

HEGEL ET LE RETARD DE LA FONDATION

GILLES MARMASSE

in G. Marmasse et A. Schnell (dir.), *Comment fonder la philosophie ? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, Paris, Éditions du CNRS, 2014, p. 165-180

Je présente – sans plus tarder – le cadre de mon exposé et son hypothèse principale. La question de la fondation, au sens du rapport de conditionnement et du rapport de légitimation, est centrale chez Hegel. Elle ne fait qu'une avec celle de la médiation. Plus précisément, le progrès qu'on observe, selon une structure constamment reprise, en chacune des phases du développement encyclopédique peut se comprendre comme un progrès vers la fondation, laquelle est une auto-fondation. Toutefois, parler du progrès vers la fondation implique deux éléments corrélatifs : *a)* Si, dans tout processus, la fondation n'advient qu'à la fin, on peut penser qu'au commencement (lequel est immédiat), et dans le moment médian (lequel est scindé), il y a quelque chose d'*infondé*. *b)* Si la fondation, dans le moment final du processus, est essentiellement liée à l'immédiateté et à la scission dans les moments initiaux, on peut penser qu'elle-même demeure, en un sens, *incomplète*. C'est ce qui donne au rationalisme hégélien une physionomie très particulière.

Dans mon exposé, je rencontrerai deux lectures qui me semblent discutables : celle de John McDowell, qui affirme que, pour Hegel, le donné ne serait qu'un mythe, et celle de Tom Rockmore, pour qui la fondation, chez Hegel, serait circulaire. L'hypothèse que je défendrai quant à moi est la suivante. Le donné – l'immédiateté – n'est pas un mythe mais un point de départ. Et la fondation n'est pas circulaire dans la mesure où le terme final, dans un processus, ne fonde pas le commencement mais ne fonde que lui-même. D'une certaine manière, donc, de même que le baron de Münchhausen s'élève du sol en se suspendant à sa natte, la processualité hégélienne consiste à conquérir sa légitimité en se suspendant à quelque chose d'hypothétique et d'extérieurement conditionné. Mais cette conception n'est pas absurde. Bien plutôt, elle déploie les implications de l'idée du progrès de la raison.

1) Le processus systématique comme acheminement vers la fondation

J'aimerais, pour commencer, établir en quoi le processus systématique, chez Hegel, peut être considéré comme un processus de fondation.

On peut admettre que tout processus systématique, chez lui, consiste dans le passage de l'immédiateté à la scission et au retour à soi. L'immédiateté doit se comprendre comme l'absence de toute médiation, la scission comme le surgissement d'une médiation extérieure, et le retour à soi comme l'avènement d'une médiation intérieure. Prenons comme exemple l'histoire, c'est-à-dire le processus qui mène de l'État oriental à l'État gréco-romain et enfin à l'État germanique. Comme on le sait, Hegel commente l'évolution globale de l'histoire en disant que, dans l'État oriental, un seul est libre, dans l'État gréco-romain, quelques-uns seulement sont libres et, dans l'État germanique, tous les hommes sont libres. À travers la question du nombre des citoyens ayant une part active à la volonté politique, c'est celle de la légitimité de cette volonté qui est posée. *a)* En effet, dans l'État oriental, le régime est despotique et la volonté étatique ne repose que sur la volonté arbitraire du monarque. *b)* Dans le monde gréco-romain en revanche, la volonté politique est conditionnée par une altérité, et notamment par les

préceptes des oracles. La volonté n'a pas sa raison d'être en elle-même, elle est soumise à des conditions extérieures, qui comme telles sont contingentes. *c)* Dans le monde germanique, enfin, c'est la volonté universelle du peuple qui est le principe du vouloir politique. Ce dernier est conditionné, mais conditionné par lui-même et de ce fait même légitime¹.

On demandera cependant : est-ce que le troisième moment, ici comme monde germanique, est dépourvu de toute présupposition ? Nullement, car l'esprit germanique *se présuppose lui-même* et, ensuite seulement, se pose dans la réalité effective. Cet esprit est présent d'emblée comme âme des tribus germaniques primitives, et l'histoire du monde post-antique consiste, pour cette âme, à s'incarner dans ses œuvres et à se constituer en monde auto-suffisant. C'est ainsi que l'esprit germanique, initialement irréfléchi et brutal, en vient à se produire comme esprit protestant, lequel agit au nom de principes généraux. La médiation intérieure, dans le troisième moment, n'est pas *causa sui*. Elle est initialement *admise* et de ce fait même *bornée*. Mais, dans son développement, elle en vient à *s'engendrer elle-même* et à *s'universaliser*.

On peut également montrer le sens du progrès systématique en s'appuyant sur l'exemple de l'esprit absolu. Celui-ci commence avec les œuvres d'art, qui s'offrent *factuellement* à l'intuition – ce sont les œuvres du génie, aussi irrécusables qu'inexplicables, car relevant de la « naturalité » de l'esprit². Puis viennent les religions, qui sont l'expression du rapport du divin aux hommes. Il y a bien alors une médiation, cependant une médiation *extérieure*. La manière dont le divin s'incarne dépend des circonstances de son incarnation, si bien que les religions n'ont qu'une vérité finie et sont « représentatives »³. Enfin, la philosophie exprime, en son contenu multiforme emprunté à l'expérience, un principe *intérieur*, à savoir la « pensée ». C'est pour cette raison qu'elle est infiniment vraie⁴. Mais la philosophie, quoique auto-fondée, présente à son tour une présupposition, un point de départ, à savoir « l'acte libre de la pensée », par lequel cette dernière se décide à philosopher en « se plaçant au point de vue où elle est pour elle-même et en cela se crée et se donne elle-même son objet »⁵.

Le processus systématique, du premier au troisième moment, apparaît donc comme le passage *a)* d'une *existence de fait*, singulière, livrée à la contingence de l'ici et du maintenant *b)* à une situation de *dépendance extérieure*, où le processus gagne un contenu objectif, sans cependant posséder son principe en lui-même et *c)* à une situation

¹ Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel (éds.), Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970 (désormais *W*), 12, 404, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 257 : « La liberté grecque [...] avait encore pour condition l'esclavage et les oracles [...]. L'homme se détermine désormais [dans le monde germanique] lui-même. » Cf. aussi *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 260, *W* 7, 407, trad. Derathé-Frick, Paris, Vrin, 1989, p. 264 : « Ce qui, à l'époque moderne, constitue le caractère distinctif de l'Idée de l'État, c'est que l'État est la réalisation effective de la liberté, non pas au gré de chacun, mais selon le concept de la volonté, c'est-à-dire selon son universalité. »

² Cf. *Cours d'esthétique* I, *W* 13, 367, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, 3 vol., Paris, Aubier, 1995, p. 378 : « Tout comme l'art en général, [la] création artistique inclut en soi le côté de l'immédiateté et de la naturalité, et c'est ce côté que le sujet ne peut pas produire en lui-même, mais doit trouver comme immédiatement donné en lui-même. Tel est l'unique sens où l'on peut dire que génie et talent sont nécessairement innés. »

³ Cf. la *Leçon sur la philosophie de la religion* I, in *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983-1995, 1, 158, trad. P. Garniron, Paris, PUF, 1996, p. 148.

⁴ Cf. *Encyclopédie* III, § 572-573, *W* 10, 378-379, trad. p. 360.

⁵ *Encyclopédie* I, § 17, *W* 8, 63, trad. p. 183.

d'*autonomie*, où le processus est *sujet* au sens emphatique du terme et se légitime lui-même – toutefois, à son tour, en s'appuyant sur lui-même à titre de présupposition.

Quel rapport y a-t-il cependant entre médiation et négation ? Chez Hegel, la médiation est toujours négative. En tant que médiation extérieure ou médiation intérieure, elle consiste à destituer la chose médiatisée de sa subsistance par soi et à se la subordonner. La médiation est négative au sens où elle fait de la chose médiatisée un simple matériau dans lequel la médiation s'exprime comme principe. La médiation, équivalente à l'*Aufhebung* au sens large du terme, est donc à la fois négative et conditionnante. Il faut cependant insister sur la différence entre la médiation extérieure et la médiation intérieure. Dans le deuxième moment de tout cycle (la scission), le principe médiatisant, en tant qu'extérieur, est *réel*. Il explique le *contenu objectif* du processus. En revanche, dans le troisième moment (le retour à soi), le principe médiatisant, en tant qu'intérieur, est *idéal*. Il rend compte du *sens* du processus. Pour prendre un exemple de médiation extérieure qui revient souvent sous la plume de Hegel, à la Bataille de Platée, c'est l'oracle qui indique à Pausanias où placer ses armées¹. La médiation, ici, répond à la question du *contenu* du vouloir. En revanche, dans le monde germanique, l'homme rend ses volitions conformes au bien de l'État en général. Il leur confère la forme de l'universalité et ainsi les rend légitimes. La médiation intérieure répond à la question de la *forme* du vouloir. Pour résumer : ce qui est immédiat est indéterminé ; ce qui est extérieurement médiatisé s'élève à l'objectivité ; et ce qui est intérieurement médiatisé se constitue en sujet et ainsi se rend libre.

2) Hegel prend-il l'immédiateté au sérieux ?

A. L'immédiateté comme commencement du processus systématique

De Hegel on retient à juste titre sa critique de l'immédiateté et sa valorisation de la médiation. Mais sa critique de l'immédiateté revient-elle à dénoncer l'idée d'immédiateté comme illusoire ? Citons un passage de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* :

Mais, d'effectivité accomplie, [un] nouvel être en a aussi peu que l'enfant qui vient de naître ; et cela, il est essentiel de ne pas le perdre de vue. La première entrée en scène n'est encore que son immédiateté ou son concept. Aussi peu qu'un bâtiment est tout fait lorsqu'on a posé ses fondations, aussi peu le concept atteint du tout est-il le tout lui-même².

Cet énoncé a l'intérêt de montrer que l'effectivité, au sens de la réalité véritable, n'est pas atteinte d'emblée ni d'un coup, et que tout processus commence par un moment d'immédiateté. Mais il faut comprendre ce dernier concept. Pour Hegel, l'immédiateté n'est pas une chose. C'est une phase dans un processus, qu'il faut rapporter au tout vivant, au développement d'ensemble auquel elle appartient. Comme on l'a dit plus haut, l'immédiateté chez Hegel n'est autre que la factualité donnée, le fait d'être simplement « là », sans autre détermination qu'accidentelle. L'immédiateté est la chose même, toutefois à la première étape de son déploiement.

Cependant une telle formulation, dans l'exemple qui nous occupe, suscite une évidente objection. Un nouveau-né, dira-t-on, n'apparaît pas sans cause. Nous savons que les enfants ne naissent pas dans les choux... Un nouveau-né n'est rien d'autre que le

¹ Cf. *Encyclopédie* III, Add. du § 392, W 10, 56, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 413. Cf. Hérodote, *Histoires* IX, 61-62.

² *Phénoménologie*, W 3, 19, trad. Bourgeois p. 64.

rejeton de ses géniteurs. Donc, s'il s'agit de montrer que Hegel reconnaît un statut véritable à l'immédiateté, l'exemple ci-dessus n'est-il pas spécialement mal choisi ?

En réalité, la question est de savoir si l'on considère le nouveau-né dans sa dimension biologique, laquelle est par définition médiatisée extérieurement, en l'occurrence par ses parents (car le moment du rapport sexuel et de l'engendrement relève de la nature, règne de l'extériorité), ou si on le considère dans sa dimension anthropologique, comme phase initiale du processus des âges de la vie. Or, dans le cycle des âges de la vie tel qu'il est évoqué implicitement dans la citation ci-dessus et de manière plus développée, entre autres, au § 396 de l'*Encyclopédie*, le nourrisson a bel et bien un statut d'immédiateté. Autant, donc, la progéniture en tant que détermination naturelle dépend d'une cause extérieure, autant on peut admettre que l'enfant qui vient de naître, comme esprit non-formé, est simplement « là ».

Toutefois une nouvelle objection se présente. Si l'on conserve l'exemple du nouveau-né comme moment des âges de la vie, n'est-il pas médiatisé précisément par la sphère anthropologique à laquelle il appartient ? Ou par les sphères auxquelles l'anthropologie s'oppose (la physique organique, la nature en général...) ? Bref : l'inscription d'un objet quelconque dans le parcours encyclopédique semble contrevenir inéluctablement à l'idée d'immédiateté.

À cela, il faut répondre en deux temps. a) Si par la notion de médiation on entend, comme Hegel, une liaison à l'altérité, on ne peut pas dire, comme dans la première objection formulée ci-dessus, que la sphère d'appartenance d'un processus médierait le processus en question. Par exemple, l'esprit anthropologique ne médie pas l'état de nouveau-né car, bien plutôt, cet état *incarne*, d'une manière qui lui est propre, l'esprit anthropologique en général. b) Quand on parle de l'immédiateté (ou de la non-immédiateté) d'un moment quelconque, on en parle toujours *en référence à un cycle déterminé*. Restons sur l'exemple du nouveau-né. *Certes*, celui-ci, comme tout moment de la sphère anthropologique, est en relation avec le corps propre¹ ainsi qu'avec de multiples aspects de son environnement naturel et spirituel. *Toutefois*, du point de vue de ses dispositions théoriques et pratiques – ce qui constitue l'enjeu même du cycle des âges de la vie –, le nourrisson est simplement donné à lui-même. Quand on dit que l'état de nouveau-né est un moment d'immédiateté, on dit qu'il s'agit de l'immédiateté *des âges de la vie*, et non pas d'une immédiateté *radicale*. Il n'en demeure pas moins que cette immédiateté n'a rien d'une illusion. Elle se distingue, du point de vue hégélien, de l'état de l'adolescent, en rapport extérieur avec ses maîtres, et de celui de l'adulte, qui est autonome. C'est faute de voir le caractère structurel de la notion d'immédiateté qu'on est conduit à nier qu'elle puisse avoir une signification positive d'un point de vue hégélien.

Toujours est-il que, si l'immédiateté est par définition insatisfaisante et vouée à faire l'objet d'une *Aufhebung*, elle est aussi cette phase sans laquelle le processus considéré ne démarrerait pas. Quand bien même la suite du processus s'emploie à nier cette phase primitive, elle est un point de départ indispensable.

B. L'interprétation de McDowell et ses limites

C'est ici que je m'opposerais à l'usage que fait McDowell de Hegel. Rappelons en quelques mots le cadre de l'analyse en question. Dans *Mind and World*, McDowell réfléchit à la contrainte que l'expérience peut apporter à nos jugements, contrainte qui

¹ Hegel soulignant par exemple que « même l'animal le plus accompli ne peut pas montrer ce corps finement organisé, infiniment plastique, que nous apercevons déjà en l'enfant qui vient de naître » (*Encyclopédie* III, Add. du § 396, W 10, 79, trad. p. 433).

seule peut justifier nos prétentions à l'objectivité. Il analyse alors ce qui lui apparaît comme l'oscillation entre deux positions opposées et également intenable :

a) Celle des fondationnalistes qui invoquent un « donné » passivement reçu dans l'expérience comme garant de la validité des jugements. Le donné exercerait en effet une influence causale sur nos jugements. Le problème, dit McDowell, est que cette relation de causalité n'enveloppe en elle-même aucune justification, car seule une croyance peut justifier une croyance¹.

b) Celle des cohérentistes, qui rejettent l'idée du donné, mais dès lors éliminent toute possibilité de contrainte externe de la pensée. Par là-même, selon McDowell, ils se rendent incapables de rendre compte de la contrainte empirique présente dans la connaissance.

La solution, dit-il, consiste à reconnaître que l'expérience a toujours déjà une dimension conceptuelle. Elle n'est pas passive, la conceptualisation ne lui est pas postérieure, car il y a au contraire une structure conceptuelle immanente à chaque expérience. Comme le montre Anne Le Goff, pour McDowell, il peut y avoir du donné, mais il doit être déjà conceptuel². Or c'est ici que nous retrouvons Hegel. McDowell, en effet, invoque tout d'abord la théorie kantienne de la spontanéité des jugements dans la connaissance de l'objet. Mais il la critique également, en arguant que Kant ne va pas assez loin dans la mesure où il maintient la Chose en soi. Et, dans son débat avec le kantisme, McDowell s'appuie précisément sur les objections adressées par Hegel à Kant, et notamment sur sa dénonciation du dualisme caractéristique de la *Critique de la raison pure*. Ainsi il enrôle Hegel dans son combat contre le mythe du donné :

Pour l'idéalisme absolu, il est essentiel de rejeter l'idée que le règne conceptuel a une limite externe, et nous pouvons à présent envisager d'approprier la rhétorique propre à cette philosophie. Prenons par exemple cette remarque de Hegel : 'Dans la pensée, je suis libre parce que je ne suis pas dans un autre.' Elle exprime tout à fait l'image dont je me suis servi, où le conceptuel est illimité (*unbounded*), où il n'y a rien en dehors de lui³.

Pour McDowell, Hegel « élimine » de la théorie kantienne « le pur donné » que sont l'espace et le temps, et soutient « sans réserve » que les capacités conceptuelles de l'homme lui permettent un contact sans distance avec la réalité objective⁴. En définitive, selon cette interprétation, pour Hegel, il n'y a pas de commencement radical dans un cycle processuel quelconque, il n'y a pas d'immédiateté. Car ce qui apparaît comme immédiat est en réalité toujours déjà médiatisé. Dès lors, le progrès systématique consiste à déjouer l'illusion de l'immédiateté.

Peut-on répondre à cette analyse ? Mettons de côté la critique méthodologique, selon laquelle McDowell, se dispensant de toute analyse textuelle précise et renonçant à saisir ce qu'a de spécifique la problématique hégélienne, semble se contenter de projeter sur Hegel ses propres conceptions. Laissons également en suspens la question du mythe

¹ Cf. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. F. Cayla, Paris, L'Éclat, 1992, § 37.

² Cf. A. Le Goff, « Aller au bout de la critique du mythe du donné : McDowell avec et contre Sellars », *Les Études philosophiques*, octobre 2012, p. 505.

³ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 44 ; *L'esprit et le monde*, trad. Ch. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007, p. 78.

⁴ Cf. J. McDowell, « Hegel and the Myth of the Given », in W. Welsch & Kl. Vieweg, *Das Interesse des Denkens : Hegel aus heutiger Sicht*, München, Wilhelm Fink, 2003, p. 88. Cf. aussi du même auteur : « Hegel's Idealism as a Radicalization of Kant », in L. Ruggiu and L. Testa (dir.), *Hegel contemporaneo : La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europe*, Milano, Guerini, 2003.

chez Hegel : car il serait aisé de montrer, notamment à travers les *Leçons sur la philosophie de la religion* et les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, que « mythique », chez lui, ne signifie pas « illusoire » mais « insuffisamment développé »¹. Bien plutôt, réfléchissons aux conséquences qu'aurait, pour Hegel, l'admission de la thèse selon laquelle le commencement ne serait pas vraiment immédiat. Alors, en un mot, l'idée même du progrès systématique serait ruinée, puisqu'il n'y a de progrès effectif que si l'on part d'un manque véritable pour arriver à la solution du manque.

On pourrait, au demeurant, faire le même raisonnement à propos de la scission. Si nous considérons que celle-ci n'est qu'une apparence, alors nous tombons dans cette difficulté que la réconciliation n'est qu'une réconciliation illusoire, puisqu'il n'y a plus aucune contradiction réelle à surmonter. Nier le manque initial, ou le caractère contradictoire du moment intermédiaire, revient à nier le progrès. Hegel renoncerait à penser le sérieux, la douleur, la patience, et le travail du négatif. Face à McDowell, la thèse que je défends est que l'immédiété n'est pas un mythe au sens d'une illusion mais un moment à part entière, c'est-à-dire une phase autonome du tout. On trouve dans une lettre de Hegel à Sinclair de 1813 une illustration frappante de ce que je viens d'évoquer :

Les gens – et avant tout ceux qui ne sont pas philosophes – exigent absurdement un début qui soit un absolu, contre lequel ils ne puissent aussitôt rien sortir, une prémisse inébranlable ; – absurdement, ou bien plutôt malignement ; car il faudrait qu'ils fussent tombés sur la tête pour ne pas savoir d'avance que l'on ne peut rien leur apporter à quoi ils ne puissent faire des objections. [...] Car le début, précisément parce qu'il est le début, est imparfait. [...] Toute la philosophie n'est elle-même rien d'autre qu'une critique, une réfutation et une abolition de son début. [...] Je suis aussi d'avis que le début ne peut avoir que la forme d'un fait, ou mieux de quelque chose d'immédiat ; car il est le début précisément parce qu'il n'a pas encore progressé ; cette progression seule apporte quelque chose qui n'est plus immédiat, mais qui est déterminé par autre chose².

Hegel dénonce le donné, mais il en fait une étape de plein droit de tout processus, lequel processus consiste à passer, non de l'illusion à la récusation de l'illusion, mais de l'inadéquat à l'adéquat.

3) Le retard de la fondation

Je proposerais, dans un troisième temps, de revenir à la question de la fondation, et plus précisément à la fondation telle qu'on l'observe dans le troisième moment, celui de l'auto-fondation. En quoi consiste-t-elle et jusqu'à quel point peut-on la considérer comme complète ?

A. Une fondation seulement intérieure

C'est ici que nous rencontrons l'interprétation de Tom Rockmore, développée notamment dans *Hegel's circular Epistemology* (Indiana University Press, 1986). Pour Rockmore, l'hégélianisme se caractérise par une fondation circulaire :

¹ Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, P. Garniron et W. Jaeschke (éds.), Hamburg, Meiner, 1986, p. 74 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p. 74. Et *Leçons sur la philosophie de la religion* II, éd. cit. p. 425, trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2010, p. 321.

² Hegel, *Briefe*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952-1960, vol. 2-4, p. 218 ; *Correspondance*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, « Tel », 1963, t. 2 p. 9-11.

Hegel substitue une forme circulaire de raisonnement à la forme linéaire, cartésienne, de justification. Ce n'est plus le commencement qui justifie la fin mais, au contraire, la fin qui justifie le commencement¹.

Peut-on admettre une telle analyse, le système hégélien tourne-t-il vraiment en rond ? Il serait difficile de trouver dans la nature ou dans l'esprit des figures susceptibles d'illustrer une telle hypothèse. Prenons à nouveau l'exemple du règne germanique, avant de proposer une analyse plus générale. Le monde germanique se fonde lui-même au sens où les citoyens, à l'époque post-antique, agissent en vertu d'une exigence intérieure d'universalité. Plus précisément, le monde germanique se produit comme universalité concrète en niant ce qu'il y a en lui d'immédiat (la grossièreté de l'âme germanique initiale) et de scindé (l'écartèlement, au Moyen Âge, entre l'Église et l'État). Mais il serait absurde d'imaginer que le règne germanique légitimerait – c'est-à-dire médiatiserait de l'intérieur – le règne oriental ou le règne gréco-romain, lesquels sont par construction, pour l'un, immédiat, pour l'autre, extérieurement médiatisé.

Considérons un autre exemple. Dans l'économie générale de la nature, seuls les étants organiques sont auto-médiatisés, au sens où leur activité s'explique par une âme naturelle immanente qui lutte contre les tendances du corps à agir de manière seulement mécanico-physique. Mais la sphère mécanique et la sphère physique, pour être ce qu'elles sont, n'ont aucunement besoin de l'animal. Car si tel était le cas, alors elles seraient pas auto-subsistantes, et seule existerait la sphère organique. Pareillement, il serait absurde d'affirmer que, pour Hegel, la philosophie, pensée de la pensée, conditionnerait l'art et la religion. La connaissance ne médiatise qu'elle-même au sens où elle doit opérer l'*Aufhebung* des savoirs immédiats et réfléchissants pour être véritablement spéculative.

Les partisans de l'interprétation circulaire citent volontiers un passage de l'Idée absolue dans la *Science de la logique* :

Le commencement, parce qu'il est lui-même quelque chose de déterminé en regard de la détermination du résultat, ne doit pas être pris comme quelque chose d'immédiat, mais comme quelque chose de médiatisé et de déduit².

Toutefois une lecture de ce qui précède et suit l'énoncé ci-dessus permet de voir que le texte oppose, d'un côté, un commencement *immédiat* et indéterminé, de l'autre, un *nouveau* commencement, lequel est déterminé.

En tant maintenant que cette détermination est la vérité prochaine du commencement *indéterminé*, elle dénonce ce même commencement comme quelque chose d'imparfait. [...] On peut exprimer cela comme l'exigence désormais déterminée que le commencement, parce qu'il est lui-même quelque chose de déterminé en regard de la détermination du résultat, ne doit pas être pris comme quelque chose d'immédiat, mais comme quelque chose de médiatisé et de déduit. [...] Du commencement *nouveau* que l'on a obtenu vient au jour également [...] un résultat tel que le procès se propulse tout aussi bien à l'infini vers l'avant³.

La détermination qui fut résultat est elle-même [...], en raison de la forme de la simplicité dans laquelle elle s'est rassemblée, un commencement nouveau ; en tant qu'il est différent

¹ T. Rockmore, *Before and After Hegel: A Historical Introduction*, Cambridge, MA, Hackett Publishing Company, 1993, p. 61-62.

² *Science de la logique* III, W 6, 567, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1981, p. 386.

³ *Ibid.* Nous soulignons.

de son commencement précédent justement par cette détermination, le connaître se propulse de contenu en contenu¹.

Le cycle systématique, en sa phase d'achèvement, présente un nouveau commencement, qui n'est plus immédiat mais relève d'une activité d'auto-fondation. Certes, le résultat, comme troisième moment, peut être dit immédiat au sens où il a mis fin à la scission du deuxième moment. Mais c'est une immédiateté *concrète*, qui nie infiniment l'immédiateté abstraite du premier commencement.

On ne peut pas dire que, dans un cycle systématique, le troisième moment viendrait, en quelque sorte, sauver rétrospectivement les deux premiers. Car il se définit essentiellement par le rapport à soi, le retour à soi à même. Certes, la réconciliation est alors « universelle » – mais ceci au sens où le troisième moment se constitue comme un tout. Ce tout n'intègre pas toutes choses, il laisse en dehors de lui ce qui, de ce fait même, n'a que le statut d'un « phénomène ». C'est ainsi que l'auto-médiation est toujours en retard et qu'elle est toujours partielle. Elle est en retard parce que tout cycle commence par l'immédiateté et la scission. Elle est partielle parce que seules l'immédiateté et la scission *intérieures* au troisième moment sont fondées.

B. Une fondation qui s'instaure contre le donné et le scindé

Considérons maintenant le troisième moment en lui-même. On imaginerait volontiers que lui, au moins, serait intégralement fondé, au sens où rien en lui ne serait factuellement donné ni soumis à la contingence externe. Or tel n'est pas le cas. Car c'est tout aussi bien à l'intérieur du troisième moment que la fondation est retardée et partielle.

Revenons à l'exemple du monde européen chrétien. L'état d'esprit des tribus germanique est-il expliqué et légitimé ? Nullement, c'est une présupposition : ce pourquoi, d'ailleurs, cet état d'esprit n'est que celui de l'abrutissement (*Stumpfheit*) et de la confusion (*Verworrenheit*)². De même, au Moyen Âge même, est-il porté remède à l'opposition de l'Église et de l'État ? Nullement, car cette scission ne sera surmontée qu'à l'époque moderne. La scission médiévale est indépassable pendant le Moyen Âge même. Cela montre que, chez Hegel, même le troisième moment du cycle systématique ne repose pas sur une base solide. De même qu'on n'apprend à nager qu'en se jetant à l'eau, et qu'on ne fait de philosophie qu'en décidant de philosopher sans savoir encore en quoi le discours philosophique est vrai, un processus quelconque – même s'il est concrètement universel – se présuppose avant de se fonder.

Le rapport de Hegel au scepticisme s'éclaire ainsi d'un jour nouveau. Car on ne peut que songer ici aux tropes d'Agrippa³, reprises par H. Albert sous la dénomination du « trilemme de Münchhausen »⁴. Agrippa présente en effet, parmi ces cinq « tropes » ou « tournures », qui sont autant de types de raisonnement vicieux auxquels se ramènent pour lui tous les raisonnements dogmatiques, trois modes qui nous intéressent particulièrement :

¹ *Ibid.*, W6, 569, trad. p. 388.

² Cf. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, W 12, 424, trad. (mod.) p. 272.

³ Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 15, trad. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 141 sq. et Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 88, trad. O. Goulet-Cazé (dir.), Paris, Livre de poche, 1999, p. 1122-1124. Cf. les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W 19, 386 sq., trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971-1991, t. 4, p. 790 sq., qui présentent les tropes d'Agrippa – sans, il est vrai, insister sur eux spécialement.

⁴ Cf. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1968.

- Celui de l'hypothèse, où le point de départ est admis. Comment ne pas songer au moment hégélien de l'immédiateté ?
- Celui de la régression à l'infini, où nul terme n'est auto-suffisant et où tout terme a besoin d'un appui en autre chose. Comment ne pas songer au moment hégélien de la médiation extérieure ?
- Celui du diallèle ou du cercle vicieux, où l'on admet le résultat comme point de départ de la démonstration. Comment ne pas songer au moment hégélien de la médiation intérieure ?

Pour Agrippa, ces raisonnements rendent impossible le discours. On s'attendrait, de même à ce que, chez Hegel, la structure de l'immédiateté, de la médiation extérieure et de la présupposition dans la médiation intérieure bloque le développement processuel. Mais ce n'est pas le cas. En effet, le progrès chez Hegel est « négatif », au sens où le terme ultérieur n'est pas impliqué par le terme antérieur mais se fait surgir contre lui. L'hypothèse (l'immédiateté), nous le savons, n'a en elle-même qu'un contenu indéterminé – mais la régression à l'infini s'établit contre elle. La régression à l'infini (la médiation extérieure), nous le savons, n'a aucune légitimité – mais l'auto-fondation s'établit contre elle. Dans l'auto-fondation (la médiation intérieure), nous le savons, il y a une présupposition – mais le résultat du processus d'auto-fondation s'établit contre la présupposition.

Ainsi, l'abstraction de chaque moment n'est pas dirimante mais constitue seulement, à chaque fois, un obstacle à franchir. L'originalité de l'hégélianisme est de présenter une ontologie qui normalement ne devrait pas fonctionner mais qui néanmoins va de l'avant. Le processus, en son commencement et en son moment médian, est aussi vivant qu'un nouveau-né qui crie pour réclamer son lait avant de savoir – par réflexion et raisonnement – qu'il a le droit d'être nourri¹. La raison chez Hegel se conquiert dans une vie concrète qui est originairement passionnelle.

J'aimerais, pour terminer, insister sur le caractère idéal de la fondation. Celle-ci ne produit rien mais donne du sens. Chez Hegel, l'existence à proprement parler est donnée. Elle est là, elle se constate, c'est l'immédiateté même. La médiation extérieure, quant à elle, modifie réellement l'existence donnée. Mais ce qui vient en dernier, dans l'auto-médiation, c'est l'idéalisation de l'existant au sens où il est élevé à une forme universelle.

La conception qu'a Hegel de la processualité est profondément originale au regard de l'ontologie moderne. Chez la plupart des modernes, il y a un Dieu, immanent ou transcendant, à l'origine de toutes choses. Ainsi, la raison dans sa plénitude est présente d'emblée. Dieu est à la fois le producteur réel et celui qui assure la légitimité du monde. Chez Hegel, en revanche, la raison d'être apparaît à la fin, elle est partielle, elle n'est pas la cause de ce qui existe mais se contente d'en établir le sens. La raison ultime ne produit pas sa condition mais se borne à la connaître et à en saisir la légitimité :

Quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir, mais seulement connaître².

¹ Cf. *Encyclopédie* III, Add. du § 396, W 10, 79, trad. p. 433.

² *Principes de la philosophie du droit*, Préface, W 7, 28, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 108.