire les différents systèmes à des principes, comme on peut le voir dans les Leçons sur l'histoire de la philosophie⁹. Par exemple, chez les présocratiques, Thalès fait de l'eau le principe de toutes choses, ce qui signifie spéculativement que l'eau est ici « saisie comme étant l'essence universelle »10, ce qui est en même temps le commencement de la pensée. Anaxagore est le penseur qui fait de l'entendement (le νοῦς) « le principe du monde », de sorte qu'avec lui, « la pensée est l'universel étant en et pour soi, que la pensée pure est le vrai »11. Socrate quant à lui incarne un nouveau principe dans la cité grecque, « le héros qui a pour soi le droit, le droit absolu de l'esprit certain de soi-même, de la conscience décidante en elle-même »12, principe qui devait s'opposer à l'esprit de son peuple. Il est inutile de multiplier les exemples. Mais l'approche historique de la pensée n'est en rien l'approche spéculative. Dans un cas, Hegel estime nécessaire de réduire les philosophies à leurs principes constitutifs, qui ne sont pas forcément ceux que ces philosophes reconnaissent comme les leurs. En effet, pour Hegel, le principe d'une philosophie vient de sa position dans l'histoire de la pensée, en tant que philosophie partielle et partiale qui n'exprime qu'un aspect de l'Absolu. Dans l'autre, Hegel estime que la philosophie est l'exposition de la Chose elle-même, sans passer par la médiation d'un appareil logique ou formel, car la Chose de la philosophie, telle que l'entend Hegel, récuse la séparation entre la science du contenu et la science formelle, entre la métaphysique et la logique, selon la Préface de la Science de la Logique de 1812. Selon Hegel, la nature scientifique de la philosophie consiste en ce que c'est la nature du contenu qui se meut luimême dans le connaître scientifique, la réflexion du contenu produisant et posant sa détermination¹³. On ne peut pas faire de la philosophie, si on croit que la pensée ne peut saisir l'être en soi (comme le criticisme) ou que la pensée ne fait que refléter un être distinct d'elle. La pensée spéculative repose sur « [l']auto-mouvement » des essentialités logiques 14, c'est-à-dire des concepts remis dans le mouvement de leur engendrement intellectuel et discursif. Cela signifie que la philosophie a à inventer une façon d'organiser le contenu de la pensée sous forme de totalité, sans imiter de façon servile la méthode mathématique ou la méthode des sciences expérimentales¹⁵, par la négativité du contenu de la pensée qui produit le système des

E. Kant, Critique de la raison pure, O.P., I, op.cit., p. 835 : Kant parle de la dérivation systématique des concepts purs de l'entendement « à partir d'un principe (Prinzip) commun » comme ce qui « ne provient pas de façon rhapsodique d'une recherche, entreprise au petit bonheur, de concepts purs ». –Voir aussi Logique, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, §116, p. 159, où Kant oppose « la méthode systématique » et « la méthode fragmentaire ou rhapsodique ».

⁸ Aristote, *Physique*, VIII, 256 a; *Métaphysique*, 994a.

G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, t. 1-7, 1971-1991.

¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

¹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹² *Ibid.*, p. 334.

W.F. Hegel, Science de la Logique, L'Être (1812), trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, p. 6.
G.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ Ibid., p. 24 : « Jusqu'à présent, la philosophie n'a pas encore trouvé sa méthode ; elle considérait avec envie l'édifice systématique de la mathématique et [...] lui empruntait sa méthode, ou bien elle avait recours à la méthode des sciences qui ne sont que des mélanges de matériau donné, de propositions expérimentales et de pensée, —ou bien encore elle s'accommodait d'un rejet brutal de toute méthode. »

catégories. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre comment Hegel réduit la philosophie des penseurs à des principes, et refuse de faire de la découverte de principes le but de l'investigation philosophique. Pour comprendre cela, il faut remonter à l'origine de la polémique de Hegel avec Reinhold, qui jette quelque lumière sur cet aspect.

La critique du principe dans l'écrit sur La Différence

Le cas de Reinhold

Dans l'article sur La Différence¹⁶, où Hegel fait une critique de la Doctrine de la Science de Fichte à partir de la philosophie de Schelling, ce n'est pas seulement la systématique fichtéenne qui est visée, mais aussi la méthode de Reinhold. Ce dernier a joué un grand rôle dans la refonte de la philosophie kantienne sur la voie du système. Ce n'est donc pas un hasard si Hegel, après avoir critiqué Fichte dans cet article, s'en prend aux dernières positions de Reinhold, énoncées dans les Éléments d'un tableau de la philosophie au début du xix° siècle. Depuis ses premières publications jusqu'à l'*Encyclopédie*, Hegel n'a jamais épargné ses critiques à Reinhold, à qui il reproche une conception erronée de la fondation de la connaissance philosophique. Dans l'Encyclopédie, Hegel reproche à Reinhold de recourir soit « à l'analyse d'une assise fondamentale empirique (die Analyse einer empirischen Grundlage) », soit à « une supposition provisoire mise en une définition »¹⁷. Hegel résume ainsi l'évolution de Reinhold à deux moments, celui de la restructuration de la Critique kantienne, lorsqu'il se présente comme un propagandiste zélé de la philosophie critique¹⁸, et celui du tournant réaliste quand il se rapproche du réalisme logique de Bardili (1761-1808), auteur bien oublié aujourd'hui et pourtant significatif à cause des réponses que son œuvre a suscitées. Selon Hegel, il y a bien un fond de vérité dans ce que dit Reinhold, partisan de Bardili, lorsqu'il considère « la démarche courante des propositions et affirmations provisoires » comme un « procédé hypothétique et problématique ». Le tort de Reinhold est de ne pas avoir renoncé à la fondation principielle de la philosophie, en distinguant une vérité hypothétique dans l'attente d'un « Vrai originaire »¹⁹. Par manque de sens dialectique, Reinhold ne voit pas qu'un Vrai originaire médiatisé par le dépassement d'une vérité hypothétique n'a plus rien d'originaire. Cette réflexion élémentaire devrait jeter le doute sur le projet d'une fondation de la philosophie et sur la position de principes pour la pensée philosophique.

Comment Reinhold en est-il venu là ? La compréhension de la philosophie kantienne a donné lieu à de vifs débats, en particulier au sujet du rôle des principes en philosophie, entre Salomon Maïmon²⁰, Gottlob Schulze et Reinhold lui-même, avant que Fichte n'en tire les conséquences pour la fondation de la *Doctrine de la Science*. La philosophie comme système suppose-t-elle *un* ou *plusieurs* principes ? La logique formelle suffit-elle pour rendre possible l'enchaînement rationnel des pensées, la logique transcendantale est-elle indispensable ? Enfin, les principes de la logique formelle et transcendantale ne supposent-ils pas un fondement caché, condition de leur applicabilité universelle ? En effet, selon Reinhold, un principe n'est tel que si rien ne le précède, mais il ne se soutient que par ce qui échappe au doute et à la négation, *le fait ou le principe de conscience* (*Satz des Bewusstseins*)²¹. Pour éviter la régression à l'infini dans

G.W.F. Hegel, La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

¹⁷ G.W.F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I, Science de la Logique, op.cit., Introduction, §10, Remarque, p. 175.

K.L. Reinhold, Briefe über die kantische Philosophie (1786-1787), Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen (1790, 1794) et en particulier le premier volume Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend; un court résumé de ce dernier est donné dans Über das Fundament des philosophischen Wissens (1791).

¹⁹ G.W.F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I, Science de la Logique, op.cit., Introduction, §10, Remarque, p. 175.

S. Maïmon, Essai sur la philosophie transcendantale, trad. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989.

²¹ K. L. Reinhold, Du rapport de la théorie de la faculté de représentation à la Critique de la raison pure (1790), Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation (1789), trad. F.X. Chenet, Paris, Vrin, 1989, p. 147 : « La conscience est la véritable raison dernière, le fondement sur lequel est construit la théorie de la faculté de représentation : la distinction et le rapport de la représentation à l'objet et au sujet considérés comme

la quête des principes, il faut que le principe premier soit un donné, analogue au *factum rationis* de Kant. La *factualité* du principe est son caractère indéductible, ce qui rend possible toute déduction à partir de lui. La dimension factuelle du *principe* n'enlève rien à son caractère fondateur pour le savoir philosophique, elle le garantit même, car elle respecte l'esprit et la lettre du criticisme qui est de partir « du point de vue de l'homme » (*aus dem Standpunkte eines Menschen*), pour reprendre une expression de la *Critique de la raison pure*²². Comment Reinhold en est-il venu à ce principe ?

Selon Reinhold, les attaques contre la philosophie critique viennent de ce qu'il manque à celle-ci un fondement immanent qui permettrait d'en faire un système à part entière. Malgré Kant, la *Critique* est demeurée à l'état de propédeutique²³, car elle n'est pas parvenue jusqu'aux éléments irréductibles de la connaissance, ce pourquoi Reinhold parle de philosophie élémentaire (Elementarphilosophie) à la place de philosophie critique. Une philosophie qui prétend donner au savoir de nouvelles bases ne peut faire l'économie d'une analyse plus poussée des concepts comme ceux de conscience, de représentation, d'a priori, de sujet et d'objet, bref les éléments de la pensée. Dans la Critique de la raison pure, Kant s'est interrogé sur les conditions de possibilité de la connaissance et des objets de la connaissance : il a présupposé un certain nombre de faits, comme la réalité des sciences de la nature, la consistance intrinsèque de l'expérience comme liaison nécessaire de phénomènes, l'existence de jugements synthétiques a priori dans le domaine des mathématiques. Tout à sa tâche, Kant a privilégié la déduction des conséquences, au lieu de régresser au principe constitutif, ce qui fait que les conclusions de Kant dans la Critique n'auraient qu'une valeur hypothétique. Selon Reinhold, le seul principe que l'on trouve dans la Critique, le principe de l'unité synthétique du divers dans une intuition possible, n'est qu'une loi pour l'entendement dans l'expérience. Sa démonstration suppose la vérité de théories qu'il présuppose, les théories vraies de la sensibilité, de l'entendement et de la faculté de représentation²⁴ –théories que la *Critique* ne fournit pas, car elle ne peut pas s'écrire et réfléchir simultanément à ce qui rend possible son écriture. Le discours sur les conditions de possibilité de l'objet ne peut se réfléchir, chez Kant, en un discours métaphilosophique sur la condition même de la philosophie comme Discours.

C'est la raison pour laquelle Reinhold réécrit la Critique à partir d'un principe unique, dont il dérive les facultés que Kant juge hétérogènes. Selon Reinhold, Kant n'a pas étudié en ellesmêmes les facultés comme la sensibilité, l'entendement et la raison, mais seulement en relation aux connaissances qu'elles rendent possibles²⁵. Quelle est la nature de ce principe? Le fondement manquant à la Critique est selon Reinhold un fait immédiat, indubitable, le fait de conscience (Satz des Bewusstseins) où sujet et objet sont unis et distingués dans la représentation. Ce principe doit répondre à plusieurs conditions : énoncé sous sa forme propositionnelle, il ne doit recevoir sa détermination d'aucune autre proposition; la signification de cette proposition doit être accessible immédiatement, par « la simple réflexion sur la signification des mots qu'elle détermine elle-même pour le fait qu'elle exprime » ²⁶; pour éviter la régression à l'infini, il ne peut y avoir qu'une seule proposition déterminée par ellemême, qui expose les caractères les plus hauts et les plus généraux que l'on puisse se représenter, le genre suprême représentable ; enfin, les concepts énoncés dans cette proposition renvoient à « différentes sortes de conscience » : la conscience de la représentation, la conscience du sujet ou conscience de soi, la conscience de l'objet comme tel, chacune de ces consciences partageant la même évidence que la proposition première²⁷. C'est à cette seule condition qu'on peut corriger ce que la Critique a de déficient. En effet, dans le criticisme, l'apriorité de la forme des représentations est fondée sur leur nécessité, et celle-ci sur la possibilité de l'expérience qu'elle rend seule pensable. Les formes des représentations sensibles

un fait que je tiens pour universellement valable, telle est la base de MON SYSTEME. »

E. Kant, Critique de la raison pure, O.P., I, op.cit., p. 788.

K. L. Reinhold, Du rapport de la théorie de la faculté de représentation à la Critique de la raison pure (1790), Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation (1789), op.cit., p. 149 : « La Critique de la raison pure est une propédeutique de la métaphysique et son auteur l'appelle lui-même ainsi. La théorie de la faculté de représentation doit être la philosophie élémentaire ; la science des principes de toute philosophie théorique et pratique, formelle et matérielle, pas de la seule métaphysique. »

²⁴ *Ibid.*, p. 129.

²⁵ *Ibid.*, p. 144.

²⁶ *Ibid.*, p. 129.

²⁷ *Ibid.*, p. 132-133.

et celles des représentations de l'entendement sont déduites comme les principes constitutifs de l'expérience et la forme des idées comme principes régulateurs. Reinhold en conclut que l'expérience est le véritable principe dernier, le fondement de la *Critique*. Au contraire, dans la Théorie de la faculté de connaître de Reinhold, l'apriorité des formes n'est pas fondée sur leur nécessité, mais leur nécessité est prouvée sur l'apriorité et leur apriorité renvoie à la possibilité de la conscience ²⁸. Ce que montre la Théorie c'est que la conscience en général serait impossible si l'unité produite du divers donné –ce qui est la forme de la représentation en général –n'était pas déterminée dans la simple faculté de représentation. Comme ce qui vaut du genre vaut des espèces, cela démontre l'apriorité de toutes les formes de représentations. Kant n'a pas pu dépasser un cercle vicieux inévitable, car son système présuppose constamment le concept d'expérience, alors que la Théorie de la faculté de connaître part de concepts immanents au principe de conscience, sans aucun élément extérieur.

Pourtant, Reinhold ne s'est est pas tenu à cette fondation de la philosophie, il a cru trouver dans le réalisme rationnel de Bardili un moyen de surmonter les objections suscitées par son principe de conscience, formulées par Schulze dans son *Enésidème*. Schulze a insisté sur la faiblesse épistémologique de la démarche de Reinhold qui commet de nombreuses erreurs. La philosophie telle que l'envisage Reinhold est censée rendre compte du passage du fait à ce qui est intellectuel ou rationnel, véritable *metabasis eis allo genos*²⁹. Aucune des caractéristiques de la proposition énoncée par Reinhold ne résiste à l'examen sceptique. Ce principe n'est pas le plus haut de tous les principes, car il est soumis au principe de contradiction pour ce qui est de sa forme, de la liaison du sujet et du prédicat. Ensuite, le principe de conscience n'est pas intégralement déterminé par lui-même, car le sens de ses concepts (sujet, objet, action de rapporter) n'est pas immédiatement clair par lui-même et autorise des interprétations divergentes. Enfin, cette proposition n'a pas l'universalité prétendue : dans une représentation l'objet peut manquer (dans une réflexion approfondie où on a conscience de soi), et la représentation peut manquer elle-même (dans l'action d'intuitionner la représentation n'est pas distinguée de l'objet lui-même)³⁰.

Face aux critiques de Schultze, Reinhold croit trouver son salut dans une nouvelle façon de penser le principe, en s'inspirant du réalisme logique de Bardili³¹. Dans son Grundriss der ersten Logik³², ce dernier ambitionne de fonder la philosophie en dehors du criticisme kantien. Bardili expose la pensée comme pensée dans la pensée et par la pensée, ce qu'il appelle la pensée pure comme identité se suffisant à soi-même, comme l'un existant pour soi sans rapport à l'autre, la multiplicité. Cette identité en soi comporte de par son essence la possibilité de se répéter indéfiniment, tout en restant la même. Cette autonomie fait de la Logique quelque chose d'indépendant tant des conditions psychologiques que de la conscience. À cette pensée pure, Bardili oppose le concept de matière absolue. Toutes les déterminations de la pensée (le jugement, la conscience, la représentation, la connaissance) sont le produit de l'application de la forme à la matière qu'elle présuppose. Comme la pensée pure ne peut produire une opposition, l'opposition ne peut naître que parce que quelque chose d'extérieur, survient, s'oppose à l'identité. La connaissance, la représentation, la conscience ne sont produites que par la conjonction de ces deux présuppositions autonomes que sont la forme et la matière, c'est-à-dire quand la matière est déterminée par la pensée pure, sans qu'il y ait coïncidence entre les deux. C'est en remplaçant sa philosophie élémentaire par un tel formalisme que Reinhold croit échapper aux critiques qui lui sont faites. C'était compter sans Hegel.

La critique hégélienne de Reinhold

²⁸ *Ibid.*, p. 146.

G.E. Schulze, Enésidème, ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold (1792), trad. H. Slaouti, Paris, Vrin, 2007, p. 81: «La réflexion sur la conscience peut-elle fournir des explications fiables sur la genèse de la forme et de la matière de nos représentations, et un fait (la conscience) peut-il conduire à une connaissance vraie de ce qui se trouve en dehors de toute expérience (l'origine des composantes des représentations? »

³⁰ *Ibid.*, p. 89-90.

M. Zahn, « Fichte, Schelling et Hegel en face du « réalisme logique » de Christoph Gottfried Bardili », *Archives de philosophie*, t. XXX, cahier I, janvier-mars 1967, p. 60-88.

³² C. G. Bardili, Grundriss der ersten Logik, gereiniget von den Irrthümer bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medician mentis, brauchbar hautptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie, Stuttgart, Franz Christian Löfluund, 1799.

Quand paraît l'écrit sur *La Différence*, Hegel passe encore pour un disciple de Schelling, qui expose la philosophie de l'identité de ce dernier. Dans sa présentation du dernier stade de la philosophie de Reinhold, Hegel ironise sur la versatilité intellectuelle de ce dernier, qu'il qualifie de « métempsychose philosophique »³³, comme le montre son passage de Kant à Bardili. Ce qui est intéressant dans la critique hégélienne de Reinhold, c'est l'apparition de thèmes fondamentaux de la spéculation hégélienne et qui concernent la prétention de partir de principes en philosophie. Hegel critique la tentative de Bardili et de Reinhold de partir de la logique formelle pour engendrer le système de la philosophie, car c'est inéluctablement présupposer la dualité de la forme et de la matière. Ce dualisme affecte la prétention à élaborer la science philosophique à partir de ce qu'il y a de purement formel dans la pensée et de la répétition de la pensée sur une matière qu'elle présuppose. Citons Hegel :

« La philosophie, comme un tout, se fonde elle-même et fonde elle-même, avec la réalité des connaissances, leur forme et leur contenu. [...] La science se fait fort de se fonder en posant de façon absolue chacune de ses parties : elle constitue ainsi, au commencement et en chaque point individuel, une identité et un savoir. Plus le savoir s'édifie, plus il se fonde comme une totalité objective et ses parties ne sont fondées qu'au même moment que cette totalité de connaissances. Par l'effet de la relation entre le centre et le cercle, le cercle commençant se rapporte déjà au centre et celui-ci ne devient tout à fait lui-même qu'une fois établie la totalité de ses relations, ce qui signifie le cercle entier; or, cette totalité n'a pas plus besoin d'une manœuvre fondatrice particulière que la terre pour subir l'emprise de la force qui l'entraîne autour du soleil et la maintient dans toute la diversité vivante de ses formes. ³⁴»

Pour comprendre cette autofondation de la philosophie, il faut rappeler que, à cette époque, pour Hegel, la philosophie ne peut pas partir de principes qui seraient autant de points de vue partiels de l'Absolu. La philosophie qui part de l'Absolu dépasse la partialité des principes des philosophes antérieurs. Ainsi Kant est parti du « principe de la spéculation »35, Fichte a donné au principe kantien une forme subjective, puisqu'il part du Moi comme « sujet-objet subjectif »³⁶. De façon schématique, Hegel considère que la philosophie de Schelling comme philosophie de l'identité devient une science effective de l'Absolu où les principes des sciences opposées s'interpénètrent. Plus précisément, la philosophie du Moi de Fichte et la philosophie de la nature de Schelling viennent d'un même sujet-objet qui se développe dans deux sciences différentes et qui sont le phénomène de l'Absolu. Leur interpénétration vient précisément de l'incompatibilité de leurs principes : le sujet-objet subjectif engendre la nature, le sujet-objet objectif engendre l'intelligence. Mais précisément, comme le dit Hegel dans le passage cité, chaque partie est déjà une « identité » de termes opposés. Le système de la subjectivité inclut aussi l'objectivité, celui de l'objectivité le subjectif, une idéalité immanente appartient à la nature tout comme une réalité immanente à l'intelligence. Chacun des deux systèmes est un système de la liberté et de la nécessité, car liberté et nécessité sont comme tels des facteurs idéels ³⁷. Nécessité et liberté se trouvent tant dans la nature que dans l'intelligence : posée dans l'Absolu l'intelligence inclut la forme de l'être, de même la liberté appartient aussi à la nature, car la nature n'est pas un être au repos mais un être en devenir qui, de divisions en synthèses supérieures, se pose comme une totalité libre³⁸. L'Absolu est en chacune des deux sciences, en chacune il y a un point d'indifférence des opposés. Cependant le centre est posé soit comme identité soit comme totalité : les deux sciences représentent la progression de l'identité qui se construit ou se développe comme identité -le point d'indifférence étant alors le tout représenté comme une construction de l'Absolu par lui-même, point ultime de ces sciences ³⁹. Totalité

G.W.F. Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, op.cit.*, p. 187.

³⁴ *Ibid.*, p. 188.

³⁵ *Ibid.*, p. 102. Hegel entend par là l'identité du sujet et de l'objet, l'unité rationnelle des opposés.

Ibid., p. 103. Voir aussi Foi et Savoir (1802), trad. C. Lecouteux et A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 103: Hegel parle « du principe de la subjectivité et de la pensée formelle » (ihres Prinzips der Subjektivität und des formalen Denkens) de Kant, lorsque ce dernier transforme le sujet-objet de la spéculation dans un idéalisme critique.

³⁷ *Ibid.*, p. 177.

³⁸ *Ibid.*, p. 179-180.

³⁹ *Ibid.*, p. 180.

objective et totalité subjective sont réunies dans l'intuition de l'Absolu qui devient objectif pour lui-même comme une totalité achevée, dans l'intuition de l'éternelle incarnation divine. Cette intuition de l'Absolu se manifeste dans l'art (prédominance de l'objectif), dans la religion (prédominance du subjectif), enfin dans la spéculation où l'intuition se manifeste comme un acte de la raison subjective, dépassant l'objectivité et l'inconscient 40.

On comprend alors l'usage de l'image du cercle pour penser la formation du système : quoi de plus explicite que cette image pour rejeter l'idée d'une fondation du savoir par un ou des principes ? Le principe suppose une priorité, aussi bien dans l'ordre de l'exposition que dans celui de la validation du contenu posé. Ainsi, pour prendre un exemple, dans la Lettre-Préface des Principes de la philosophie, Descartes définit les « premières causes » comme des « principes » qui doivent répondre à deux conditions : la clarté et l'évidence qui les rend indubitables, et la dépendance de toutes choses à leur égard, dont l'expression la plus rigoureuse est celle de la déduction⁴¹. Priorité dans l'ordre de l'exposition, antériorité dans l'ordre de la présentation, primauté dans l'ordre de l'évidence se renforcent ainsi l'une l'autre⁴². Une telle façon de procéder est devenue impossible quand la philosophie devient système et que le système n'est plus conçu comme la dérivation de propositions à partir d'un ou de plusieurs principes⁴³. L'utilisation que fait Hegel de l'image du cercle, dans cette critique de dernière version de la pensée de Reinhold, montre l'impossibilité de commencer par le principe. La relation de subordination entre le principe et ses conséquences est remplacée par la relation complémentaire du centre et du cercle, le centre se réalisant dans le cercle lui-même. Si donc la totalité se réalise à chaque moment du système, et si le système est tel un cercle qui se réalise en se déployant, la conséquence qu'en tire Hegel est radicale, dès cet article : « cette totalité n'a pas plus besoin d'une manœuvre fondatrice particulière que la terre pour subir l'emprise de la force qui l'entraîne autour du soleil et la maintient dans toute la diversité vivante de ses formes ». La philosophie se déploie nécessairement sans avoir besoin d'être fondée, de même que la terre tourne autour du soleil sans avoir besoin de médiation supplémentaire. À vouloir fonder la philosophie avant de philosopher, la pensée s'enlise ou s'enferre dans le vain projet de la fondation, et comme le dit Hegel, « ils [les fondateurs » font de l'élan l'œuvre même et, par leur principe, se rendent incapables d'atteindre le vrai savoir, la philosophie »⁴⁴. Le discours qui cherche un principe pour fonder la philosophie devient discours sur le principe et retarde d'autant la réalisation du système, car ce qui était fin auxiliaire devient fin principale. Dans l'écrit sur La Différence, Hegel critique Reinhold qui, avec Bardili, croit que le formel de la pensée permet de dégager les principes de la pensée, d'autant plus que Reinhold confesse son inconséquence en admettant des présupposés qui viennent compléter les principes de la pensée. Hegel énumère les trois présupposés selon Reinhold : « l'amour de la vérité et de la certitude », « croire à la vérité comme vérité », enfin comme « présupposé principal » Reinhold postule « la vérité originelle, le vrai et certain en soi, le principe explicatif de toute vérité concevable » 45. Hegel a alors beau jeu de souligner l'inconséquence qui consiste à admettre une vérité toute faite, alors qu'il s'agit précisément de la présenter sous la forme d'un système. Reinhold ne peut pas à la fois prétendre partir d'un principe objectif et commencer par des présupposés qui demeurent subjectifs, tant qu'ils n'ont pas été validés à l'intérieur du système. Un principe ne peut pas être premier et en même temps être précédé par des présuppositions qui le rendent acceptable, sauf à admettre la relativité de ce qui est absolu, de ce qui ne dépend de rien d'autre.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 181.

⁴¹ R. Descartes, Œuvres philosophiques, III, édition F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, Bordas, 1998, p. 770.

⁴² Ibid., p. 774-775. Le critère de l'évidence est rappelé par Descartes qui polémique contre la physique d'Aristote qui repose sur des principes qui ne sont pas évidents. -Voir Discours de la méthode, Œuvres philosophiques, I, 1618-1637, édition de F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1997, Sixième partie, p. 636. On trouve la même assimilation entre principes et causes : « J'ai taché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul qui l'a créé [...] ».

E. B. de Condillac, *Traité des systèmes*, t.1, Paris, 1801, chap, p. 5 : « Un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent *principes*, et le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul ».

⁴⁴ G.W.F. Hegel, La Différence, op.cit., p. 189.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 190-191.

La critique de la mathesis

Hegel insiste souvent sur la stérilité de la méthode more geometrico ou de la méthode synthétique qui lui semble tout particulièrement inappropriée pour restituer le mouvement du concept. Spinoza, Wolff, Schelling font les frais d'une telle critique. Malgré l'éloge de Spinoza⁴⁶. Hegel critique le recours à la « méthode démonstrative » qui relève de « la connaissance d'entendement » en procédant par axiomes, explications, théorèmes, définitions⁴⁷. Hegel ne voit pas la manière génétique dont fonctionne la définition qui produit des effets chez Spinoza⁴⁸, car la présentation des définitions relève à ses yeux de l'arbitraire. La forme démonstrative et déductive cacherait l'arbitraire du commencement. En d'autres termes, à cause de l'incapacité à présenter dialectiquement la substance, les attributs et les modes, et parce que la substance spinoziste ne se réfléchit pas elle-même, c'est la pensée du philosophe qui opère le passage entre les différents concepts⁴⁹. La nécessité du more geometrico est un corset qui dissimule l'arbitraire du passage des concepts les uns aux autres. Wolff est particulièrement raillé par Hegel pour son « pédantisme »⁵⁰ et pour avoir appliqué la méthode *more geometrico* à tous les domaines. Wolff a déposé un « vernis scientifique » sur un matériau qui ne se prête pas à l'application d'une méthode synthétique, comme le montre Hegel qui cite un théorème où Wolff prétend déduire la largeur d'une fenêtre ⁵¹! Quant à Schelling, les propos de Hegel sur la méthode de ses épigones dans la Phénoménologie de l'esprit furent jugés suffisamment blessants pour causer la rupture entre eux. Hegel voit dans la philosophie de l'identité de Schelling une hybridation entre l'intuition immédiate et le formalisme, entre l'affirmation de l'Absolu et la construction selon la méthode des puissances⁵². C'est à Iéna que Hegel met en place les éléments récurrents dans sa critique d'un mode de philosopher par principes : chaque philosophie exprime un point de vue particulier sur l'Absolu, à partir duquel elle reconstruit celui-ci, ce qu'on pourrait appeler l'unilatéralité du principe comme définition de l'Absolu. Chaque principe pose sous forme de propositions enchaînées des déterminations de l'Absolu, sans parvenir à l'exhaustivité. Cette perspective demeurera par la suite dans la philosophie de Hegel, comme le montre la façon dont il pense la philosophie actuelle comme totalisation de tous les principes de la philosophie passée. La philosophie actuelle est non pas la somme, mais l'intégration de tous les principes unilatéraux exposés dans ses systèmes antagonistes. La philosophie comme système achevée résorbe son historicité dans son exposition intégrale :

« L'histoire de la philosophie fait voir dans les philosophies qui apparaissent diverses, pour une part, seulement une philosophie une à des degrés divers de son développement, pour une autre part, que les *principes* (*Prinzipien*) particuliers dont chacun fut au fondement d'un système ne sont que des rameaux d'un seul et même Tout. La philosophie la dernière dans le temps est le résultat de toutes les philosophies précédentes et doit par conséquent nécessairement contenir les principes (*Prinzipien*) de toutes ; c'est pourquoi elle est, si toutefois, elle est de la philosophie, la plus développée, la plus riche et la plus concrète. »⁵³

G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, *op.cit.*, p. 1453 : « Spinoza est le point cardinal de la philosophie moderne : ou le spinozisme, ou pas de philosophie. »

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1452.

⁴⁸ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* (1970), Paris, La Découverte, 1990, II More geometrico.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. VI, op.cit., p. 1484 : « Le connaître de l'essence (...) tombe dans le sujet philosophique ». Voir aussi Science de la Logique, La Doctrine de l'essence (1813), trad. P.- J. Labarrière et G. Jarczyck, Paris, Aubier, 1976, troisième section, C, Remarque, p. 238-242.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1654.

⁵¹ G.W.F. Hegel, Science de la Logique, La Doctrine du concept (1816), trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyck, Paris, Aubier, 1981, troisième section, chap. second, A. L'idée du vrai, p. 355. Cet exemple est tiré des Éléments de l'architecture de Wolff qui prétend démontrer le théorème suivant : « Une fenêtre doit être assez large pour que deux personnes puissent se trouve à l'aise l'une à côté de l'autre ».

G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyck, Paris, Gallimard, 1993, Préface, p. 79-80 et p. 108 sq. Voir aussi la présentation de la philosophie de Schelling dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VII.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, *Science de la Logique*, *op.cit.*, Introduction (1827-1830), §13, p. 179-180.

C'est aussi à Iéna que Hegel dissocie systématicité et *mathesis*, par la critique qu'il fait de la démonstration mathématique en géométrie qui ne doit plus servir de modèle pour la pensée philosophique. On rappellera que dès l'Exposition de mon système de philosophie Schelling se place sous l'autorité de Spinoza⁵⁴ pour présenter la philosophie de l'identité, tentation d'autant plus grande que Schelling avait parlé de ses travaux de philosophie de la nature comme d'un « spinozisme de la physique ». La forme nouvelle de la mathesis dans le cadre de la philosophie de la nature, puis de la philosophie de l'identité, c'est le constructivisme. Dans la perspective schellingienne, on ne peut dépasser les limites du criticisme kantien que si on remplace le paradigme de la déduction transcendantale par celui de la construction. Par exemple dans l'Exposition de mon système, Schelling prétend construire a priori la nature, à partir de la lumière, de la pesanteur et de l'organisme comme leur synthèse. Par-delà Schelling, ce qui est en jeu avec la critique hégélienne de la mathesis, c'est la fin du privilège indu donné aux mathématiques dans la Critique par opposition à la philosophie : les unes pourraient construire leurs concepts dans l'intuition pure a priori, contrairement à l'autre. L'œuvre de Hegel montre un rapport critique soutenu à l'égard des mathématiques, mais ce qu'il vise tout particulièrement, c'est ce qui avait, un temps, séduit Descartes dans sa tentative pour fonder la philosophie. Dans les Règles pour la direction de l'esprit, Descartes insiste sur l'exemplarité de la connaissance qui repose sur l'intuitio et la deductio, ces deux activités de l'esprit, par lesquelles il sera possible de partir d'une évidence pour la communiquer à ce qui dépend d'elle, selon les « longues chaînes de raison »55. Les mathématiques ne sont pas exemptes de toute critique, à cause du recours suspect des géomètres à l'intuition sensible (notamment dans les constructions de figures) et à cause des calculs vides et confus des arithméticiens. Mais pour les corriger, Descartes en conclut dans le Discours de la méthode qu'il faut utiliser ces opérations de l'esprit dans une méthode forgée pour les besoins, comprenant les avantages de la logique, de l'analyse des géomètres, de l'algèbre, mais sans leurs défauts.

Dans la Préface de la Phénoménologie, Hegel rejette l'idée que la mathesis assimilée aux mathématiques soit un savoir principiel, au double sens de savoir essentiel et de modèle du savoir fondé sur des principes. Pour cela, il élimine tout recours à l'évidence comme assurance subjective : pour que l'être ne soit plus représentation d'un sujet dans l'idée, il faut que l'être soit lui-même sujet ou un Soi. En d'autres termes, si tout étant se pose lui-même dans sa vérité comme sujet d'un processus qui se déploie selon des essentialités logiques, alors il n'est plus nécessaire de passer par l'évidence comme critère. Dire qu'on doit « saisir [...] et [...] exprimer le vrai, non [seulement] comme substance, mais tout autant comme sujet »56, c'est dire que l'être se pose lui-même et que dans cette autoposition, la linéarité qui va de l'origine à la fin est la manière la plus superficielle d'exposer la totalité. La totalité ne suffit pas si elle est appréhendée de façon statique, elle doit être pensée comme totalisation, mouvement qui se fonde en se déroulant et en revenant sur soi. C'est la raison pour laquelle le thème du cercle devient central dans la Préface de la Phénoménologie⁵⁷. Tantôt il désigne le processus d'autoproduction du vrai comme vérification⁵⁸; tantôt, le système du vrai réduit à une image statique, la totalisation pour ainsi dire figée comme totalité, le résultat séparé du processus⁵⁹; tantôt, ce sont les concepts internes au système qui partagent la même caractéristique, eux aussi sont des « automouvements », des « cercles » (Kreise) 60. De ce point de vue, l'exemple du bouton et de la fleur est parlant. Pour un esprit naïf, la plante se réduit à une série de

F. W. J. Schelling, Exposition de mon système de philosophie (1800), trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, Avertissement, p. 43 : « Concernant le mode d'exposition, je me suis donné ici Spinoza comme modèle, non seulement parce que j'avais la meilleure raison [...] de le choisir aussi comme exemple eu égard à la forme, mais aussi parce que cette forme à la fois autorise la plus grande brièveté dans l'exposition et permet de juger de la façon la plus déterminée de l'évidence des preuves. »

⁵⁵ R. Descartes, Discours de la méthode, Œuvres philosophiques, I, op.cit., Seconde partie, p. 587.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie*, op.cit., p. 80.

Comme l'a monté D. Souche-Dagues dans *Le Cercle hégélien* (Paris, Puf, 1986), c'est dans les écrits de Iéna qu'apparaît le thème du cercle, appelé à un grand avenir pour schématiser la spéculation.

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie*, *op.cit.*, p. 82 : « [Le vrai] est le devenir de soi-même, le cercle (*der Kreis*) qui présuppose son terme comme sa fin et [l'] a pour commencement, et n'est effectif que par l'exécution et son terme »

⁵⁹ Ibid., p. 93 : « Le cercle (der Kreis) qui repose fermé dans soi et comme substance tient ses moments est la relation immédiate et partant non étonnante. »

⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

phénomènes régis par les lois de la botanique. Pour la spéculation, la négation de la négation remplace la simple succession de phénomènes : le bouton comme négation de la plante est nié à son tour par la fleur qui est niée par le fruit⁶¹. On a là l'idée d'un même tout (la plante) qui développe ses différents moments, pourtant mutuellement incompatibles, ce qui caractérise ces moments étant leur « nature fluide » qui fait « la vie du tout »⁶². L'idée d'un tout qui s'est développé par la négation de ses moments et où la fin vérifie le commencement, rend impossible une pensée philosophique qui procéderait par un enchaînement de propositions qui se confirment les unes les autres par voie descendante. Un principe qui serait nié par ce qui dépend de lui serait subalterne. Il faut donc inventer pour Hegel une autre façon de faire et d'écrire la philosophie. Pour cela, il faut se débarrasser de deux idées préjudiciables : l'une qui vient du kantisme, et qui suppose l'infériorité de la philosophie par opposition à la mathématique, seule capable de construire ses concepts dans l'intuition; l'autre, indépendante du kantisme, mais qui considère qu'il y aurait une méthode à suivre, pour que le savoir se forme de façon scientifique en philosophie. C'est la raison pour laquelle Hegel consacre des pages à critiquer la connaissance mathématique, en particulier la géométrie, qui est dépourvue de toute valeur pour la philosophie. Dans la *Phénoménologie*, Hegel oppose la connaissance spéculative comme automouvement du contenu à la connaissance mathématique comme saisie extérieure de contenus dépourvus de liens entre eux. Ce que Hegel reproche au « connaître mathématique »⁶³, c'est de ne pas pouvoir présenter simultanément la vérité obtenue et le processus qui v conduit. En d'autres termes, la pensée qui se conforme aux théorèmes agit de manière aveugle, sans savoir dans quel but elle le fait. La catégorie des objets sur lesquels elle s'exerce, « la grandeur »⁶⁴, en fait une activité qui opère sur des quantités étrangères, incapables de dépasser leur altérité réciproque. En effet, la grandeur relève de « la différence inessentielle, dépourvue de concept », c'est-à-dire de la quantité où l'autodifférenciation qualitative est devenue latente, invisible⁶⁵. Dans la *Préface* de la *Phénoménologie*, Hegel oppose ainsi la processualité logique de la spéculation au médium mort de la pensée géométrique, l'espace sans intériorité.

Dans les textes ultérieurs de la Logique et de l'Encyclopédie⁶⁶, Hegel reprend et précise cette critique. Il insiste sur l'inadéquation de la méthode synthétique pour la philosophie, si on entend par là une méthode qui procède déductivement par principes et parvient à la totalité par un enchaînement de propositions vraies, où la vérité se communique transitivement dans un mouvement linéaire qui va du commencement à la fin. Que reproche Hegel à la méthode synthétique? Dans la Doctrine du concept, Hegel fait du connaître synthétique le deuxième moment de l'Idée du connaître, après le connaître analytique. Dans celui-ci, le concept se fait passif face à l'objet et isole les déterminations de ce dernier sous forme statique, sans rapport les unes aux autres. Le connaître synthétique dépasse cette immédiateté de l'objet et procède de l'universel (comme définition) au singulier (le théorème), en passant par la particularisation (dans la division). Ce mode de connaître prétend partir de principes et raisonner à partir du principal, mais Hegel signale les limites de cette facon de procéder. La définition semble bien ce qui est premier dans l'ordre de ce qu'on pourrait appeler un savoir principal. Cependant, son défaut majeur est d'appliquer la définition formelle du concept à un contenu donné sans la réflexion du concept dans soi-même. On a bien l'universel (genre) et le particulier (différence spécifique) mais le singulier est un être-là immédiat, un contenu extérieur donné aux multiples propriétés. Hegel revient à cette occasion sur les «ob-jets géométriques» qui, comme « déterminations abstraites » sont d'autant plus faciles à définir que leur substantialité est celle de l'espace, c'est-à-dire l'abstraction réalisée⁶⁷. Il en va de même pour les « déterminations numériques » où se retrouve réitéré « le principe simple du Un » (das einfache Prinzip des

_

⁶¹ *Ibid.*, p. 69.

⁶² Ibid.

⁶³ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁵ Ibid., p. 103. Pour Hegel, le dépassement de la quantité indifférente se fait par l'infini comme coïncidence des opposés, comme le font les géomètres qui traitent « le cercle comme un polygone à côtés rectilignes » (Encyclopédie, I, Science de la Logique, op.cit., §119, Remarque, p. 379).

G.W.F Hegel, Science de la Logique, La Doctrine du concept, op.cit., Troisième section, chap. second, L'Idée du connaître, A. L'idée du vrai, p. 315-358; Encyclopédie des sciences philosophiques, I, Science de la Logique, op.cit., La théorie du concept, §§226-231, p. 454-458.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, Science de la Logique, La Doctrine du concept, op.cit., p. 332

Eins), de sorte qu'elles forment un système cohérent en raison de cette abstraction⁶⁸. Le danger de la définition, en dehors des mathématiques, est d'universaliser de façon prématurée une propriété et d'en faire le principe générateur de toutes les autres. Hegel cite un exemple tiré du Manuel d'Anatomie comparée (1805) de Blumenbach. Ce dernier affirme que « le lobe d'oreille est quelque-chose qui fait défaut à tous les autres animaux », de sorte qu'on pourrait en faire « comme le caractère distinctif dans la définition de l'homme physique »⁶⁹. Hegel n'a pas besoin de souligner combien un tel caractère ne rend pas compte de « l'habitus total de l'homme physique »⁷⁰, car c'est un trait physique qui est isolé et faussement universalisé, par rapport à la définition concrète de l'homme, caractérisé par la station droite, la libre locomotion.

Il faut donc passer par la division, à savoir la particularisation qui rend possible la réalisation du système à partir des spécifications de l'universel formel⁷¹. S'il y a consensus à dire qu'il faut commencer par ce qu'il y a de « simple »⁷², d'abstrait, la division ne garantit pas de parvenir à un épuisement total de l'universel. De même qu'il est vain de prétendre partir d'une définition qui épuise la totalité d'un être, de même il est tout aussi vain de prétendre épuiser l'ensemble des divisions à partir de l'universel formel. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est d'organiser les membres de la division selon « un fondement-de-division adopté »⁷³, tâche d'autant plus irréalisable que la nature est le domaine de la contingence par excellence, ce qui est la cause d'un pluralisme ontologique qui déjoue la prétention de trouver « un principede-division » (Einteilungsprinzip) qui engloble la totalité des déterminations possibles⁷⁴. Seul « un *instinct* de la raison »⁷⁵ vient contrebalancer cette imperfection en prenant pour fondement des espèces ce par quoi l'être se pose comme Soi, comme une singularité, par exemple chez les animaux « les mandibules, dents et griffes »⁷⁶. Il ne s'agit pas seulement d'un « fondement-dedivision » relatif à « l'unité subjective du connaître », car ces caractères sont ce par quoi la subjectivité animale « se pose elle-même, à partir de l'autre de la nature à elle extérieure, comme singularité se rapportant à soi et [se] séparant de la continuité avec autre-chose »⁷⁷.

La dernière étape dans la quête de ce savoir principiel réside dans le *théorème*, en allemand *Lehrsatz*, où on retrouve un des termes qui connote le principe et le principiel. D'un point de vue dialectique, le théorème est l'unité des deux moments précédents, l'universalité de la définition et la singularité de la division, de sorte qu'il correspond au « *synthétique* proprement dit d'un ob-jet », dont les déterminations sont « fondées dans l'*identité intérieure* du concept »⁷⁸. Le théorème semble échapper aux critiques des moments précédents, puisqu'il ne se rapporte plus à un donné extérieur, à un contenu « trouvé-déjà-là [...] montré » [monstriert], car le théorème doit être « démontré » [demonstriert]⁷⁹. Le théorème ne semble-t-il pas enfin correspondre à ce qui est exigé par la spéculation, à savoir un principe validé non par les conséquences qu'il engendre, mais réfléchi dans son mouvement de démonstration? Pourtant, la connaissance par théorèmes ne satisfait pas aux critères d'une connaissance spéculative, et, à l'occasion de cette critique, Hegel se livre à une analyse détaillée des difficultés qui surgissent quand on prétend partir de principes.

La première difficulté que souligne Hegel est la différence entre ce qui doit être prouvé, le *théorème*, et ce qui n'aurait pas besoin de l'être, l'*axiome*: Hegel cite le cas de l'axiome des parallèles chez Euclide qui est voué à demeurer une présupposition, tant qu'on ne déduit pas son contenu à partir du « *concept* des parallèles »⁸⁰. En d'autres termes, on croit échapper à

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., p. 334.

⁷⁰ *Ibid*.

⁷¹ Ibid., p. 337 : « La définition, pour soi, est quelque chose de singulier ; une pluralité de définitions relève de la pluralité des ob-jets. Le procès de l'universel au particulier, qui relève du concept, est fondement et possibilité d'une science synthétique, d'un système, et d'[un] connaître systématique. »

⁷² *Ibid*.

⁷³ *Ibid.*, p. 340.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 342.

⁷⁶ *Ibid*.

⁷⁷ *Ibid*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 343.

⁷⁹ *Ibid*.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 345.

l'arbitraire de la définition qui a « une immédiateté subjective »81, arbitrairement choisie par le sujet connaissant, en recourant à des axiomes, qu'on prend à tort pour « un [terme] absolument premier (als absolut Erste) comme s'ils n'avaient besoin en et pour soi d'aucune preuve »82. Hegel conteste l'idée qu'il y aurait ce qu'Euclide et Aristote appellent des « notions communes » tellement évidentes par elles-mêmes qu'elles n'auraient besoin d'aucune preuve⁸³. De telles propositions pour Hegel ne seraient que de «simples tautologies », c'est-à-dire des propositions vides par leur extrême généralité, car toute proposition qui a du sens est médiation de termes hétérogènes. Si donc les axiomes ont du sens et sont plus que des tautologies, ils perdent leur priorité, et deviennent « des propositions [tirées] d'une autre science quelconque» : d'axiomes qui ne requièrent aucune démonstration, ils deviennent « des théorèmes, et la plupart du temps, [tirés] de la logique »84. Tous les axiomes de la géométrie euclidienne seraient dans ce cas pour Hegel, car en eux seule prédomine la différence indifférente qu'est la « grandeur », où s'est éteinte la différence qualitative qui suppose l'opposition⁸⁵. Les axiomes ne font pas exception au processus de démonstrabilité que requièrent les théorèmes, ce sont des théorèmes qu'on a faussement séparés des autres, et qu'on a pris à tort pour « un terme relativement premier » (as relativ Erste)86. Pour ce qui est de l'exposition du contenu des théorèmes, Hegel prise peu la connexion logique des théorèmes, où les propositions qui servent à démontrer les théorèmes suivants le sont dans les théorèmes précédents. C'est là pour Hegel une « consécution formelle », relative à « la distribution extérieure de la finalité », qui est étrangère au « principe supérieur de la nécessité du procès » (ein höheres Prinzip der Notwendigkeit des Fortgangs)⁸⁷, à savoir « la différence essentielle entre concept et idée ». Hegel comprend en effet la définition des parties du théorème à partir de la partition spéculative du concept en jugements qui se réunissent dans les syllogismes constitutifs des structures de l'objectivité, de sorte que la définition est la réalisation du concept.

La deuxième difficulté concerne la démonstration qui doit prouver le théorème, c'est-à-dire la nécessité des déterminations qu'il contient. Comme les déterminations ne sont pas tirées du concept, elles sont des « *parties indifférentes* »⁸⁸ dans une relation d'extériorité, ce qui affecte la démonstration. En effet, celle-ci aboutit à renverser ce qui est premier et ce qui est déduit :

« Le Medius terminus, le tiers, dans quoi les [termes] liés dans le théorème se présentent dans leur unité, et qui donne le nerf de la preuve, n'est pour cette raison qu'un terme en lequel cette liaison apparaît et est extérieure. Parce que la conséquence que suit ce prouver est la [conséquence] inverse de la nature de la Chose, ce qui est regardé là comme fondement est un fondement subjectif, d'où la nature de la Chose ne vient au jour que pour le connaître. »⁸⁹

Dans les *Leçons sur la Logique* de 1831, Hegel formule ainsi le grief adressé à la démonstration qui construit la preuve en introduisant des déterminations médiatrices externes :

« Pour démontrer [le] théorème de Pythagore, il faut tracer des lignes ; on charge quelqu'un de les tracer, pourquoi doit-on les tracer, on ne le dit pas ; il en naît une foule de figures dont seules quelques unes sont utilisables ; c'est un procédé extérieur, la construction, c'est seulement après coup qu'on en saisit la raison. »90

⁸¹ *Ibid.*, p. 344.

⁸² *Ibid.*, p. 345 (traduction modifiée).

I. Mueller, « Sur les principes des mathématiques chez Aristote et Euclide », in *Mathématiques et philosophie*, Paris, CNRS Éditions, 1991, p. 106. Voici les notions communes chez Euclide selon Proclus : « [1] Les choses égales à une même chose sont égales entre elles » ; « [2] Et si à des choses égales on ajoute des choses égales, les sommes sont égales » ; « [3] Et si des choses égales on retranche des choses égales, les restes sont égaux » ; « [4] Et les choses qui coïncident l'une avec l'autre sont égales entre elles ; « [5] Et le tout est plus grand que la partie »

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, *La Doctrine du concept*, *op.cit.*, p. 345.

⁸⁵ *Ibid*.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 346 (traduction modifiée).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 346-347.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁸⁹ Ihid

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la logique* (1831), trad. J.-M. Lardic, Paris, Vrin, 2007, p. 198.

Cet exemple illustre ce que Hegel reproche à la démonstration : au lieu de montrer à partir de la Chose elle-même en ses déterminations conceptuelles pourquoi elle est nécessairement ce qu'elle est, la pensée opère de l'extérieur, en traçant des lignes, pour parvenir à un résultat déterminé. Hegel rejette la dimension opératoire de la preuve dans la géométrie, car la participation du destinataire de la preuve dans l'effectuation du théorème relève de la présentation pédagogique qui met en premier ce qui importe pour la compréhension de la Chose démontrée, et non pas ce qui est premier du point de vue du contenu spéculatif. Et Hegel de polémiquer une fois de plus contre la géométrie, car une science qui repose sur la quantité se meut dans des abstractions, et elle ne devient spéculative que quand elle devient connaissance de « *l'infinité* »⁹¹. La démonstration ajoute des déterminations les unes aux autres, la spéculation montre comment une détermination se nie dans son opposé, de sorte que l'infinité se produit comme infinitisation propre du fini.

La conséquence qu'en tire Hegel a une valeur épistémologique universelle. La méthode synthétique qui repose sur un savoir principiel échoue à représenter la méthode de la science par excellence. Hegel le montre dans le cas de la physique :

« Le chemin est alors celui-ci, que les déterminations-de-réflexion de force particulières, ou [de] formes par ailleurs intérieures et essentielles, qui viennent au jour à partir de la manière d'analyser l'expérience, et qui ne peuvent se justifier comme résultats, doivent se trouver placées au sommet, pour avoir en ces mêmes [déterminations] la base universelle qui par après se trouve appliquée au singulier et mise en évidence dans lui. En tant que ces bases universelles n'ont aucune consistance pour soi, on doit les accepter provisoirement; mais c'est seulement dans les déductions [qui en sont] tirées que l'on remarque que celles-ci constituent le fondement proprement dit de ces bases. Ce que l'on appelle l'explication et la preuve du concret amené dans les théorèmes, se montre pour une part comme une tautologie, pour une part comme une confusion de la relation vraie, pour une part aussi [il se montre] que cette confusion servait à dissimuler la tromperie du connaître qui a assumé unilatéralement des expériences par quoi seulement il pouvait acquérir ses définitions et principes-fondamentaux simples, et [a] éliminé la réfutation à partir de l'expérience par le fait qu'elle prend et laisse valoir celle-ci, non pas dans sa totalité concrète, mais comme exemple, et à la vérité selon le côté utilisable pour les hypothèses et [la] théorie. [...] C'est seulement quand on renverse le cours total des choses que le tout obtient la relation juste où se laisse embrasser la connexion de fondement et de conséquence et la justesse de la transformation de la perception dans les pensées.92 »

Au début de la citation, Hegel souligne ce qu'on pourrait appeler l'image inversée du cercle spéculatif qu'on trouve en physique : on part de l'expérience qu'on analyse en ses constituants (forces ou formes) qu'on pose arbitrairement au début et qu'on prétend retrouver dans le singulier. La pensée est partie du donné singulier, a élaboré un universel, qu'elle projette en amont de ce singulier, pour le retrouver en lui, ce qui correspond bien à un cercle. Pour atténuer l'arbitraire de cette base universelle du savoir, la pensée a recours à l'opération de la déduction qui donne un semblant de nécessité au savoir produit, ce qui correspond à l'explication. Mais Hegel identifie une nouvelle circularité : la théorie est confirmée par l'expérience, seulement parce que la théorie ne retient d'elle que ce qui la confirme. La pensée prétend partir de l'expérience pour confirmer la théorie, alors que tout savoir particulier est déjà un travail de transformation de l'immédiat, qu'il s'agisse du donné sensible ou d'une pensée isolée qui prétend valoir pour soi. Il faut donc opérer le renversement établi entre la théorie et l'expérience pour éviter l'erreur de l'épistémologie ordinaire qui met en premier ce qui est second. Toute science empirique, et toute science en général, part ainsi de présuppositions qu'elle est incapable de prouver, tant qu'elle n'a pas pris au sérieux la question du commencement, comme le fait la philosophie spéculative. De même qu'on accepte aveuglément⁹³ de tirer des lignes dans la démonstration géométrique, de même « on accepte aveuglément les présuppositions » dans les sciences expérimentales, en surchargeant la mémoire de définitions arbitraires⁹⁴.

⁹¹ G.W.F. Hegel, Science de la Logique, La Doctrine du concept, op.cit., p. 353.

⁹² *Ibid.*, p. 353-354.

⁹³ *Ibid.*, p. 350 : « [Cette introduction du matériau] apparaît comme aveugle... ».

⁹⁴ *Ibid.*, p. 354.

Conclusion: le cercle et la circulation

Que conclure de cette brève analyse de la critique du principe chez Hegel ? En rejetant une pensée procédurale opérant à partir de principes, Hegel remet en cause l'organisation du Discours qui coïncide avec une certaine façon d'écrire et de lire la philosophie. Le Discours commence par un début et se termine par la fin, affirmation incongrue quand un auteur comme Hegel affirme que « la Chose n'est pas épuisée dans sa fin, mais dans son exécution » 95. De la conception traditionnelle d'écrire la philosophie, Hegel conserve l'idée d'un enchaînement de propositions, mais il remet en cause cette écriture en faisant de la vérité du Discours un procès de vérification qui a une forme circulaire qui peut se redoubler. Quand le cercle repasse sur luimême, il engendre une autre sphère, sans s'arrêter. Ce qui vaut en géométrie vaut aussi en philosophie. En effet, le cercle est une ligne droite qui se recourbe sur elle-même, car la ligne droite est la négation du point et la ligne courbe négation de la ligne droite. De même la spéculation est un processus circulaire qui fait passer à une nouvelle sphère, où recommencer c'est produire de nouvelles déterminations. De même que la linéarité du discours n'est pas à prendre au pied de la lettre, car le commencement n'est pas le plus important – de même « le progrès à l'infini » n'est pas un concept pertinent pour penser la présence de l'infini comme mouvement d'infinitisation du fini⁹⁶. On peut donc dire que dans la philosophie de Hegel, la figure du cercle se vide progressivement de sa signification cosmologique et remplace la fonction architectonique du principe. Dans l'*Encyclopédie*, la figure du cercle (ἐγκύκλιος) ne désigne pas l'orbe du savoir humain dans son exhaustivité, mais la totalité de la philosophie comme processus de production de sphères qui se produisent dans un développement en spirale. Ainsi, Hegel définit la philosophie comme un « cercle de cercles » (Kreis von Kreisen) dans la remarque du §6 de l'Introduction de 1817 :

« En tant que la philosophie est un savoir de part en part rationnel, chacune de ses parties est un Tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même de la totalité, mais l'Idée philosophique y est dans une déterminité ou un élément particuliers. Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le Tout se présente par suite comme un cercle de cercles dont chacun est moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier. ⁹⁷»

Jusqu'au bout Hegel traque la prétention à faire du Système un espace clos sur soi, car dire que le cercle est « un cercle de cercles », c'est dire que le cercle du système est intrinsèquement pluralisation, c'est-à-dire que tout cercle est une clôture partielle qui se dépasse vers un autre cercle. Au schéma ontologique de la participation ontologique du sensible à l'intelligible, à la construction des catégories *a priori* dans l'espace de la pensée, Hegel oppose la représentation de la philosophie comme *cercle*, qui repose sur *la théorie du syllogisme comme circulation*. La théorie du syllogisme chez Hegel suppose en effet que les termes du syllogisme se médiatisent réciproquement, ce qui ruine l'idée d'une primauté et d'une priorité hiérarchique d'un terme sur l'autre, permettant la subsomption. Malgré la critique des modernes contre la stérilité du syllogisme⁹⁸, Hegel affirme de façon provocatrice que « le *rationnel* n'est que le *syllogisme* »⁹⁹. Hegel comprend spéculativement le syllogisme comme la médiation réciproque des moments du concept, universalité, particularité, singularité, insuffisamment articulés dans le jugement. Ainsi le syllogisme disjonctif est le syllogisme ultime, car en lui le moyen terme est rempli, il est aussi

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie*, *op.cit*, Préface, p. 70.

G.W.G. Hegel, Science de la logique, La Doctrine de l'être (1832), trad. P.-J. Labarrière et G. Jarzczyk, Paris, Kimé, 2007, p. 142 : « L'image du progrès à l'infini est la ligne droite, aux deux limites de laquelle il n'y a toujours c'est seulement l'infini [qui est] et toujours seulement, là où elle –et elle est être-là – n'est pas, et qui sort vers ce sien non-être là, c'est-à-dire dans l'indéterminé; comme infinité véritable, recourbée dans soi, son image devient le cercle (Kreis), la ligne qui s'étant atteinte elle-même qui est refermée et totalement présente, sans point de départ ni terme. »

G.W.F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I, Science de la Logique, §6, p. 157. Voir aussi §15 de l'Introduction de 1827-1830, p. 181.

⁹⁸ Bacon, Descartes, etc.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, Science de la Logique, La Doctrine du concept, op.cit., p. 155.

bien universalité que particularité et singularité. Ce syllogisme est celui du genre comme totalité objective développée dans sa particularisation (espèces) et qui est unité singulière dans l'acte d'exclure ses déterminations. Dans ce syllogisme, c'est le même terme (A) dans son identité qui est à la fois universel dans la majeure, particulier dans la mineure et singulier dans la conclusion, ce qui fait qu'il englobe la totalité des moments du concept. Hegel précise bien que l'essentiel dans le syllogisme demeure la médiation réciproque de tous les termes 100. Comme le précise l'*Encyclopédie*, en supprimant la médiation, le syllogisme est « une médiation, par la suppression de la médiation, et un enchaînement du sujet non pas avec de l'autre, mais avec de l'autre supprimé, avec soi-même » 101. C'est ce qui fait la supériorité du syllogisme sur l'Essence comme mouvement de paraître réflexif, où l'altérité n'a pas totalement sa place. Avec la ternarité des déterminations du concept qui se médiatisent réciproquement. Hegel dispose d'une structure assez souple pour penser l'altérité de l'Idée et le retour à soi, sans avoir besoin de recourir aux concepts de l'Un, de l'Unité, du Fondement. La philosophie comme cercle de cercles trouve ainsi son outil principal dans le syllogisme qui présente la totalité comme cercles de cercles et organise non pas le contenu selon un ordre imposé, mais présente le syllogisme comme figure génératrice du contenu dans les cercles particuliers, dans la philosophie de la nature et de l'esprit. C'est ainsi que la pensée hégélienne peut faire l'économie du principe, en identifiant le cercle de la pensée à la pensée du cercle, comme le manifeste l'hommage de Hegel au Dieu d'Aristote, comme pensée de la pensée 102.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 204 : « Ce qui est médiatisé est lui-même moment essentiel de son médiatisant, et chaque moment est comme la totalité des médiatisés ».

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I, Science de la Logique, op.cit., §192, p. 430.

G.W.F. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, III, Philosophie de l'esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 375.