



**HAL**  
open science

# Hegel, Russell et le problème du holisme sémantique

Olivier Tinland

► **To cite this version:**

Olivier Tinland. Hegel, Russell et le problème du holisme sémantique. Philosophies du sens, Presses Universitaires du Septentrion, 2023, 978-2-7574-3908-1. hal-04445413

**HAL Id: hal-04445413**

**<https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-04445413v1>**

Submitted on 1 Oct 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Hegel, Russell et le problème du holisme sémantique

Olivier Tinland – Université Paul Valéry – Montpellier

Comme l'a remarqué avec raison un commentateur avisé<sup>1</sup>, la réception de la pensée hégélienne a souvent été parasitée par un « biais oraculaire » consistant à ne retenir de cette pensée que des grandes formules isolées et à interpréter celles-ci comme si elles détenaient par elles-mêmes un sens profond et définitif qu'il s'agirait de dévoiler. Parmi les plus célèbres d'entre elles, outre la fameuse *Doppelsatz* de la préface des *Principes de la philosophie du droit* (« Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel »), la proposition « Le vrai est le tout », que l'on trouve dans une autre préface, celle de la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>2</sup>, constitue sans nul doute l'une des sentences les plus citées (et sollicitées) du commentaire hégélianisant<sup>3</sup>. Dans cette formule serait contenue *in nuce* l'orientation majeure de l'idéalisme hégélien : sa conception *holiste* de la vérité. Moyennant une inattention coupable au contexte d'énonciation d'une telle proposition, ainsi qu'aux enjeux spécifiques – inséparablement programmatiques et polémiques – de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, on a souvent été tenté d'y voir l'expression d'un idéal (déraisonnable) d'exhaustivité épistémique, nonobstant la critique hégélienne de toute prétention à la « super-sagesse<sup>4</sup> », ou à tout le moins d'une exigence (anachronique) de systémativité qui impliquerait, au nom d'une « métaphysique de l'absolu », de faire le deuil de toute *Erkenntnistheorie* vouée à l'appréhension faillible et indéfinie de la diversité empirique<sup>5</sup>.

La conception holiste de la vérité paraît avoir deux implications principales, que nous nous proposons ici d'analyser (renvoyant à d'autres occasions l'étude plus générale du problème du holisme dans la pensée hégélienne) : une implication

<sup>1</sup> Yirmiahu YOVEL, « Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: its Ontological Content and Its Function in Discourse », in J. Stewart (éd.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, p. 28.

<sup>2</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 [*Phéno.*], p. 70.

<sup>3</sup> Nous n'insisterons pas ici sur le caractère autocontradictoire de la thèse selon laquelle une formule établissant une équation entre vérité et totalité pourrait être appréhendée en sa vérité de manière isolée, à la façon d'un énoncé atomique, sans référence à la totalité discursive dans laquelle elle s'insère. Nous examinons le statut problématique des « propositions » hégéliennes (et de leur interprétation) dans d'autres travaux.

<sup>4</sup> *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-Fr. Kervégan, Paris, P.U.F., 2013<sup>3</sup>, préface, p. 131.

<sup>5</sup> Telle est la thèse défendue par Jürgen HABERMAS dans *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, ch. I.

*épistémique* et une implication *sémantique*. La première concerne la possibilité de connaître quelque chose, tandis que la seconde renvoie à la possibilité de dire quelque chose à propos de quelque chose : ces deux possibilités sont intimement liées, dans la stricte mesure où connaître quelque chose, c'est d'abord être en mesure de lui donner un *sens*, de « viser » une chose *individué*e (un « ceci ») comme une entité *qui est* et de dire, au moins de manière approximative et provisoire, *ce que* cette chose est<sup>6</sup>. Le problème que pose la conception holiste de la vérité, exprimée *in nuce* dans la formule « le vrai est le tout », est de savoir si les conditions qu'elle impose à la connaissance de quelque chose, ainsi qu'à la détermination du sens de quelque chose, sont à la fois pertinentes et compatibles avec la mise en œuvre d'un authentique processus de connaissance : peut-on connaître quelque chose sans « tout » connaître ? Est-il seulement possible d'assigner un sens à quelque chose si un tel sens dépend du « tout » dans lequel s'insère cette chose ? La sémantique et l'épistémologie sont-elles affaire de « tout ou rien » ? Et si tel est le cas, l'impossibilité d'atteindre le « tout » nous voue-t-elle fatalement au « nihilisme » sémantique et épistémique ?

### Les objections de Russell

Pour entrer dans le problème du holisme du sens tel qu'il est susceptible de se poser à propos de la pensée hégélienne, il peut être utile de partir des considérations par lesquelles Bertrand Russell conclut sa présentation (polémique à souhait) de cette pensée dans son *Histoire de la philosophie occidentale*<sup>7</sup>. À l'occasion d'une discussion critique des présupposés métaphysiques de la théorie hégélienne de l'État (« Peut-il y avoir une super-personne composée de personnes comme le corps est composé d'organes et ayant une vie individuelle <a single life> qui ne soit pas la somme des vies

<sup>6</sup> On reconnaîtra ici les deux premières « figures » de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* : la *Meinung* (ch. I) et la *Wahrnehmung* (ch. II).

<sup>7</sup> Bertrand RUSSELL, *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. H. Kern, Paris, Belles Lettres, 2017<sup>2</sup>, Livre III, 2<sup>ème</sup> partie, ch. XXII. Nous indiquons la pagination dans le corps du texte et modifions souvent la traduction, conceptuellement très approximative. Comme le fait remarquer malicieusement A. USHENKO, Russell n'est guère fidèle, dans sa présentation de la philosophie de Hegel, à l'impératif de « compréhension bienveillante <sympathetic> » qu'il présente dans la préface de l'ouvrage comme sa ligne de conduite dans la restitution de la pensée des grands philosophes (« The Logics of Hegel and Russell », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10, n° 1, 1949, p. 108).

des personnes qui la composent ? » [847]), Russell propose la caractérisation suivante du holisme ontologique de Hegel :

« Le point de vue de Hegel (...) est que le caractère de toute portion de l'univers est si profondément affecté par ses relations avec les autres parties et avec le Tout, qu'aucune énonciation <statement> vraie ne peut être faite à propos d'une partie sans lui assigner sa place dans le Tout. Puisque sa place dans le Tout dépend de toutes les autres parties, une énonciation vraie sur sa place dans le Tout assignera en même temps la place de toute autre partie dans le Tout. Par conséquent, il ne peut y avoir qu'une seule énonciation vraie ; il n'y a pas de vérité sauf la vérité totale. Et de même, rien n'est vraiment réel sauf le Tout, car une partie, quand elle est isolée, change de caractère en étant isolée, et par conséquent n'apparaît plus comme ce qu'elle est en vérité. D'autre part, quand une partie est considérée en relation avec le Tout, comme il se doit, elle est considérée comme non subsistante par soi et incapable d'exister, sauf en tant que partie de ce Tout qui seul est vraiment réel. Telle est la doctrine métaphysique » (846)<sup>8</sup>.

Russell remarque aussitôt qu'une telle « question métaphysique [...] est en réalité une question de logique » et qu'elle est par excellence « la question qui divise les amis de l'analyse de ses ennemis »<sup>9</sup>. Cette question, c'est celle de la possibilité de connaître le sens des termes d'une proposition (donc les propriétés des personnes ou des choses désignées par ces termes) : est-il nécessaire, pour ce faire, de connaître l'*ensemble des relations* dans lesquelles ces termes se trouvent impliqués, et par là l'*ensemble des*

<sup>8</sup> Voir aussi RUSSELL, *Problèmes de philosophie*, trad. F. Rivenc (mod.), Paris, Payot, 1989, ch. XIV, p. 166 : « Ce qui est distinct du Tout [...] n'étant qu'un fragment de la totalité, est manifestement fragmentaire et incapable d'exister sans le complément fourni par le reste du monde. Le métaphysicien est pour Hegel comme le chercheur en anatomie comparée qui reconstitue à partir d'un seul os le corps entier de l'animal : à partir d'un morceau de la réalité, il voit ce que le Tout doit être – du moins dans ses grands contours. Tout morceau de réalité apparemment isolé se raccroche, si l'on peut dire, au morceau voisin ; lequel à son tour s'ajuste au suivant, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'univers soit reconstruit dans sa totalité. Selon Hegel, cette essentielle incomplétude des parties se manifeste aussi bien dans le monde de la pensée que dans le monde extérieur. »

<sup>9</sup> Rappelons, à l'encontre de cette présentation « schmittienne » du *Kampfplatz* de la logique, que Hegel est moins l'ennemi de l'analyse que de son *absolutisation* philosophique, notamment dans le cadre de l'empirisme anglais incarné par Locke. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, il fait un vibrant éloge de la puissance analytique de l'entendement, qui permet de ne pas s'en tenir à l'immédiateté de l'intuition (*Phéno.*, p. 79-80). Dans la *Science de la logique*, il insiste nettement sur l'importance de la méthode analytique, en particulier en arithmétique et en algèbre (*Science de la logique*, livre 3, *Le Concept*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016 [SL 3], 3<sup>ème</sup> section, ch. II, p. 263-266). Hegel n'est donc pas un ennemi de l'analyse, mais un ennemi de la généralisation de la méthode analytique en philosophie.

termes entre lesquels se nouent de telles relations ? Pour le savoir, partons de l'exemple proposé par l'auteur des *Problèmes de philosophie* :

« Supposons que je dise “John est le père de James”. Hegel, et tous ceux qui croient en ce que le maréchal Smuts nomme “holisme”<sup>10</sup>, diront : “Avant que vous ne puissiez comprendre cet énoncé, vous devez savoir qui sont John et James. Et savoir qui est John, c’est connaître toutes ses caractéristiques car, sans elles, il ne serait pas distinguable de qui que ce soit. Mais toutes ces caractéristiques impliquent d’autres gens ou d’autres choses. Il est caractérisé par ses relations avec ses parents, sa femme et ses enfants, par le fait qu’il est un bon ou un mauvais citoyen et par le pays auquel il appartient. Vous devez savoir toutes ces choses avant de pouvoir dire que vous connaissez celui auquel réfère le mot ‘John’. Peu à peu, dans votre effort pour dire ce que vous entendez par le mot ‘John’, vous serez amené à tenir compte de tout l’univers, et votre énoncé initial en viendra à vous dire quelque chose de l’univers, non pas de deux individus séparés, John et James” » (847-848)<sup>11</sup>.

Russell campe ici, sous l’égide du « maréchal Smuts », une conception holiste du sens et de la réalité qui revient à concevoir les propriétés sémantiques d’un terme (et, corrélativement, les propriétés ontologiques d’une chose auxquelles réfèrent de telles propriétés sémantiques) comme le produit de son insertion dans une totalité comprenant l’*intégralité* des relations entre ce terme et les autres termes qui composent l’univers : ce qu’est ce terme pourrait en droit faire l’objet d’une « déduction logique » (849) à partir de la prise en compte d’une telle totalité de relations. Il oppose à cette idée (ou plutôt faudrait-il parler ici d’un fantasme) d’une détermination holistique du sens de

<sup>10</sup> Signalons que l’ouvrage de Russell étant postérieur (1945) à l’invention du terme « holisme » par Jan Christiaan Smuts (*Holism and Evolution*, Londres, Mcmillan, 1926), la description de la pensée hégélienne est quelque peu différente de celle donnée dans les textes des années 1900 : Russell s’émancipe davantage du cadre conceptuel de Bradley, ce qui lui permet de camper l’hégélianisme non plus comme un « monisme », mais, précisément, comme un « holisme ». Pour autant, si le diagnostic s’en trouve modifié, le verdict, quant à lui, demeure pour l’essentiel le même.

<sup>11</sup> On remarquera avec A. USHENKO (« The Logics of Hegel and Russell », art. cit., p. 109-110) que le recours à un tel type d’exemple empirique est inapproprié, dans la mesure où Hegel ne nie pas qu’il soit possible de formuler des vérités isolées à propos d’énoncés du sens commun, des mathématiques, de l’historiographie ou plus généralement des sciences empiriques (on parlera alors d’exactitude <*Richtigkeit*>) : ce qu’il nie, c’est que les vérités *philosophiques* (qui relèvent de la *Wahrheit* à proprement parler et non de la simple *Richtigkeit*) se règlent sur ce modèle du dogmatisme d’entendement. Comme nous le verrons plus loin, l’enjeu sous-jacent à l’argumentation de Russell est le suivant : il s’agit de savoir s’il existe des vérités *spécifiquement philosophiques* et si la logique (rationnelle) qui préside à l’établissement de telles vérités est du même type que celle (d’entendement) qui préside à l’établissement des vérités non-philosophiques.

tout terme (et des propriétés de toute chose) plusieurs objections. Ces objections feront office de fil conducteur pour la suite de notre propos.

La première est celle du *commencement* de la connaissance<sup>12</sup> : « si toute connaissance devait être la connaissance de l'univers en sa totalité <as a whole>, il n'y aurait pas de connaissance » (848). Il faut bien commencer à connaître *quelque chose* pour, de fil en aiguille, étendre sa connaissance à d'autres choses, et ainsi de suite : on ne peut commencer par le Tout, mais seulement par tel ou tel élément isolé<sup>13</sup>. La connaissance n'est pas affaire de « tout ou rien » : faute de tout savoir, on ne saurait rien du tout, ce qui n'est à l'évidence pas le cas. L'atomisme russellien vaut ici comme la condition de possibilité du commencement de toute connaissance effective, là où le holisme, en ses prétentions intenable à l'exhaustivité, nous condamne à une forme de nihilisme théorique.

Une deuxième objection adressée au « holisme » hégélien concerne le *langage* lui-même : « si Hegel avait raison, aucun mot ne pourrait commencer à avoir une signification, puisqu'il nous faudrait déjà connaître la signification de tous les autres mots afin de pouvoir établir toutes les propriétés de ce que le mot désigne, propriétés qui, d'après la théorie, sont ce que le mot signifie » (848). Le holisme ontologique impliquait l'impossibilité de la connaissance : le holisme sémantique qui le sous-tend implique l'impossibilité de l'usage du langage<sup>14</sup>. De même que le holisme ontologique était démenti par l'expérience commune de nos pratiques cognitives, de même une telle conception maximaliste du holisme du sens semble se trouver en porte-à-faux avec notre expérience ordinaire du langage : « Le fait est que, pour utiliser le mot "John" de manière correcte et intelligible, je n'ai pas besoin de *tout* savoir sur John, mais uniquement d'en savoir assez pour le reconnaître » (848). Le sens d'un mot ne repose pas sur la *connaissance totale* (exhaustive) de son référent, mais sur la *reconnaissance*

<sup>12</sup> Il est opportun de rappeler à cet égard que la question du commencement en philosophie constitue un enjeu essentiel et constant de la philosophie hégélienne : voir à ce sujet Franck FISCHBACH, *Du commencement en philosophie*, Paris, Vrin, 1999.

<sup>13</sup> On trouvera une réminiscence de cette objection dans l'allusion critique de SELLARS à « l'image du grand serpent hégélien de la connaissance se mordant la queue (où donc commence-t-il ?) » (*Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. F. Cayla (mod.), Combas, L'Éclat, 1992, p. 83).

<sup>14</sup> Comme le note A. USHENKO, la conception hégélienne du langage ne consiste pas dans l'affirmation péremptoire d'un tel holisme du sens, mais dans la mise en évidence de l'*abstraction* initiale des mots d'une proposition (en particulier du *nom* qui fait office de sujet grammatical de celle-ci), corrélatrice de l'exigence d'une montée en *concrétisation* (détermination) à la faveur des progrès de la connaissance (qui se traduit par une détermination progressive des prédicats, donc des sujets auxquels ils sont attribués). Voir « The Logics of Hegel and Russell », art. cit., p. 110-111.

de *certaines* caractéristiques distinctives de celui-ci, qui permettent de l'individuer comme un référent pertinent du mot, abstraction faite de l'ensemble des relations qu'il peut entretenir par ailleurs avec d'autres éléments de l'ameublement du monde. L'hypothèse holiste, par ses exigences déplacées, perdrait de vue le fait qu'un mot ou une phrase peut acquérir un sens suffisamment déterminé sans qu'il soit besoin de le replacer dans le contexte total de ses relations à d'autres mots ou phrases :

« Sans aucun doute, [John] a des relations, de près ou de loin, avec tout ce que contient l'univers<sup>15</sup> mais on peut parler de lui, en vérité, sans en tenir compte, à moins qu'elles ne soient le sujet <*subject-matter*> direct de ce qui est dit. Il peut être le père de Jemima aussi bien que de James, mais il n'est pas nécessaire, pour moi, de le savoir pour savoir qu'il est le père de James. Si Hegel avait raison, nous ne pourrions établir complètement ce qui est signifié par la phrase "John, le père de James" sans mentionner Jemima. Nous devrions dire : "John, le père de Jemima, est le père de James". Ceci serait encore inadéquat : nous devrions aller plus loin et mentionner ses parents et ses grands-parents, et un répertoire total d'individus <*a whole Who's Who*>. Mais ceci nous plonge dans des absurdités. La position hégélienne peut être énoncée comme suit : "Le mot 'John' signifie tout ce qui est vrai de John". Mais en tant que définition, elle est circulaire, puisque le mot "John" est présent dans la phrase définitoire » (848).

Nous trouvons ici deux arguments distincts et complémentaires :

1) l'argument de l'*exhaustivité*, selon lequel tout énoncé, en contexte holiste, ne trouverait son sens que dans la convocation de l'ensemble des termes qui sont liés à ceux qui le composent, ce qui implique l'impossibilité de toute énonciation isolée douée de sens (selon la logique du « tout ou rien » déjà évoquée), donc une forme de « nihilisme sémantique »<sup>16</sup> ;

2) l'argument de la *circularité*, selon lequel vouloir déterminer le sens d'un terme A par tous les termes auxquels A est lié revient à *tenir pour établi* ce que l'on voulait

<sup>15</sup> On voit ici que le désaccord ne porte pas sur l'existence de *relations* entre un terme et tous les autres termes (Russell assume ici une position analogue à celle de Leibniz, qui constitue une influence constante sur sa pensée en dépit des critiques qu'il lui a adressées), mais sur le *rôle* assigné à ces relations dans le discours sur ce terme et la connaissance qu'on en a.

<sup>16</sup> Au sens où Jerry FODOR et Ernst LEPORÉ définissent cette expression : « *Nihilisme sémantique* : la conception selon laquelle il n'y a pas de propriétés sémantiques » (*Holism: a Shopper's Guide*, Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell, 1992, p. 261), c'est-à-dire pas de propriétés sémantiques intrinsèques aux termes et aux propositions considérés pour eux-mêmes.

déterminer (*petitio principii*), à savoir, précisément, *le sens de A*, sans lequel on ne pourrait pas disposer d'un point de référence minimal pour établir des relations entre A et B, C, D... Pour le dire autrement, si un terme ne reçoit son sens que de tous les termes auxquels il est lié, il faut néanmoins pouvoir d'emblée *individualiser* ce terme (donc en déterminer en quelque façon le sens : John se distingue de James, de Jemima, etc.) pour être en mesure d'envisager les relations qu'il noue avec d'autres termes (et cela vaudrait tout autant de ces autres termes, puis des termes avec lesquels ces termes sont eux-mêmes en relation, etc.). De deux choses l'une : ou le holiste présuppose d'emblée que A possède un sens *antérieurement* à la prise en compte de ses relations à B, C, D... (ce qui constitue une entorse manifeste à ses propres engagements sémantiques), ou il ne le présuppose pas et il sera dès lors incapable d'établir des relations entre A et B, C, D..., faute de pouvoir distinguer ces termes préalablement à l'établissement de relations entre eux<sup>17</sup>. Non seulement le holisme sémantique semble rendre impossible l'usage ordinaire du langage, mais il paraît frapper d'impossibilité *sa propre démarche théorique*, laquelle, faute de disposer d'un ancrage primitif dans la détermination sémantique d'un terme considéré pour lui-même, indépendamment des autres, est vouée à penser des relations sans *relata*, sans termes à relier, donc des relations qui ne relient rien, qui ne sont par conséquent pas vraiment des relations.

Face aux dérives nihilistes de ce pan-relationalisme (constamment menacé de basculer dans un monisme indifférencié, analogue à celui de Bradley, ou dans ce que Hegel appelait, à propos de l'absolu schellingien, une « nuit où toutes les vaches sont noires »), Russell propose de « distinguer des propriétés de différentes sortes » (848) : une chose peut avoir une « qualité », c'est-à-dire une « propriété qui n'implique aucune autre chose », tout comme elle peut avoir une « propriété qui implique une autre chose » (être marié à quelqu'un) ou « à deux autres choses » (être le beau-frère de quelqu'un). Il est dès lors tout à fait possible d'individuer une chose pour peu qu'elle possède « une certaine collection de qualités » et qu'aucune autre chose ne possède exactement la même : une telle « chose qui a telles et telles qualités » peut être définie (et connue)

<sup>17</sup> Robert BRANDOM formulera cette difficulté, à propos de ce qu'il nomme le « holisme fortement individualisant », comme un « *chicken-and-egg problem* » : « Les relations sont individuées par leurs *relata*, et les *relata* sont individués par les relations dans lesquelles ils s'insèrent. Mais des relations entre *quoi*, exactement ? L'intelligibilité des relations elles-mêmes est menacée » (« Holism and Idealism in Hegel's *Phenomenology* », in *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, p. 187).

sans recourir à aucune « déduction logique » s'appuyant sur l'ensemble des relations qu'elle noue par ailleurs avec les autres choses du monde, et c'est bien ainsi que nous procédons dans le discours et la connaissance ordinaires<sup>18</sup>. Le maintien des conditions élémentaires de définition du sens et de connaissance des propriétés d'une chose quelconque suppose par conséquent de dénoncer l'« erreur » de Hegel (849) et d'abjurer tout holisme, qu'il soit sémantique ou ontologique.

L'intérêt de la démarche critique de Russell est de ne pas s'en tenir, comme c'est souvent le cas, à une approche seulement politique des conséquences supposées du holisme hégélien (organicisme social, anti-individualisme, totalitarisme étatique...), mais de proposer des arguments *logiques* précis à l'appui de son rejet d'un tel holisme, arguments qui portent, on l'a vu, essentiellement sur les implications sémantiques et ontologiques d'une conception résolument internaliste des relations entre les termes ou entre les choses. De tels arguments peuvent nous servir de points de repères pour rendre compte des tenants et des aboutissants de la conception hégélienne de la totalité : celle-ci est-elle affaire de « tout ou rien » ? Consiste-t-elle dans un absolutisme des relations qui se renverse dans un nihilisme sémantique et/ou épistémologique ? Est-il envisageable d'en préserver, au moins dans une certaine mesure, la fécondité et la cohérence, donc de la défendre contre de telles objections ?

### **Le holisme épistémologique hégélien : de la visée sensible à l'intellection**

L'interprétation de Hegel qui sous-tend la critique russellienne repose sur plusieurs présupposés dont il s'agit à présent d'évaluer la pertinence. En premier lieu, le holisme hégélien est envisagé de manière *statique*, à la façon d'une structure relationnelle donnée *une fois pour toutes* :

« Le caractère de toute portion de l'univers est si profondément affecté par ses relations avec les autres parties et avec le Tout, qu'aucune énonciation <statement> vraie ne peut être faite à propos d'une partie sans lui assigner sa place dans le Tout. Puisque sa place

<sup>18</sup> Nous verrons plus loin que Hegel ne remet nullement en cause cette possibilité d'identifier – et d'individualiser – une chose à partir de ses qualités manifestes. Ce qui ne l'empêchera pas de relativiser la portée épistémologique d'une telle approche *prima facie* des choses.

dans le Tout dépend de toutes les autres parties, une énonciation vraie sur sa place dans le Tout assignera en même temps la place de toute autre partie dans le Tout » (846).

Dans une telle perspective, connaître une chose signifierait *immédiatement* connaître toutes choses (« si toute connaissance devait être la connaissance de l'univers en sa totalité, il n'y aurait pas de connaissance » [848]), comprendre la signification d'un terme impliquerait *immédiatement* de connaître la signification de tous les autres mots (« si Hegel avait raison, aucun mot ne pourrait commencer à avoir une signification, puisqu'il nous faudrait déjà connaître la signification de tous les autres mots afin de pouvoir établir toutes les propriétés de ce que le mot désigne, propriétés qui, d'après la théorie, sont ce que le mot signifie » [848]). Autrement dit, Russell ne comprend pas le holisme hégélien comme un holisme dialectique, c'est-à-dire comme un holisme du *développement* et du *processus* : la logique du « Tout ou rien » qu'il impute à Hegel ne fait pas droit à la prise en compte des processus de *totalisation* qui scandent l'ensemble du système hégélien. Il en résulte une image notablement faussée de ce que l'auteur de la *Science de la logique* se propose de faire : les objections de Russell visent en réalité un *straw man*, une version caricaturale et fictive du holisme hégélien<sup>19</sup>.

Pour prendre la mesure du malentendu russellien (et, à sa suite, d'une grande partie des tenants de la philosophie analytique), empruntons deux voies, l'une épistémologique, l'autre sémantique, afin de comprendre comment le holisme du développement prôné par Hegel se traduit sur le plan de la connaissance et sur celui de la détermination du sens des représentations puis des concepts.

Comment la conception hégélienne du holisme se traduit-elle sur le plan de la connaissance ? Prenons à titre d'exemple la dialectique de la conscience qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit* (et que l'on retrouve dans la section éponyme de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*) : le passage de la « certitude sensible » (ou « conscience sensible ») à la « perception » constitue un procédé typique de montée en totalisation, donc d'un « holisme de l'expérience » qui prend la forme progressive d'un développement en lequel les étapes successives ne sont pas annulées par les suivantes,

<sup>19</sup> Il ne s'agit pas, bien entendu, de prétendre qu'*aucune* objection à l'encontre du holisme hégélien ne soit envisageable, mais seulement de mettre en évidence le caractère déplacé de *certaines* objections, notamment de celles de Russell.

mais acquièrent un sens nouveau<sup>20</sup>. La visée sensible <Meinung> s'efforce de saisir des singularités sensibles immédiates (le « ceci », l' « ici » et le « maintenant ») à la manière de ce que Russell aurait nommé une « accointance » avec un « donné » primitif et fait l'épreuve, sous la forme désarticulée d'un renversement soudain qui en révèle la « pauvreté » épistémique derrière l'apparente « richesse <sup>21</sup> », de l'impossibilité d'appréhender en leur vérité des singularités amputées de leur horizon conceptuel d'individuation : en tentant de dire ou de montrer le singulier dans sa nudité phénoménologique (« ceci »), elle vise en réalité l'universalité dont celui-ci est la particularisation (« ce morceau de papier »).

D'où un élargissement de la focale<sup>22</sup>, qui passe de la visée isolée d'un objet à la prise en compte, au niveau de la perception, d'une *relation* qui n'est pas encore vraiment un Tout<sup>23</sup>, mais une *liaison sans unité* des deux aspects du renversement précédent : la visée sensible se dévoile comme moment, en réalité inséparable, d'un processus épistémique plus complexe de saisie d'une chose (singulière) dotée de propriétés (universelles) sous la forme d'un « mélange<sup>24</sup> », donc d'une articulation inaboutie (seulement sensible, pas encore intellectuelle) de ces deux pôles de l'expérience que sont la « choséité en général » (la coexistence des propriétés qui définissent l'essence de la chose) et la « chose » (l'unité singulière de la chose existante) <sup>25</sup>. L'individuation de la chose oscille, selon une « contradiction multilatérale » qui traduit en termes expérientiels les apories logiques du « rapport du Tout et des parties<sup>26</sup> », entre la forme singulière de la chose et les « matières

<sup>20</sup> En témoignent le fait que l'ultime configuration de la *Phénoménologie de l'esprit*, le « savoir absolu », reconduit *in fine* à la certitude sensible, première configuration de l'ouvrage, pour en renouveler le sens.

<sup>21</sup> *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988 [Enc. 1830 – PE], § 418R, p. 224 : « Elle apparaît comme la plus riche en contenu, mais elle est la plus pauvre en pensées. » Voir aussi *Phéno.*, ch. I, p. 131.

<sup>22</sup> Voir *Phéno.*, ch. I, p. 143 : « Je fais monstration de ce morceau de papier comme d'un *ici* qui est un *ici* d'autres *ici*, ou qui est, en lui-même, un *ensemble simple* de beaucoup d'*ici*, c'est-à-dire un universel ; je le prends tel qu'il est en vérité, et, au lieu de savoir un immédiat, *je prends selon le vrai, je perçois.* »

<sup>23</sup> *Enc. 1830 – PE*, Add. § 418, p. 523 : « À ce niveau, les choses *singulières* sont mises en relation avec un *universel*, – mais aussi seulement *mises en relation* ; c'est pourquoi il ne se produit ici encore aucune *unité véritable* du singulier de l'universel, mais seulement un *mélange* de ces deux côtés. »

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 421, p. 226.

<sup>25</sup> Sur la distinction de la choséité et de la chose, voir *Phéno.*, ch. II, p. 147-148.

<sup>26</sup> Voir *Science de la logique*, Livre II, *L'Essence*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, 2<sup>ème</sup> section, ch. III, A, p. 155-159 et *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970 [Enc. 1830 – SL], §§ 135-136 et Remarque, p. 388-389, ainsi que Add. § 135, p. 507-508.

universelles<sup>27</sup> » de ses propriétés. Rivée à une « universalité sensible »<sup>28</sup>, la perception ne parvient pas à faire coïncider le « que » de la visée sensible (le « ceci » de telle chose) et le « ce que » de ce qu'elle ne se sait pas encore être, à savoir l'intellection d'entendement (l'essence universelle de la chose qui s'exprime dans ses propriétés).

La focale s'élargit alors de nouveau en remplaçant la relation perceptive (donc, indirectement et par intégration secondaire, la ponctualité de la visée sensible) dans le cadre plus holistique (encore imparfait, car situé de manière unilatérale sur le seul plan de l'*objet*, et pensé au prisme d'un dualisme encore rigide de l'intérieur et de l'extérieur), appréhendé par la « conscience relevant de l'entendement <sup>29</sup> », d'un processus d'autodifférenciation de « l'intérieur » (universel) en « phénomène » (singulier) se réglant sur le « règne des lois du phénomène<sup>30</sup> » : si on ne vise (singulier) que ce que l'on perçoit (singulier lié à l'universel), on ne perçoit que ce que l'on intellige (autodifférenciation de l'universel comme singularité). Je vise un « ceci » singulier qui s'explicite comme une chose sensible ayant telles ou telles propriétés, puis comme un phénomène exemplifiant sur le plan sensible la particularisation de lois universelles. L'intellection des phénomènes comme autodifférenciation de la loi – puis sous la forme plus intégrée de l'« infinité », en laquelle s'unifient les deux « mondes » du phénomène et de la loi<sup>31</sup> – constitue un premier cap « holistique » de l'expérience de la conscience, en laquelle celle-ci va trouver les ressources pour se prendre elle-même pour objet et se faire « conscience de soi »<sup>32</sup> : l'objet de la conscience est désormais appréhendé non comme un simple « ceci » ponctuel, ni comme une simple liaison de singularité (chose) et d'universalité (propriétés), mais comme un processus total de particularisation des lois universelles sous la forme de phénomènes singuliers.

Revenons à présent à Russell : est-il pertinent de dire que le holisme interdit tout commencement du savoir, dans la mesure où connaître une chose singulière suppose de connaître l'univers tout entier ? Nous voyons ici que Hegel nous propose une conception bien différente de la connaissance (donc on pourrait trouver l'équivalent

<sup>27</sup> *Enc. 1830 – PE*, § 421, p. 226.

<sup>28</sup> *Phéno.*, ch. II, p. 157.

<sup>29</sup> *Enc. 1830 – PE*, Add. § 422, p. 526.

<sup>30</sup> *Ibid.*, § 422, p. 226. Voir aussi Add. § 422, p. 526 : « L'intérieur véritable doit être désigné comme concret, comme différencié dans soi-même. Ainsi appréhendé, il est ce que nous appelons la loi. »

<sup>31</sup> Voir *Phéno.*, ch. III, p. 184 sq.

<sup>32</sup> *Enc. 1830 – PE*, Add. § 422, p. 526 : « Les lois sont les déterminations de l'entendement immanent au monde lui-même ; en elles, la conscience relevant de l'entendement retrouve donc sa propre nature et, par là, devient ob-jet à elle-même. »

dans les autres niveaux de sa philosophie, notamment dans la gradation intuition-représentation-pensée de la section « Esprit théorique » de l'*Encyclopédie*<sup>33</sup>) : il y a une structuration holistique *progressive* du savoir, à mesure que la conscience (ou l'esprit en tant que tel) enrichit son expérience de ses échecs épistémiques passés. La visée sensible de l'objet singulier, pas plus que la perception de la chose dotée de propriétés, n'est rendue *impossible* (ou nulle et non avenue) par la mise en évidence ultérieure de l'arrière-plan holistique de la connaissance intellectuelle : elle est seulement *relativisée* en sa portée épistémique, dans la stricte mesure où, en sa « pauvreté » théorique, elle s'avère inapte à incarner une *norme du vrai* suffisamment féconde pour rendre compte de la « richesse » du monde. Il faut donc rompre avec une image du « tout ou rien » impliquée par une représentation *statique* de la dynamique holistique de la connaissance, et prendre la mesure de la « patience du concept » avec laquelle Hegel reconstitue la montée progressive en totalisation du savoir par l'épreuve dialectique du caractère inadéquat des configurations épistémiques précédentes.

### **Le holisme sémantique hégélien : du nom au concept**

Des considérations similaires pourraient être avancées sur le plan *sémantique*. Nul besoin d'être parvenu au « syllogisme du concept » pour pouvoir donner un sens déterminé à l'énoncé : « cette rose est rouge ». Le régime de l'*exactitude* <*Richtigkeit*>, intermédiaire entre ignorance et connaissance aboutie, a toute sa place dans l'appréhension ordinaire du sens des choses qui composent « l'ameublement du monde » : un signe linguistique n'est après tout, au départ, que l'« intuition immédiate<sup>34</sup> » d'une signification qui représente de manière arbitraire un contenu autre que lui. Plus généralement, le langage est d'abord le véhicule de nos *représentations*, lesquelles s'ancrent dans l'extériorité du monde sensible. Comme production de signes, il ancre, sous l'impulsion de « l'instinct logique » de l'entendement qui « opère l'insertion formatrice de ses catégories<sup>35</sup> » dans les structures grammaticales, les représentations dans une extériorité sensible de second niveau : c'est alors le « nom »

<sup>33</sup> Voir *ibid.*, §§ 446-468, p. 243-266.

<sup>34</sup> *Ibid.*, § 458R, p. 253. Bizarrement, les critiques du holisme sémantique de Hegel passent sous silence sa philosophie du langage – il est vrai insuffisamment développée – au seul profit de sa logique spéculative.

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 459R, p. 255.

qui incarne « la *Chose* <*Sache*> telle qu'elle est présente et a validité dans le *royaume de la représentation*<sup>36</sup> ». À ce niveau nominal, la compréhension du sens d'un mot est strictement *atomique*, fondée sur la seule compréhension que nous procure le rappel de la mémoire :

« Dans le cas du nom "lion", nous n'avons besoin ni de l'intuition d'un tel animal, ni, non plus, même de l'image, mais le nom, en tant que nous le *comprenons*, est la représentation simple sans image. C'est dans le nom que nous *pensons*<sup>37</sup>. »

Compte tenu de la nature primitivement atomique de la signification (qui est produite de manière ponctuelle, en référence à une chose à signifier) et du caractère seulement *synthétique* de la liaison de la signification et du signe<sup>38</sup>, l'intelligence, en tant qu' « espace universel des noms », doit composer avec cette « extériorité totale dans laquelle les termes d[es séries des noms] sont les uns à l'égard des autres » et les retenir sous une forme d'abord seulement « mécanique<sup>39</sup> », avant d'opérer la reprise réflexive des significations dans la « pensée <*Gedanke*> ». Celle-ci s'actualise d'abord sur le mode « formel » de la mobilisation encore superficielle d'un « contenu donné », sédimenté dans les noms (c'est l'œuvre de l'entendement)<sup>40</sup>, puis sur le mode rationnel de l'établissement d'une « nécessité<sup>41</sup> » des relations entre des significations qui sont désormais non pas données, mais réélaborées par l'intelligence, laquelle est « libre suivant le *contenu*<sup>42</sup> », c'est-à-dire suivant l'établissement du sens de ses concepts, de ses jugements et de ses syllogismes, en vue de saisir « la nature de la *Chose*<sup>43</sup> ». Une telle « liberté » de l'intelligence consiste dans une capacité de détermination du sens des

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 462, p. 260.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 462R, p. 261.

<sup>38</sup> *Ibid.*, § 463, p. 262 : « La liaison de [la signification] avec l'être en tant que nom est encore une synthèse. » La synthèse trahit toujours, chez Hegel, une extériorité non résorbée, une simple approximation de l'identité concrète des différences. Contrairement à la légende, l'hégélianisme n'est pas une philosophie de la synthèse (qui fait toujours fond sur une différence présumée), mais de l'identité spéculative de l'identité et de la différence.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> C'est ainsi que l'entendement à l'œuvre dans l'ancienne métaphysique ratiocinait à partir de noms – l'âme, le monde, Dieu – qui étaient considérés « comme des *sujets donnés tout achevés* » (*Enc. 1830 – SL*, § 30, p. 295), dont la signification, tirée d'une pluralité de représentations, pouvait être « très diverse » (*ibid.*, § 31, p. 295) et qui étaient mobilisés dans des propositions sans faire l'objet d'un examen rationnel.

<sup>41</sup> *Enc. 1830 – PE*, § 467, p. 266.

<sup>42</sup> *Ibid.*, § 468, p. 266.

<sup>43</sup> *Ibid.*, Add. § 465, p. 561.

mots (comme concepts) et des propositions (comme jugements puis comme syllogismes) qui ne s'indexe plus sur la ponctualité des représentations tirées de l'expérience sensible, mais sur les articulations inférentielles propres au *logos* considéré en tant que tel. Pour autant, le fait que l'intelligence rationnelle opère un travail *secondaire* de conceptualisation – donc de détermination holistique – des représentations déposées dans le langage (lesquelles ne sont que des « *métaphores* des pensées et des concepts<sup>44</sup> ») n'empêche aucunement de faire fonctionner le langage au niveau *primaire* des énoncés ordinaires du sens commun (et des élaborations théoriques de celui-ci dans les sciences « positives » de la nature et de l'esprit). La signification des mots n'est pas d'abord déterminée de manière holistique, mais selon les modalités atomistiques de la formation des représentations au contact de l'expérience sensible.

On peut donc comprendre l'énoncé « John est le père de James » pour peu que l'on ait une « accointance » quelconque avec John et James, et, par exemple, que notre expérience familiale nous ait permis de former une représentation générale de la paternité, sédimentée dans le nom « père ». Un tel énoncé peut alors former une vérité « historique <*historisch*> », empirique, exacte (*richtig*), qui n'est certes pas tout à fait immédiate, mais qui ne requiert pas pour autant l'explicitation de l'*ensemble* des médiations en vertu desquelles John et James sont ce qu'ils sont et ont entre eux la relation (de parenté) qu'ils ont. La progression holistique de ma connaissance me permettra sans doute de donner un contenu sémantique de plus en plus riche aux mots « John » et « James » (et de les distinguer plus soigneusement, ce faisant, d'autres « John » et « James » que j'ai pu rencontrer) puis de donner un sens de plus en plus déterminé à la relation de « paternité » (biologique ou adoptive ? réelle ou symbolique ?) qui existe entre eux : mais une telle progression n'est elle-même possible qu'en s'*amorçant* sous la forme d'une visée sensible (« voici John », « voilà James »), d'une perception dotée d'un contenu propositionnel plus riche (« John est vieux et chauve », « James est jeune et chauve ») puis d'une intellection plus poussée des lois qui président à l'existence de ces phénomènes (« Les lois de la génétique permettent d'expliquer que James soit le fils biologique de John et qu'il partage à ce titre la calvitie précoce de son père »). L'exactitude empirique de départ ne se trouve donc aucunement *annihilée* par l'élaboration holistique ultérieure du savoir (même si cela peut aussi

<sup>44</sup> *Enc. 1830 – SL*, Introduction, § 3R, p. 166.

arriver : la révolution copernicienne a ainsi conduit à invalider purement et simplement la vérité scientifique de l'énoncé « le soleil tourne autour de la terre ») mais *relativisée* en sa portée sémantique (donc invalidée uniquement en sa prétention sémantique – et épistémique – *absolue*). L'achèvement spéculatif du « système de la science » n'interdit nullement de considérer que cette rose, qui se présente sur mon chemin, est rouge.

L'autre présupposé majeur de la lecture de Russell consiste à se donner *un seul* niveau holistique, donc à opposer frontalement la singularité « atomique » des choses à la totalité infinie de leurs relations dans l'ensemble de l'univers. Nous retrouvons ici une autre version de l'hypothèse « tout ou rien » qui est celle de l'auteur des *Problèmes de philosophie* : soit une chose peut être identifiée (au moins partiellement) par ses « qualités » atomiques, soit elle n'est pas identifiable du tout. À cette alternative, Hegel oppose l'idée d'une *stratification holistique* du discours et de la connaissance. Au modèle « substantialiste » (spinoziste, schellingien, bradleyen) de la fusion de l'individu dans un grand Tout indifférencié (qui est celui que présuppose constamment Russell dans sa polémique avec Hegel), il convient de substituer celui du « cercle de cercles<sup>45</sup> », qui ne vaut pas seulement pour la connaissance philosophique (entendue comme système ou comme « encyclopédie des sciences philosophiques ») mais aussi pour l'ensemble des procédures sémantiques et cognitives par lesquelles nous appréhendons le monde : le Tout ne se donne pas d'emblée, à la manière d'un « coup de pistolet » tiré dans la nuit de l'Absolu, mais à la faveur d'une montée en totalisation (à laquelle Hegel donne les noms de « développement » et de « processus ») qui rend possible la détermination conjointe du sens et de la connaissance de ce que nous appréhendons d'abord, dans l'expérience et le langage ordinaire, comme un « atome » de réalité (un « ceci », une « chose », un « phénomène », etc.). Au plus loin des caricatures russelliennes, le holisme hégélien suppose ainsi une conception *processuelle* de l'intégration des « atomes » de sens et de connaissance dans des totalités elles-mêmes évolutives, qui loin d'en invalider le sens primitif, permettent d'en approfondir progressivement la compréhension et l'explication. En ce sens processuel du holisme sémantique et épistémologique, et pour peu que l'on se méfie du « biais oraculaire » qui nous met en proie à la fascination pour les belles formules isolées de leur contexte, il n'est peut-être pas si absurde et déraisonnable d'affirmer que « le vrai est le tout ».

<sup>45</sup> *Ibid.*, Introduction, § 15, p. 181.

## Ce que Russell a laissé dans l'ombre : concepts logiques et concepts empiriques

Dans sa discussion polémique des thèses hégéliennes (ou de ce qui en tient lieu dans son exposé), Russell semble considérer que le traitement holiste du sens concerne de manière indifférenciée les termes du langage ordinaire (John, James, Jemima...) et les concepts philosophiques. Il en vient ainsi à considérer que Hegel applique à l'usage ordinaire du langage des critères maximalistes de détermination sémantique qui, de fait, n'ont pas leur place à ce niveau : les objections de Russell manquent leur cible en réduisant le holisme hégélien à une exigence déplacée de totalisation absolue du sens des représentations empiriques. Pour autant, il se pourrait bien qu'en se focalisant sur la connaissance ordinaire, de telles objections laissent dans l'ombre un problème majeur susceptible de fragiliser les bases d'un tel holisme. En effet, l'une des thèses majeures de l'auteur de la *Science de la logique* est que le régime de vérité des concepts philosophiques n'est pas celui des représentations ordinaires et du discours qui les articule : « la philosophie exige une toute autre vérité que la vérité ordinaire<sup>46</sup> ». Nous l'avons vu, les représentations empiriques font l'objet d'une montée en totalisation, à mesure qu'elles sont reprises par l'intelligence sous une forme de plus en plus rationnelle. On peut dès lors se demander ce que devient le motif holiste non plus au niveau de telles représentations, mais au niveau *conceptuel* qui constitue le point d'aboutissement de leur décantation rationnelle et qui concerne en propre la nature du discours philosophique.

La difficulté est la suivante : d'un côté, le passage de la représentation au concept s'opère de façon *continue* à la faveur de la détermination holistique progressive du contenu des termes du langage ordinaire (sur le plan phénoménologique de la conscience : visée sensible, perception, intellection ; sur le plan psychologique de l'esprit : intuition, représentation, pensée rationnelle). Mais une telle continuité du processus de conceptualisation des représentations empiriques paraît déboucher sur une *discontinuité* sémantique et épistémologique : contrairement aux représentations, qui subissent les aléas de l'histoire de la culture et de l'évolution des savoirs empiriques, les

<sup>46</sup> *Leçons sur la logique et la métaphysique. Heidelberg 1817*, trad. J.-M. Lardic *et al.*, Paris, Vrin, 2017, p. 147. La question de la spécificité des vérités philosophiques constitue un problème de grande ampleur, qui ne saurait faire l'objet d'une analyse approfondie dans cet article.

concepts logiques, qui constituent la ressource propre du discours philosophique, semblent pouvoir faire l'objet d'une *systematisation achevee*, systematisation dont la *Science de la logique* constituerait le resultat definitif. La pretention de circonscrire le systeme total et definitif des concepts logiques (ce que Brandom nomme les « meta-concepts<sup>47</sup> » pour les distinguer de ce qu'il nomme les « concepts empiriques ») supposerait ainsi une forme d'*etanchéité sémantique et épistémologique* entre l'histoire des « sciences positives » et l'histoire de la philosophie : tandis que la première serait vouée à l'*inachèvement* et à la réforme incessante de ses cadres théoriques (magnétisme, galvanisme...) en vue de « contraindre ce Protée<sup>48</sup> » qu'est la nature à se plier à ses hypothèses et à ses lois, donc à la réforme incessante de ses concepts empiriques (force, polarité...), la seconde serait vouée à l'*achèvement* de la totalisation logique de ses propres catégories, nonobstant le fait que celles-ci constituent la « relève » conceptuelle des représentations (donc des concepts empiriques) tirées des procédures épistémiques des « sciences positives », qui en sont la « présupposition » et la « condition<sup>49</sup> ».

Il est permis de se demander, ce qui, *du point de vue hégélien* (donc dans une perspective internaliste à laquelle on se tient ici), permet de justifier une telle différence d'appréciation métathéorique entre ces deux niveaux de la connaissance. Deux options s'offrent à Hegel :

a) soit la connaissance empirique, de même que la connaissance philosophique, a atteint son terme (du moins son terme *conceptuel*), ce qui suppose qu'aucune découverte empirique ultérieure ne vienne remettre en cause le schème conceptuel qui sous-tend son armature théorique (on sait ce qu'il en est advenu...), donc la base représentationnelle qui constitue le matériau privilégié d'élaboration de la conceptualité philosophique ;

b) soit la connaissance empirique est susceptible de « révolutions scientifiques » (donc de « changements de paradigmes ») ultérieures, et dans ce cas il convient de concevoir la connaissance philosophique (et la systematisation de ses catégories logiques) comme étant elle-même susceptible de transformations conceptuelles

<sup>47</sup> Robert BRANDOM, « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel. Comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », trad. O. Tinland, *Philosophie*, 2008/4, n° 99, p. 66.

<sup>48</sup> *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II, *Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, Add. § 376, p. 722.

<sup>49</sup> Voir *ibid.*, § 246R, p. 186 : « Non seulement la philosophie doit nécessairement être en accord avec l'expérience de la nature, mais la *naissance* et *formation* de la science philosophique a la physique empirique pour présupposition et condition ».

profondes à l'avenir (ce que semble clairement interdire, en dépit de l'incorporation incessante des nouveaux développements de la connaissance empirique dans le système de la maturité, la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie)<sup>50</sup> : cela reviendrait à assumer ce que Brandom nomme une « thèse d'inexhaustibilité *logique* de méta-niveau<sup>51</sup> ».

Un tel problème, on le pressent, ne conditionne pas seulement le statut de la conceptualité philosophique (entendue comme système dialectique des catégories qui forment « l'idée absolue ») : par ricochet, il est susceptible de remettre en cause la manière même dont Hegel définit les coordonnées spéculatives du holisme. En effet, pour peu que le système des concepts logiques fasse droit à la possibilité (voire à la nécessité) d'une réforme incessante de son matériau méta-conceptuel à la faveur des

<sup>50</sup> On sait que c'est une telle interprétation qu'avait suggérée Christian WEISSE dans ses échanges avec son professeur. Voir la lettre de Weisse à Hegel du 11 juillet 1829, *Correspondance*, t. III, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, p. 224 : « Quant à la question de l'unité dans laquelle tout en définitive se résorbe (comme chez vous tout se résorbe dans la connaissance dialectique), je n'ai pu y répondre autrement que par le concept d'une divinité qui, étant l'unité consciente d'elle-même de l'idée absolue, est en même temps un progrès sans fin de l'approfondissement, de l'enrichissement et du perfectionnement d'elle-même. Car cette exigence d'un accroissement par la négativité dialectique revient toujours sans cesse. Il m'a semblé qu'elle ne pouvait absolument pas être écartée par la supposition d'un cycle fermé, dans lequel ce qui est le plus élevé revient à son commencement, *sans* s'accroître de ce fait, et par conséquent (comme selon vous l'idée dans la nature) se détache de soi-même. (...) Vous-même, maître vénéré, m'avez dit un jour que vous étiez entièrement convaincu de la nécessité de nouveaux progrès et de nouvelles formes de l'esprit universel, même par-delà la forme de la science achevée par vous, sans d'ailleurs pouvoir me donner un compte plus précis de ces nouvelles formes. Je considère cette conviction (...) comme étant la forme sous laquelle cette vérité philosophique de la nécessité d'un progrès dialectique illimité, de l'accroissement et de l'approfondissement de tout ce qui existe, se manifeste avec une conscience saine, qui prend immédiatement connaissance du réel. Chez vous, celle-ci se trouve en contradiction frappante avec vos enseignements systématiques, lesquels non seulement n'encouragent pas un tel progrès de l'esprit universel, mais même l'excluent formellement. Si la science de la pensée pure est véritablement la plus haute de toutes les formes concevables de l'activité de l'esprit, alors la création réalisée par elle est le but final de toute évolution, non seulement de l'esprit humain, mais aussi de l'esprit divin ; et il ne reste à cet esprit qu'une alternative : ou bien se détacher de lui-même (comme cela s'est déjà produit d'après vous dans la création de la nature), ou bien répéter sans cesse la même chose dans un cycle éternel — conception qui, comme j'en suis fermement convaincu, vous répugne autant qu'à moi-même. (...) — Mais pour en revenir à cette exigence d'un progrès indéfini de l'esprit du monde en général et de l'esprit historique de l'homme en particulier, je n'ai pas la prétention de vouloir désigner immédiatement par mes efforts scientifiques un progrès véritable, par-delà votre système. On pourrait dire qu'un tel progrès ne pourrait plus se produire au sein de la science, mais seulement au sein d'autres domaines de l'activité de l'esprit, du fait que la forme logique absolue que vous avez trouvée pour la première est l'accomplissement de la seconde et l'œuvre la plus élevée de toute activité scientifique. Ce que je m'efforce de faire, c'est seulement ceci : en exprimant sans réserve ma subordination par rapport à votre éminent mérite, interpréter votre système de telle sorte qu'il n'exclue pas la possibilité de tels progrès. »

<sup>51</sup> Robert BRANDOM, « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel. Comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », art. cit., p. 94. Voir également p. 93 : Hegel « a tort de penser que nous puissions jamais achever la tâche consistant à produire les outils expressifs pour rendre explicite ce qui est implicite dans le processus de détermination du contenu conceptuel empirique. »

transformations de ce que Brandom nomme les « concepts de premier niveau<sup>52</sup> » – les « concepts empiriques » ou représentations qui composent le discours et le savoir non-philosophiques – c'est la « circularité serpentine » du système hégélien dans son ensemble qui risque de devenir problématique, et avec elle l'idée même d'un *développement* du concept, entendue comme totalisation syllogistique des moments de l'idée absolue, comme « cercle de cercles », qui menace de perdre sa cohérence. Est-il encore possible de faire un usage *constitutif* et *généralisé* de l'idée de totalité telle que l'entend Hegel, dans un cadre théorique voué à l'*évolution* (et non au développement)<sup>53</sup> perpétuelle de ses catégories afin d'effectuer l'incorporation théorique incessante du monde empirique ? L'idée de holisme, fût-ce sous la forme processuelle que nous avons thématifiée, ne doit-elle pas alors régresser de son statut spéculatif suprême vers un usage *régulateur* et *critique*, conscient de la précarité de son propre socle conceptuel, donc de la *faillibilité* de son emploi au niveau *realphilosophisch* de la connaissance du monde naturel et spirituel ?

De ce point de vue, l'enjeu serait alors d'exploiter l'incontestable richesse du traitement hégélien du motif holiste – à mille lieux du « formalisme monochrome » qu'on lui impute trop souvent – au sein d'une conception « auto-correctrice » (Sellars) de la connaissance<sup>54</sup>. Ainsi redéfini sur des bases méthodologiques plus conformes à la contrainte qu'exercent les transformations de la connaissance empirique sur le savoir philosophique, le holisme hégélien semblerait moins vulnérable aux accusations de clôture dogmatique du « cercle » de la conceptualité philosophique. Une telle manière de considérer ce holisme supposerait d'interpréter « l'idée absolue », qui est le résultat du processus de détermination holistique des concepts, non pas comme une grille

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>53</sup> NIETZSCHE amalgame délibérément les deux termes quand il fait l'éloge (assez inattendu) de Hegel en champion de l'évolutionnisme logique qui préfigure Darwin : « Considérons l'étonnant coup de patte par lequel *Hegel* coupa court à toutes les habitudes et mauvaises habitudes logiques lorsqu'il osa enseigner que les essentialités conceptuelles se développent *les unes à partir des autres* : principe par lequel les esprits se trouvèrent en Europe préformés au dernier grand mouvement scientifique, au darwinisme – car sans Hegel, pas de Darwin » (*Le gai savoir*, § 357, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007<sup>2</sup>, p. 310). Le développement <*Entwicklung*> désigne chez Hegel une transformation logiquement nécessaire, dont on peut en droit déterminer par avance le terme, là où l'évolution <*Evolution*> renvoie, en particulier dans le cadre biologique, à une transformation contingente auquel on ne saurait *a priori* assigner un point d'achèvement.

<sup>54</sup> Telle est l'option que recommande BRANDOM au terme de sa lecture critique (art. cit.), corrélativement au changement de méthode pour expliciter les « méta-concepts » logiques, lesquels doivent relever d'un « méta-vocabulaire pragmatique » qui résulte de la décantation théorique des pratiques langagières ordinaires.

conceptuelle figée, immunisée par avance contre tout bouleversement ultérieur de la culture et du savoir, mais comme un « processus<sup>55</sup> » d'investigation du sens des catégories les plus universelles de notre discours, donc comme une « méthode<sup>56</sup> » d'explicitation des relations dialectiques qui président à la détermination du sens de ces concepts. La question serait alors de savoir si un tel holisme processuel et méthodologique, replacé dans l'immanence évolutive des pratiques sémantiques et épistémiques ordinaires, serait encore à la mesure des grands engagements spéculatifs de la pensée hégélienne.

<sup>55</sup> *Enc. 1830 – SL*, § 215, p. 449.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 243, p. 462 et Add. § 237, p. 623.