

# De l'utilité et des inconvénients de la téléologie pour l'histoire

Myriam Bienenstock

Le sous-titre fameux donné par Nietzsche à sa deuxième *Considération inactuelle* (1874), « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » (*Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben*<sup>1</sup>), a été modifié dans le titre de cette contribution de façon à faire ressortir la question dont il s'agira ici : celle de l'utilité et des inconvénients des explications téléologiques dans les sciences historiques. Cet article traitera aussi plus spécialement de la philosophie contre laquelle Nietzsche avait dirigé l'essentiel de ses attaques dans sa deuxième *Considération inactuelle* : la philosophie de l'histoire de Hegel, qui fut souvent considérée comme emblématique de la discipline tout entière.

Il est devenu courant aujourd'hui d'interpréter cette philosophie comme un développement, voire un avatar, de ce qui fut dénommé tout au long du XX<sup>e</sup> siècle une « philosophie du sujet », ou encore une « philosophie de la conscience », et opposé, à ce titre, à d'autres formes de « philosophie première » : la philosophie du langage, par exemple<sup>2</sup>. Dans un ouvrage relativement récent, intitulé *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*<sup>3</sup>, Vincent Descombes, reprenant lui aussi cette nomenclature, choisit ainsi de se réclamer de Wittgenstein afin de montrer que « la “philosophie du sujet” ou la “métaphysique de la subjectivité” » – et c'est aussi la philosophie de

1. *Unzeitgemässe Betrachtungen II*, 1<sup>re</sup> éd. 1874, maintenant dans Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, éd. par G. Colli et M. Montinari, Berlin/New York, De Gruyter, 1967-1977, ici vol. I, p. 243-334. Cf., pour une traduction française, Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 91-208 et les extraits publiés dans G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'histoire* (abr. Hegel, PhilHist), Paris, Pochothèque, 2009, p. 607-610.

2. La distinction entre différents « paradigmes » de philosophie première, parmi lesquels se trouverait la « philosophie du sujet » ou de la « conscience » ainsi que, opposée à elle, une « philosophie du langage », est souvent associée dans la discussion contemporaine à Jürgen Habermas, cf. par ex. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 2011.

3. Paris, Gallimard, 2004.

Hegel qu'il vise – « présente tous les signes d'une pensée souffrant d'un embrouillement conceptuel » : embrouillement qu'il faudrait débrouiller, grâce à une analyse d'ordre syntaxique, et linguistique. Cette analyse le conduit à dire qu'une façon « intelligible » et même « nécessaire » d'employer le mot « sujet » est de dire de lui qu'il est

complément d'agent. Un tel sujet doit avoir les traits requis pour jouer le rôle d'un agent : il faut qu'il soit, non seulement identifiable comme un individu, mais présent dans le monde à la façon d'une puissance causale. Ce sujet a donc tous les traits d'une substance ou, pour employer le terme technique traditionnel, d'un *suppôt*. Autrement dit, le sujet qui nous est nécessaire se découvrira être beaucoup plus aristotélicien que cartésien<sup>4</sup>.

Le « sujet » comme « *suppôt* » : « *suppôt* » au sens aujourd'hui désuet de « support », « support grammatical » ; et non pas au sens aujourd'hui mieux connu de « *suppôt de Satan* », ou « serviteur » du diable<sup>5</sup>. Je me propose de montrer ici que cette distinction pourrait être très utile lorsqu'il s'agit de comprendre les malentendus et fausses interprétations de la philosophie hégélienne pour ce qui concerne la philosophie de l'histoire, ainsi que la partie de son système qui comprend sa philosophie de l'histoire : sa Philosophie de l'esprit objectif<sup>6</sup>. Lorsque, suivant la pratique encore commune aujourd'hui, on fait de

4. Cf. Descombes, *Le complément de sujet*, p. 15.

5. Le *Dictionnaire historique de la langue française Robert* nous dit en effet qu'il faut distinguer entre le *suppost* ou *suposta* qui vient de *suppositus*, participe passé de *supponere*, et qui veut dire « placer dessous » ou « subordonner », « mettre à la place faussement » ou « supposer » – c'est ce sens qui a donné « *suppôt de Satan* » – du *suppost* au sens de « support », qui fut utilisé jusqu'à l'époque classique pour désigner ce qui sert de base à quelque chose, c'est-à-dire la substance avec ses accidents : ce sens plus ancien de « *suppôt* » est apparenté à *portare* et non à *ponere* ou *supponere*. Il faut donc distinguer le « *suppôt* », pris comme base, du « *suppôt* », compris comme subalterne, « faussement mis à la place de... » Cf. *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. d'Alain Rey, Paris, 2000, ici p. 2201.

6. Cf. Hegel, *Theorie-Werkausgabe* (abr. TWA), 20 vol., éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1969-1971 ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), 3 vol., ici vol. 10 : *Philosophie des Geistes*, et en trad. fr. par B. Bourgeois, Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 3 vol., 1970-2004 (abr. Hegel, Enc.), ici vol. III, p. 281-321. Cf. aussi les pages éloquentes sur l'histoire mondiale publiées dans G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (abr. Hegel, Intr.Phil.Hist), éd. M. Bienenstock et N. Waszek, Paris, Livre de Poche, 2011, p. 138-161.

cette philosophie une « philosophie du sujet » – quelle que soit d'ailleurs la façon dont on se plaît à définir celui-ci : comme un « peuple » ou une « classe », voire comme « humanité » ou encore comme « être générique » (*Gattungswesen*), à la manière du jeune Marx<sup>7</sup> – on en vient bien vite à faire de ce « sujet » un « suppôt » de Satan, un subalterne faussement mis à la place d'un autre : de la Raison, par exemple. Mais Hegel, dans sa philosophie, avait fait du « sujet » un « suppôt » au sens plus ancien de l'ancien français réhabilité par Vincent Descombes dans son ouvrage sur *Le complément de sujet* : celui de « support » grammatical ; un « support » grammatical dont il voulut clarifier la nature, par des analyses qui furent – souvent – d'ordre syntaxique et linguistique, mais aussi et surtout d'ordre causal. Le « sujet » hégélien avait d'abord les traits d'une « substance » au sens aristotélicien du terme, et il était « présent dans le monde à la façon d'une puissance causale », comme l'écrit justement Vincent Descombes lorsque, dans son livre déjà cité ci-dessus, il entreprend de donner un sens intelligible au terme. Descombes ne se réfère pratiquement pas à Hegel, certes. Mais il eût pu le faire en toute légitimité, peut-être même avec profit, car nous verrons que Hegel lui-même avait en effet déjà longuement expliqué, comme Vincent Descombes le fait aujourd'hui,

qu'il est impossible de réunir en un seul concept tous les emplois des mots « sujet », « subjectif », « pour soi », « ipséité », « moi », « soi », etc., que les philosophes utilisent pour traiter de la conscience de soi<sup>8</sup>.

La thèse que je défendrai ici est donc que dans le système hégélien les arguments téléologiques sont bien déjà, comme chez Wittgenstein, des arguments qui traitent de la grammaire et avec elle de la logique de notre langue. Mais comme cette thèse est largement « intempesitive » ou « inactuelle », il me faut d'abord montrer que contrairement à ce que l'on ne présuppose que trop souvent Hegel ne proposa pas une autre façon, une façon non causale, non mécanique, de comprendre notre action, l'action humaine. Dans la première partie de cet article, je reviendrai donc sur la façon dont Hegel lui-même avait cru pouvoir rendre compte de l'action humaine. Je présenterai ensuite, dans une seconde partie, l'usage fait par Hegel des explications d'ordre

7. Cf. ici Marx-Engels, *Kritische Gesamtausgabe* (abr. MEGA), vol. I/3, par ex. p. 87 sq., et dans la trad. fr. d'Émile Bottigelli, *Manuscrits de 1844*, Paris, éd. sociales, 1962, p. 61 sqq.

8. Cf. V. Descombes, *Le complément de sujet*, p. 15.

causal ou « mécanique » dans sa philosophie pratique et plus spécialement sa philosophie de l'histoire ; mon but étant d'établir dans la troisième et dernière partie de cette contribution que son recours à la téléologie dans sa philosophie de l'histoire n'eut pas pour fonction d'*expliquer* les actions des hommes, mais plutôt de *compléter* l'explication causale de telles actions, en en présentant le cours entier dans une reconstitution *a posteriori* qui se voulut complète ou totale, et en ce sens « concrète ».

## I. PROJETS, INTENTIONS ET FINS DES ACTIONS HUMAINES

En marge du § 8 de l'Introduction aux *Principes de la philosophie du droit*, qui porte sur la « *particularisation* », c'est-à-dire la « différence des formes de la volonté », en tout premier lieu dans « l'opposition *formelle* d'un *subjectif* et d'un *objectif* », Hegel note que

Toutes les déterminations de la volonté peuvent être nommées des *fins* (*Zwecke*), des déterminations qui doivent avoir validité – mais il n'y a pas d'intérêt à les considérer ainsi, parce que le *contenu de la fin*, en tant qu'il n'est pas encore accompli, et la fin [objective] sont un seul et même contenu.

Ce qui doit ici être exécuté est *le concept de la liberté* – c'est lui la *fin*...<sup>9</sup>

Hegel affirme ici non pas seulement que seul un « concept », le concept de la liberté, peut être dit « fin », ou *Zweck*, mais aussi que cela « n'a pas d'intérêt » d'utiliser la notion de *Zweck*, ou « fin », de

9. *Alle Willensbestimmungen können Zwecke genannt werden, Bestimmungen, die gelten sollen, - aber es hat kein Interesse, sie so zu betrachten, weil Inhalt des Zwecks als eines solchen, der noch nicht vollführt ist, - und objektiver Zweck ein und derselbe Inhalt ist. / Was hier ausgeführt werden soll, ist der Begriff der Freiheit - er der Zweck: Hegel, TWA 7, p. 58 : trad. Kervégan, Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 3<sup>e</sup> éd. révisée et complétée en 2013 (Paris, PUF ; sigle Hegel, PhD), ici p. 563 sq. Dans sa traduction de Hegel en français déjà citée ci-dessus, Bernard Bourgeois a traduit le terme de *Zweck* tantôt par « fin », tantôt par « but », et souvent il a préféré le terme de « but » – sans doute pour se préserver la possibilité de traduire *Endzweck* par « but final », et le substantif *Zweckmäßigkeit* par « finalité ». Pierre-Jean Labarrière est plus systématique, ce qui peut avoir toutes sortes de conséquences, parfois bonnes, parfois moins bonnes, mais dans le cas présent son option, également retenue par Kervégan, qui consiste à toujours traduire *Zweck* par « fin », est la seule qui permet de faire ressortir l'incongruité du vocabulaire hégélien, et aussi des thèses de Hegel en philosophie pratique.*

façon plus laxiste, pour désigner toute « détermination » de notre volonté, car cela voudrait dire qu'on distingue alors entre ce qui n'est pas encore accompli – un projet, par exemple, que nous avons l'intention de réaliser – et le projet déjà réalisé, ou qui a déjà été accompli. Mais il s'agit là du même contenu, et c'est ce contenu qui compte. Si l'on pense à ce qui constitue le thème essentiel de ce que l'on dénomme « philosophie pratique », la thèse – ne pas distinguer ce qui a déjà été accompli de ce qui doit encore l'être – paraît véritablement incongrue ! Tout au début de la même note marginale au § 8, Hegel poussait encore plus loin puisqu'il allait jusqu'à écarter la notion de « fin » elle-même : « Volonté en général. Forme de fin – superflue pour la suite de ce traité » (*Wille überhaupt. Form von Zweck – für die weitere Abhandlung überflüssig*), notait-il en style télégraphique. Ce qui comptait selon lui dans son traité, c'était le contenu, ce furent les déterminations de la volonté – peu importe qu'elles aient été « subjectives », ou « objectives ».

C'est le contenu qui compte en philosophie, tout particulièrement pour ce qui concerne cette partie de la philosophie dont Hegel traite là, à savoir la philosophie du droit. Mais il ne faudrait tout de même pas aller jusqu'à conclure que pour lui la distinction entre le contenu de nos actes de volonté qui existe à l'état de projet, et le contenu une fois accompli, n'a pas de signification du tout. Hegel en traite dans la seconde partie de la *Philosophie du droit*, celle qui porte sur la « moralité ». Il écrit ainsi que les actes dirigés par un « propos » ou *Vorsatz*<sup>10</sup> sont des actes « finis » ; puis il explique que leur « finité » consiste en ce que la volonté « a pour son agir un objet extérieur *présupposé* avec diverses circonstances<sup>11</sup> ». Pour formuler cela en d'autres termes encore, on dira que pour Hegel un « propos » est une « re-présentation », ou *Vor-stellung* : étymologiquement, ce qui est « présenté » ou « posé » devant moi. Hegel utilise d'ailleurs explicitement le terme dans l'un des § suivants, le § 117, lorsqu'il écrit que « la volonté agissant elle-même a en sa fin, dirigée vers l'être-là qui se trouve déjà là, la *représentation des circonstances* de cette fin » (*die Vorstellung der Umstände desselben [dieses*

10. Cf. ici les §§ 115-118 des *Principes de la Philosophie du droit* (Hegel, PhD, p. 266-271). Dans sa traduction de ce texte en français, J.-F. Kervégan a judicieusement traduit par « propos » ce que Hegel avait dénommé *Vorsatz* en allemand : le terme renvoie à ce que je place devant moi, donc en effet ce que je me propose de faire, et en ce sens c'est à la notion de *Vorsatz* que correspondrait le mieux le terme français de « but », tel que nous l'utilisons couramment.

11. *Dass er für sein Handeln einen vorausgesetzten äußerlichen Gegenstand mit mannigfaltigen Umständen hat*: § 115, in Hegel, TWA, 7, p. 215 ; PhD, p. 267 sq.

*Zwecks*]) : lorsque je me « pro-pose » d'agir, ce qui est dans mon esprit est la « présentation devant moi » (*Vor-stellung*) de la situation dans laquelle je me trouve, ou plutôt de certaines des circonstances qui caractérisent cette situation ; et Hegel met fortement l'accent sur le fait que cette représentation est liée arbitrairement, non pas essentiellement, à ma volonté : elle semble m'être donnée de l'extérieur, être en quelque sorte présupposée, au sens où la situation elle-même dans laquelle je me trouve est présupposée. Ainsi, pour prendre un exemple, si je veux analyser ce que je fais lorsque je me pro-pose d'acheter une voiture neuve, je dois reconnaître que tant la voiture elle-même que sa représentation me sont données comme des objets, que ni la voiture ni la représentation que je m'en fais ne dérivent nécessairement de ma volonté. Selon Hegel, les pro-jets que fait quelqu'un, les « buts » (au sens commun du terme) qu'il se propose de réaliser, et même d'ailleurs – nous en venons ici au second aspect de l'action dégagé par Hegel – les « intentions » qu'il peut avoir, sont toujours *donnés* de cette manière dans des actes volontaires de ce genre ; et ces actes sont nombreux puisqu'ils comprennent tous ceux par lesquels nous cherchons une satisfaction subjective, tous ceux par lesquels nous cherchons à atteindre le bonheur. Dans tous ces cas le contenu, loin d'être choisi par les hommes, s'impose plutôt à eux de l'extérieur<sup>12</sup>.

Traitant ensuite de l'action dite « intentionnelle », Hegel joue sur l'origine étymologique du terme allemand *Absicht*, qui vient de *ab-sehen* – c'est-à-dire omettre de regarder, donc abstraire : abstraire d'un état de choses concret, prendre à part seulement l'un des aspects d'un tout : « *Intention* contient étymologiquement l'*abstraction*, [soit] d'une part la forme de l'*universalité*, d'autre part le prélèvement d'un aspect *particulier* de la chose concrète<sup>13</sup>. » Un acte intentionnel est un acte par lequel celui qui agit essaie de réaliser des buts ou projets « abstraits » : il abstrait du contenu naturel de sa volonté, c'est-à-dire de « besoins, inclinations, passions, opinions, fantaisies etc. », un projet considéré

12. Cf. le § 123 des *Principes de la philosophie du droit*, in Hegel, PhD, p. 274 sq. et surtout l'Addition à ce paragraphe in Hegel, PhD, p. 648 : « Dans la mesure où les déterminations de la félicité (*Glückseligkeit*) sont trouvées là (*vorgefunden*), elles ne sont pas de vraies déterminations de la liberté, laquelle n'est *pour soi-même* véritable que dans sa fin autonome (*Selbstzweck*), le Bien. C'est ici que nous pouvons poser la question : l'homme a-t-il un droit de se fixer de telles fins non libres, qui reposent seulement sur le fait que le sujet est un être-vivant ? Mais le fait que l'être humain est un être-vivant n'est pas contingent [...] Il n'y a rien de dégradant au fait que quelqu'un vive... ». Cf. aussi Hegel, PhD, § 11, p. 160.

13. Hegel, PhD, § 119, Remarque, p. 271 sq.

comme plus général, ou universel : le « bien-être » (*das Wohl*), ou la « félicité<sup>14</sup> ».

Notons au passage que la considération de l'action comme une action que nous nous « proposons » de faire, que nous projetons de faire, ou comme une action intentionnelle, doit selon Hegel toute son importance à la question de savoir de quoi nous pouvons être tenus pour responsables juridiquement : nous pouvons en effet être tenus responsables de nos projets ou « propos » (*Vorsätze*), de tout ce que nous nous « proposons » de faire : et nous devons, de plus, être considérés comme moralement responsables de nos actes intentionnels :

Dans le fait que je ne reconnais que ce qui était ma représentation réside le passage à l'intention. En effet, on ne peut m'imputer que ce que je savais des circonstances. Mais, même si je produis seulement quelque chose de singulier et d'immédiat, il y a des conséquences nécessaires qui se rattachent à toute action et qui sont dans cette mesure l'universel que [ce singulier] a au-dedans de soi. Certes, je ne peux pas prévoir les conséquences qui pourraient être enrayées, mais il me faut connaître la nature universelle de l'acte singulier. Ici, l'affaire [qui est en cause], ce n'est pas l'aspect-singulier, mais c'est le tout, lequel n'a pas trait à ce que l'action particulière a de déterminé, mais à la nature universelle de celle-ci. Le passage du propos à l'intention est alors le suivant [:] je dois avoir un savoir non pas simplement de mon action singulière, mais de l'universel qui est en connexion avec elle. Entrant ainsi en scène, l'universel est ce qui est voulu par moi, mon *intention*<sup>15</sup>.

Même si Hegel considère ces distinctions entre « propos » et « intention » comme importantes pour tout ce qui touche à la question de la responsabilité, juridique et aussi morale, ce n'est néanmoins pas par leur moyen qu'il entend lui-même définir l'action et son « essence », ou même son « essence subjective ». Dans la remarque au § 119 de la *Philosophie du droit*, Hegel note par exemple que « L'effort de justification par l'intention est l'isolement d'un aspect singulier en général, dont on affirme qu'il est l'essence subjective de l'action... » – « dont on affirme qu'il est... » : ce n'est pas Hegel qui dit cela, ce sont des autres. L'intentionnel, ou le propos, le

14. *Die Glückseligkeit* : Hegel, PhD, § 123, p. 274 sq. ; Hegel renvoie ici à la *Philosophie de l'esprit de l'Encyclopédie*, version Heidelberg 1817, §§ 396-397, qui correspond dans la version de 1830 aux §§ 479-480 : Hegel, Enc. III, p. 276 sq.

15. Cf. Hegel, PhD, § 118, Add., ici p. 646.

projet, cette représentation que je pose comme « but » de mon action, ne sont pas ce qui fait « l'essence subjective de l'action » ou, plus généralement, le « subjectif ». Dans la philosophie de Hegel, le « subjectif », ce n'est pas le but que je me pose, ou que je me représente. Bien avant beaucoup de philosophes analytiques contemporains, Hegel lui-même avait déjà souvent relevé, pour la critiquer, la multiplicité de sens dans lesquels les notions de « sujet » ou de « subjectivité », et de « subjectif », sont utilisées<sup>16</sup>. Il explique aussi très clairement dès l'Introduction à sa *Philosophie du droit* (§ 8) que l'opposition d'un « subjectif » et d'un « objectif », comme « existence immédiate extérieure », est « formelle » ; que cette opposition est celle d'une « volonté formelle, en tant que conscience de soi qui trouve déjà là un monde extérieur » ; mais que « dans l'esprit », donc dans sa philosophie de l'esprit en général, et plus spécifiquement dans sa philosophie du droit qui en fait partie,

le contexte (rapport) de la conscience constitue seulement *l'aspect (le côté) de l'apparition (phénoménale) de la volonté, côté qui, ici, n'entre plus pour lui-même en ligne de compte (Im Geiste, wie er an und für sich ist, [...] macht das Verhältnis des Bewusstseins nur die Seite der Erscheinung des Willens aus, welche hier nicht mehr für sich in Betrachtung kommt.)*<sup>17</sup>

– puis il renvoie à un paragraphe important de sa *Philosophie de l'esprit* : le § 363, ou 440 en 1830, dans lequel il explique que l'esprit, à la différence de la conscience, « ne prend son commencement que dans son être propre, et ne se rapporte qu'à ses propres déterminations ».

Il n'est pas possible de dégager ici toute l'importance de cette thèse hégélienne, car cela conduirait bien au-delà du cadre de cet article : il

16. On regardera par exemple le § 41 de l'*Encyclopédie* de 1827-1830 – du « Concept préliminaire » (*Vorbegriff*), donc – dans lequel Hegel déplore le fait que tout, dans la philosophie critique (kantienne), soit considéré selon « l'opposition de la *subjectivité* et de l'*objectivité* en général » : cf. Hegel, Enc. I, p. 302. Cf. aussi la double Addition au § 41, in Hegel, Enc. I, p. 496-499. On regardera également, dans l'Introduction de la *Philosophie du droit*, le § 26, sa remarque, la note marginale, et l'Addition : in Hegel, PhD, p. 172 sq. et 608 sq. ; ainsi que la note marginale du § 8, déjà citée, dans laquelle Hegel dit qu'il n'y a pas d'intérêt à considérer les déterminations de la volonté comme des « fins », parce que cela induit à distinguer entre le contenu de la fin en tant qu'il n'est pas encore accompli, et la fin [objective] elle-même, alors que c'est en fin de compte le contenu qui compte, réalisé ou non (Hegel, PhD, p. 564).

17. Hegel, PhD, p. 158.



nous faudrait expliquer ce que cela signifie pour Hegel de faire de sa philosophie pratique – et d’ailleurs également de sa philosophie théorique – une *philosophie de l’esprit*, non pas une *philosophie de la conscience*<sup>18</sup>. Nous nous permettrons néanmoins de rappeler d’abord ce que la thèse *ne signifie pas* : si nous avons raison de dire que la philosophie hégélienne de l’esprit ne doit pas être considérée comme une philosophie du « sujet » ou de la « conscience », alors il faut aussi reconnaître que dans son système, rapporter la volonté à l’esprit plutôt qu’à la conscience *ne veut pas dire* qu’il faudrait la rapporter à un « esprit » qui serait dit « sujet », ou « conscience », l’un et l’autre étant alors compris comme collectifs plutôt qu’individuels ; et peu importe ici qu’un tel « sujet » collectif soit rapporté à un « peuple » ou, pour reprendre le terme fréquemment utilisé aujourd’hui, une « communauté » (quelle que soit d’ailleurs la façon dont l’identité de cette « communauté » est caractérisée : culturelle, ethnique, religieuse, ou autre) ; ou qu’il soit défini comme une partie de peuple, dont on pense qu’elle serait plus représentative, ou plus expressive, que les autres, de ce que serait le véritable « sujet ». – Il y a ici des alliances peu saines à dénoncer entre des Hégéliens « de gauche » et d’autres qui le sont beaucoup moins<sup>19</sup> : des alliances contre lesquelles il serait possible d’appeler à la rescousse non pas le jeune Marx et son usage du terme de *Gattungswesen* ou « être générique<sup>20</sup> », mais le Marx adulte, celui du *Capital*, et des *Grundrisse* ; celui qui, préparant le *Capital*, s’était remis à utiliser la *Science de la Logique* de Hegel, et plus précisément la « Doctrine du concept » : Marx avait été jusqu’à reprendre les articulations de cette partie, pour structurer son chapitre sur le capital. C’était du « concept » de capital – « concept » pris au sens hégélien du terme – qu’il avait fait un « sujet<sup>21</sup> »...

18. Cf. ici mon ouvrage *Politique du jeune Hegel (1801-1806)*, Paris, PUF, Collection « Questions », 1992 ; cf. aussi l’article « Qu’est-ce qu’être idéaliste en politique ? La réponse de Hegel », *Revue de synthèse*, 4<sup>e</sup> série, n° 1, 1995, p. 5 à 25 ; « Qu’est-ce que l’esprit objectif selon Hegel ? » in *Hegel : droit, histoire, société, Revue germanique internationale*, n° 15, 2001, p. 103-126. Repris dans Olivier Tinland (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 223-267.

19. Cf. ici mon article « Du métaphysique au transcendantal – et retour », in J.F. Kervégan et B. Mabilbe (éd.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?* Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 211-223.

20. Cf. ci-dessus note 7.

21. Cf. ainsi mon article, « Hegels Lehre vom ‘Begriff’ in Marx’ Grundrissen », *Jahrbuch für Hegelforschung*, 1/1995, p. 111-120 ; ainsi que « Hegel’s Conception of Teleology », *Science, Mind and Art*, éd. par K. Gavroglu et al., Dordrecht, Kluwer, 1995, p. 55 à 70.

Il avait bien compris ce que cela signifiait pour Hegel de faire de sa philosophie pratique – de sa philosophie politique et avec elle de sa philosophie de l'histoire – une philosophie de l'esprit plutôt qu'une philosophie de la conscience.

## II. LA « RUSE DE LA RAISON » : UNE ANALYSE CAUSALE DES ACTIONS HUMAINES DANS LE COURS DE L'HISTOIRE

Cela signifiait d'abord que dans cette philosophie pratique, donc également dans la philosophie du droit et la philosophie de l'histoire, il faut aussi faire droit à la théorie, à une dimension théorique ; et dans cette théorie à une analyse *causale, mécaniste*, de l'action humaine. La thèse est présentée par Hegel dans le chapitre sur la Téléologie de la *Science de la Logique*, qui a été placé tout de suite après un premier chapitre sur le mécanisme et un second sur le chimisme, et structuré en trois sections : « la fin subjective » (*Der subjektive Zweck*), « le moyen » (*Das Mittel*) et « La fin réalisée » (*Der ausgeführte Zweck*)<sup>22</sup>. Si nous voulons comprendre pourquoi et en quel sens il attribue à l'histoire une dimension téléologique, il nous faut nous tourner vers la façon dont, dans la seconde section de ce chapitre, il analyse la notion de « moyen », l'enjeu n'étant autre, alors, que celui de déterminer la signification de sa très fameuse thèse d'une « ruse de la Raison » en histoire : selon l'interprétation la plus souvent mise en avant, elle signifierait que selon Hegel la Raison se réalise dans l'histoire par le *moyen* des hommes, ou des femmes, et de leurs actes, sans toutefois qu'ils aient eux-mêmes consciemment pris cette Raison comme fin. Serions-nous alors en droit de conclure, comme on le fait si souvent, que selon Hegel ils ne sont que des marionnettes ou encore des « suppôts », au sens populaire de ce terme qui signifie « subordonné », comme dans l'expression « suppôt de Satan » ? Les acteurs humains de l'histoire seraient donc les « suppôts », les subordonnés ou acolytes d'une Raison alors identifiée à une fin supra-individuelle, collective, voire divine, et personnifiée : une Raison devenue Sujet – et souvent satanisée.

Telle n'est pas la signification de la philosophie de l'histoire hégélienne. Dans son système, Hegel rapportait l'histoire à ce qu'il dénommait « esprit objectif » : *objectif* et non pas, justement, *subjectif*. Dire que cette philosophie est *une philosophie de l'esprit objectif*, cela voulait dire que

22. Cf. Hegel, TWA 6, p. 436-461 ; trad. B. Bourgeois (modifiée), *Science de la Logique. Livre troisième : le concept*, Paris, Vrin, 2016, p. 202-224.

les phénomènes concernés par cette partie de sa philosophie doivent être étudiés comme des *objets* : ils nous apparaissent comme tels, comme des objets, et c'est comme tels qu'il faut chercher à les connaître, non pas en les rapportant directement ou immédiatement à un « sujet », ou à de pseudo-sujets. Étudier ces phénomènes comme des objets, c'est les étudier comme on étudie la nature elle-même, en les soumettant à une analyse causale, mécaniste ; en cherchant en eux des lois – des lois causales. Lorsque, dans son Introduction à la *Philosophie de l'histoire*, Hegel traite de ces phénomènes que l'on rapporte communément à la « ruse de la raison » – et l'on notera que dans ce contexte lui-même n'utilisa pratiquement pas, ou en tout cas très rarement, l'expression elle-même<sup>23</sup> – il met ainsi fortement l'accent précisément sur la nécessité causale qui relie les actes « intentionnels » des hommes, ou encore les « projets », ou « propos », des hommes, aux effets proches ou lointains de leurs actes – on pensera à l'exemple bien connu aujourd'hui de l'homme qui, par un souci de vengeance peut-être justifié, c'est-à-dire ici dû à une offense moralement injuste, met le feu à la maison d'un autre « et un large incendie [se développe], qui dévore la propriété de bien d'autres personnes encore, que celle de celui contre lequel la vengeance était dirigée – l'incendie coûte même la vie à beaucoup de gens<sup>24</sup> » : l'enchaînement qui conduit à la catastrophe est d'ordre purement causal, il n'est nullement fait allusion ici à une intention supra-individuelle, d'un esprit collectif. Selon Hegel, les actes que les individus se proposent de faire, leurs actes intentionnels, sont réalisés dans un monde soumis au « mécanisme », à une nécessité causale, et c'est cette nécessité qui rend compte des résultats non voulus de leurs actes.

Mais Hegel pense aussi que les hommes peuvent apprendre à connaître les lois causales et nécessaires, auxquelles la nature est soumise. Il pense même que les hommes sont tout à fait capables d'utiliser cette connaissance, afin de mener à bien leurs propres buts. Ils peuvent fabriquer des outils, et les utiliser comme ils le désirent. Et l'on rappellera que ce fut précisément pour rendre compte de la capacité de l'homme à se fabriquer des outils, et à faire travailler la nature pour lui, que Hegel eut recours pour la première fois à la notion d'une « ruse », ou d'une « tromperie », de la raison : dès 1803, dans un manuscrit de cours sur la philoso-

23. Il semble l'avoir utilisée dans ses toutes dernières conférences sur la Philosophie de l'histoire, pendant l'hiver 1830-1831 : cf. l'édition de K. Vieweg, G. W. F. Hegel, *Die Philosophie der Geschichte*, München, Fink, 2005, ici p. 42 – mais non pas en 1822-1823, par exemple (même si la compilation publiée par J. Hoffmeister sous le titre *Die Vernunft in der Geschichte - La raison dans l'histoire* – l'utilise : ainsi en français p. 106 sq.)

phie de l'esprit, il avait eu recours à la notion de « ruse » (*List*) ou « tromperie » (*Betrug*); et il l'avait fait précisément pour rendre compte de l'activité technique des hommes, de la façon dont ils travaillent :

un rapport d'opposition des individus singuliers à la nature et au monde objectif n'est pas possible; et ce monde doit continuer à subsister en son droit et dans l'être propre de ses lois. L'individu ne peut alors que s'imaginer une sorte d'agir en commun, par lequel la nature irait pour elle-même, sur son chemin de la nécessité, l'individu singulier la guettant, en quelque sorte, pour déterminer où elle s'accorde avec ses fins, et pour s'en tenir là à elle, la trompant en ce que, alors qu'elle semble se mouvoir pour elle-même, ce à quoi elle conduit se produit tout de même, en réalité, pour le sujet<sup>25</sup>.

Hegel reprend ces thèses dans ses conférences de 1805/06 sur la philosophie de l'esprit, pour affirmer que la capacité des hommes à fabriquer des outils peut être considérée comme une sorte de ruse, ou *List*, par laquelle ils la forcent à travailler pour leurs propres buts<sup>26</sup>. Il les développe à nouveau de façon détaillée dans sa *Science de la Logique* :

...le fait que la fin (*der Zweck*) se pose dans la relation *médiate* avec l'objet et *intercale entre* elle-même et cet objet un autre objet, peut être regardé comme la ruse de la raison [...] En son outil, l'homme possède la puissance disposant de la nature extérieure, même si, suivant ses fins (*nach seinen Zwecken*), il lui est bien plutôt soumis<sup>27</sup>.

Dans une addition au § 209 de l'*Encyclopédie*, Hegel note aussi que la raison

est aussi *rusée* que *puissante*. La ruse consiste en général dans l'activité médiatisante qui, en laissant les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres et s'user au contact les uns des autres, sans s'immiscer immédiatement dans ce processus, ne fait pourtant qu'accomplir *sa fin*...<sup>28</sup>

24. Hegel, PhilHist., p. 72 sq.

25. Cf. G. W. F. Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, éd. M. Bienenstock, Paris, PUF, 1999, ici p. 29.

26. Cf. Hegel, *La philosophie de l'esprit (1805)*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, p. 33-34.

27. Cf. Hegel, TWA 6, p. 452 sq.; *Science de la Logique. Livre troisième: le concept*, p. 216 sq. (trad. modifiée).

28. Cf. Hegel, TWA 8, p. 365; Enc. I, p. 614.

Ces passages montrent que ce serait un véritable contresens d'affirmer que la thèse de la « ruse de la raison » réduit les hommes à des marionnettes : loin d'avoir été formulée pour rendre compte des effets non intentionnels des actions humaines, la thèse avait plutôt répondu à la volonté de Hegel de montrer que, justement, ils sont tout à fait capables de réaliser leurs intentions, et d'ailleurs leurs intentions individuelles ; et qu'ils en sont capables envers et contre la nature elle-même. Hegel avait formulé cette thèse afin de rendre compte de ce que l'on pourrait même appeler l'ingéniosité des hommes, l'ingéniosité des hommes en tant qu'individus, capables d'inventer des outils.

Il est certes exact que, déjà à Iéna, il avait insisté sur le fait que les « moyens » utilisés par les hommes dans cette activité fabricatrice d'outils sont beaucoup plus significatifs que leurs buts individuels, leurs projets ou « propos ». La thèse fut reprise par la suite, ainsi dans le passage de la *Science de la Logique* que nous venons de citer, lorsque Hegel écrit que si, « En son outil, l'homme possède la puissance disposant de la nature extérieure [...] suivant ses fins (*nach seinen Zwecken*), il lui est bien plutôt soumis. » Mais on soulignera à nouveau que loin de vouloir faire des hommes des marionnettes, des « suppôts » de Satan ou de la Raison, Hegel veut plutôt, ici, mettre l'accent sur les progrès techniques que, par leur « ruse », ils réussissent à mener à bien : c'est précisément la capacité qu'ont les hommes de se mettre de côté, en quelque sorte, face à la nature – d'adopter face à elle une attitude théorique, de la connaître telle qu'elle est – qui leur permettra – parfois – de la mettre au service de leurs propres buts, et peut-être, un jour, de la maîtriser.

Lorsque, dans le chapitre sur la téléologie de la *Science de la Logique*, Hegel insère entre, d'une part, ce qu'il dénomme « concept » ou « fin subjective », et d'autre part la « fin réalisée » ou « objectivité », une section sur « le moyen », ce qu'il veut dire, c'est que c'est seulement par le moyen d'une analyse causale, parce que et dans la mesure où l'on présuppose le mécanisme, que l'on peut espérer atteindre une connaissance objective, celle que l'on dit « scientifique ».

On n'insistera pas davantage, ici, sur l'hommage que Hegel rend aux sciences modernes, tant dans sa philosophie de l'histoire que dans sa philosophie politique, pour leur usage de formes causales, mécanistes, d'explication : on rappellera cependant un paragraphe bien connu de sa *Philosophie du droit* : le § 189, sa remarque et son addition, dans lesquelles Hegel dit de l'économie politique qu'elle « fait honneur à la pensée parce qu'elle trouve les lois [qui s'appliquent] à une masse de contingences » ; voyant là « une similitude avec le système des pla-

nètes, qui toujours n'offre à l'œil que des mouvements irréguliers, mais dont les lois peuvent toutefois être connues<sup>29</sup> ». La « main invisible » qui rend compte des lois d'une économie libérale, d'une économie de marché, n'a rien en commun avec une entité collective, supra-individuelle. Si nous voulons comprendre comment il se fait que dans le désordre de l'offre et de la demande il y a tout de même de l'ordre, il nous faut chercher des causes – mais des causes efficientes, mécanistes, non pas une « fin » cachée.

Ainsi, pour reprendre l'exemple déjà donné plus haut, s'il s'agit d'expliquer le comportement de celui qui va s'acheter une nouvelle voiture, il faut faire appel à une analyse causale, mécaniste : il convient d'analyser les lois qui gouvernent des comportements similaires au mien, et de reconnaître que le fait même de désirer une nouvelle voiture et, peut-être, une voiture d'une marque particulière, n'est pas nécessairement lié à un « Moi » et à des désirs profonds de ce Moi, mais lui apparaît comme extérieur, comme une représentation donnée de l'extérieur, qui pourrait bien être liée à la publicité qui inonde le marché, pour telle ou telle marque. Le désir même que le Moi a d'acheter une nouvelle voiture doit être expliqué causalement : ce n'est pas un désir « naturel », mais un désir induit par l'opinion publique, ou par ce que Hegel avait identifié dès 1805/1806 avec beaucoup de perspicacité, comme l'influence de la « mode ». Pour universelles qu'elles soient, les intentions, c'est-à-dire les projets ou « propos » universels, sont aussi « les fins de la finité en général<sup>30</sup> » : les actes intentionnels sont des actes « finis », comme le sont les « propos », c'est-à-dire de façon générale tous ces actes que l'on se propose de faire ; et cela signifie qu'ils sont structurés par l'opposition (du « propos » ou de l'intention) à une réalité considérée comme donnée, comme extérieure<sup>31</sup>. Une action considérée sous l'aspect de son intention, ou de son propos, est – Hegel insiste beaucoup là-dessus – « la fin, [en tant que] posée dans l'extériorité » (*der in die Äusserlichkeit gesetzte*

29. Cf. Hegel, PhD, p. 681.

30. *Die Zwecke der Endlichkeit überhaupt* : Hegel, PhD, § 123, p. 274.

31. « ... la pensée qui n'amène au jour que des déterminations finies et se meut dans de telles déterminations, s'appelle "entendement" (au sens plus étroit du terme). Plus précisément, la finité des déterminations-de-pensée est à appréhender de deux manières, suivant l'une, en ce sens qu'elles sont *seulement subjectives* et comportent l'opposition permanente à ce qui est objectif, suivant l'autre, en ce sens qu'étant d'un contenu borné en général, elles persistent dans leur opposition, d'une part, les uns aux autres, d'autre part, et plus encore, à l'absolu... » (« Concept préliminaire », § 25, in Hegel, Enc. I, p. 291 sq.). Cf. aussi l'Add. au § 28 in Hegel, Enc. I, p. 484-486.

*Zweck*) : c'est une action qui est « livrée aux puissances extérieures ». Elle est « installée dans l'être-là extérieur (lequel se développe de tous côtés en une nécessité externe, suivant son contexte) » :

... à même le fini, ajoute-t-il dans la Remarque du même § 118, la nécessité interne pénètre dans l'être-là comme nécessité *externe*, comme rapport réciproque de choses (*Dinge*) singulières qui, en tant que substantives par soi, sont indifférentes les unes envers les autres et se rencontrent de manière extérieure<sup>32</sup>.

Il ne pourrait pas dire plus clairement que les actes que l'on se propose ou que l'on a l'intention de faire doivent être analysés selon des catégories causales, mécanistes, car ce qui caractérise le mécanisme dans sa philosophie, c'est précisément l'extériorité et l'indépendance réciproque des choses ou des parties de choses les unes par rapport aux autres.

### III. REDÉFINIR LE PASSÉ, PRIS COMME UN TOUT : DU RÔLE DE LA TÉLÉOLOGIE EN HISTOIRE

Sa thèse essentielle est que la téléologie, la « relation de finalité » (*Zweckbeziehung*), est « la vérité du mécanisme<sup>33</sup> ». Pour clarifier adéquatement la signification de cette thèse, il faudrait revenir au traitement de la téléologie par Kant, comme le font la plupart du temps les commentateurs lorsqu'il s'agit pour eux de clarifier la signification de la philosophie de l'histoire de Hegel. Pour lui comme pour Kant<sup>34</sup>, la notion de « fin » ou *Zweck* est liée à l'idée de totalité. Elle vise à rendre compte du tout de l'objet étudié, en ce cas de l'histoire, et peut être considérée comme nécessaire à sa connaissance, la question étant pourtant de savoir en quel sens elle l'est. Mais même si Hegel n'accorde pas au concept de *Zweck* le même statut que celui que lui avait reconnu Kant, qui soulignait qu'il s'agit d'un principe « régulateur et non pas constitutif<sup>35</sup> », il affirme bien comme ce dernier que des jugements téléologiques

32. Hegel, PhD, p. 269 sq.

33. Cf. à nouveau, TWA 6, p. 437 ; *Science de la logique. Livre troisième : le concept*, p. 203.

34. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF, 1995, p. 160-165, ici p. 164.

35. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 67, p. 371.

peuvent contribuer à la connaissance de la nature en général, et qu'ils peuvent même être considérés comme nécessaires à une telle connaissance. Sans vouloir sous-estimer l'importance de la dette de Hegel envers Kant sur cette question fondamentale, je voudrais néanmoins insister ici sur la dette de Hegel envers Aristote, et sur l'aristotélisme de sa conception du « sujet » comme « suppôt » – non pas comme suppôt du Diable, mais bien plutôt comme « suppôt » ou « support » grammatical, et/ou logique – de l'histoire, une raison étant que cette dette-ci envers Aristote a beaucoup moins été étudiée que la dette de Hegel par rapport à Kant en matière de philosophie de l'histoire, alors pourtant qu'elle est première et sans doute plus essentielle encore que celle-ci.

Ce qui la révèle, c'est d'abord la forme syllogistique très frappante que Hegel a donnée à son argument : une forme certes récurrente dans tout son système, mais spécialement marquée lorsqu'il traite de la téléologie<sup>36</sup>. Dans l'usage qu'il fait là de cette forme syllogistique, le texte le plus éclairant est sans doute celui des *Seconds Analytiques* dans lequel Aristote, affirmant que « toutes les choses que l'on recherche reviennent à une recherche du moyen terme », s'interroge non pas seulement sur les relations entre définition et démonstration, mais aussi sur la nature et le rôle explicatif d'une définition :

Comment on prouve le « ce que c'est » (τί ἐστίν), de quelle manière on opère cette réduction [de la définition à la démonstration], ce qu'est une définition et de quoi il y a définition [et aussi] s'il est possible de connaître la même chose et du même point de vue par une définition et par une démonstration, ou si cela est impossible<sup>37</sup>.

Ce dont Hegel traite dans le Livre troisième de la *Science de la Logique* consacré au « Concept » et plus spécialement dans le chapitre de ce Livre consacré à la téléologie, c'est bien aussi de cette recherche, dans un syllogisme, du « moyen terme » (*Mitte*) – c'est-à-dire du « moyen » (*Mittel*) par lequel un « concept », qui est d'abord « fin subjective » (*subjektiver Zweck*), « s'enchaîne avec l'objectivité, et, dans celle-ci, avec soi-même », pour ainsi se réaliser<sup>38</sup>. C'est aussi à la question posée par Aristote de savoir « s'il est possible de connaître la même chose et du

36. Cf. ainsi par ex. Hegel, *Enc.*, I, § 206 et 207, p. 443 *sq.*

37. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques*, 90a 36 - 90b 5, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 247.

38. Cf. ici Hegel, TWA 6, p. 448 *sq.* ; *Science de la Logique. Livre troisième : le concept*, ici p. 212 *sq.*



même point de vue par une définition et par une démonstration » qu'il semble vouloir répondre lorsque dans l'un des chapitres suivants il traite de l'idée de la connaissance et plus spécialement de celle d'une connaissance qui serait « synthétique », par la définition<sup>39</sup> : connaître par le moyen d'une cause finale, téléologiquement, semble bien avoir consisté pour lui en une façon de présenter par le moyen d'une définition un objet dont la connaissance est considérée comme ayant déjà été acquise par d'autres moyens. Hegel, qui répéta si souvent qu'il n'y a pas de raccourcis vers la connaissance, et que chacun doit reprendre le chemin long et ardu suivi par la science tout au long de l'histoire mondiale – celui de l'analyse empirique, et de la recherche de lois causales – ne considéra certainement pas l'argumentation téléologique comme une forme alternative d'arriver à la connaissance scientifique, ainsi que le pensent ceux des nombreux commentateurs qui tentent aujourd'hui de retrouver chez lui les prémisses d'une herméneutique<sup>40</sup>. Il ne considéra pas non plus la téléologie comme un moyen heuristique d'acquérir de nouvelles connaissances, mais vit plutôt en elle une façon de présenter sous une autre forme, cette fois « encyclopédique », des connaissances scientifiques déjà considérées comme acquises, par exemple par le moyen d'une définition, et redéfinition, des termes utilisés dans les sciences. Cette lecture de son système, et plus particulièrement des *Seconds Analytiques* d'Aristote, s'avérerait alors tout à fait en accord avec la façon dont le texte est lu aujourd'hui, par ceux des éminents interprètes contemporains d'Aristote qui pensent que la théorie de la démonstration ou du syllogisme scientifique exposée dans ce texte n'avait nullement eu pour but d'expliquer comment il fallait faire de la recherche dans les sciences, mais s'était plutôt proposé de présenter

39. Cf. ici Hegel, TWA 6, p. 512 ; *Science de la Logique. Livre troisième : le concept*, ici p. 268 sq.

40. Je pense surtout ici à la lecture faite de Hegel par Charles Taylor : cf. par ex., en français, son *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998 ; ainsi que l'article intitulé « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », in *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997. — Dans « Y a-t-il un esprit objectif ? » (*Les Études philosophiques*, numéro spécial consacré à la « Philosophie politique », n° 3/1999, p. 347-367), Vincent Descombes discute les thèses de Taylor. Cf. aussi, de Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996 ; ainsi que la réponse de Taylor dans le numéro des *Études philosophiques* mentionné ci-dessus (3/1999, « L'interprétation quand même. Réponse à Vincent Descombes », p. 369-373). — Cf. enfin notre propre discussion de ce débat dans « La philosophie hégélienne de l'esprit : une philosophie pratique ? », in *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte - Hegel*, éd. M. Bienenstock et M. Crampe-Casnabet, Paris, ENS Éditions, 2000, p. 223-243.

pédagogiquement, à des élèves moins avancés, des vérités scientifiques découvertes ailleurs, par d'autres moyens<sup>41</sup>.

C'est tout particulièrement dans la discipline de la philosophie de l'histoire qu'une telle pratique pourrait s'avérer pertinente – comme le montrèrent déjà certains des débats qui avaient commencé à se développer dans les années soixante du XX<sup>e</sup> siècle, surtout dans la philosophie de l'histoire de langue anglaise, pour ensuite tomber dans l'oubli, malheureusement, et qui pourtant mériteraient bien de revenir au premier plan de la scène philosophique, ne serait-ce qu'en raison du renouveau d'intérêt pour la discipline dont nous sommes témoins ces dernières décennies<sup>42</sup>. Le philosophe britannique W. H. Walsh (1913-1986), qui fut non pas seulement un spécialiste de logique et métaphysique mais aussi un grand lecteur de Hegel, avait ainsi fort justement fait remarquer que lorsque Hegel avait proclamé la « rationalité », ou « intelligibilité », du processus historique<sup>43</sup>, il n'avait bien sûr nullement entendu prétendre que l'histoire consisterait en une série d'actes délibérés. Walsh, qui se réclamait alors de thèses importantes du philosophe et historien britannique R. G. Collingwood (1889-1943), notait qu'en histoire il s'agit d'actions, et que les actions consistent de manière générale en la réalisation de « projets » (*purposes*), qui s'expriment par toute une série d'actes, accomplis par une ou plusieurs personnes et intrinsèquement liés l'un à l'autre, non pas seulement de façon extérieure, comme dans une explication causale ; la réflexion sur l'histoire s'effectuant alors souvent, pour cette raison, en termes téléologiques. Même s'il n'était pas question pour lui d'exclure de l'histoire

41. Cf. ici Jonathan Barnes, « Aristotle's theory of demonstration » in *Phronesis* 14, 1969, p. 123-152 ; ainsi que les articles rassemblés dans E. Berti (éd.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics, Proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padoue, Editrice Antenore, 1981.

42. Ces débats se développèrent après la Seconde Guerre mondiale, surtout dans les années soixante et dans un monde philosophique de langue anglaise sans grande tolérance ou intérêt pour la « spéculation » hégélienne – mais ceux des intervenants qui se tournèrent tout de même vers celle-ci méritent aujourd'hui encore d'être lus. De la littérature sur le sujet, qui est considérable, on retiendra ici deux recueils importants d'articles édités par Patrick Gardiner : *Theories of History*, Glencoe, The Free Press, 1959 ; et *The philosophy of history*, Oxford, Oxford U.P., 1974 ; ainsi que l'excellente présentation de W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson, 1951, rééd. multiples.

43. Cf. ici l'article étonnamment précoce (1942!) de Walsh intitulé « The Intelligibility of History », in *Philosophy*, Vol. 17, n° 66 (Apr., 1942), p. 128-143. Online : URL : <http://www.jstor.org/stable/3747302>.

la validité d'explications d'ordre causal, et s'il relevait que Hegel, déjà, ne les avait pas exclues, il soulignait que la pratique des historiens s'oriente plutôt vers ce qu'il dénomma dans ses travaux ultérieurs des concepts de « colligation » (*colligatory concepts*<sup>44</sup>) : l'une des pratiques les plus communes des historiens, disait-il, est de rassembler un ensemble d'événements différents en un seul concept apte à les regrouper, de façon à dire non pas tant « comment » (*how*) les événements se sont produits que, plutôt, « ce qui s'est passé » (*what happened*). Il s'agirait plutôt pour lui de rassembler un ensemble d'événements en un tout, par un processus de « colligation » qui n'aurait pas pour vocation de remplacer d'autres formes d'explication, dont l'explication causale, mais plutôt de les compléter<sup>45</sup>, et qui serait très répandu dans la discipline. Il donnait aussi de nombreux exemples, plutôt empruntés à l'histoire britannique, de cette pratique, mais on pourrait sans peine trouver des exemples utiles dans l'histoire de France.

Prenant la suite de cette magistrale exposition, le philosophe canadien William Dray (1921-2009) ajoutait alors que l'« explication », si « explication » il y a, est alors une explication par le moyen d'un « concept » : c'est une explication qui consiste à répondre à la question « quoi ? » (*What?*) plutôt qu'à la question « comment ? » ou « pourquoi ? », le problème de l'historien étant alors de découvrir « ce que c'était qui s'était passé ». Et l'historien en traite en offrant une explication de la forme « C'était telle ou telle [chose]<sup>46</sup> » ; ou encore, pour reprendre l'expression d'Aristote dans les *Seconds Analytiques*, « ce que c'est » (τί ἐστίν), qui s'est passé.

Pour conclure ces réflexions qui demanderaient un développement dépassant le cadre de cet article, je dirais que la thèse centrale de Hegel, selon laquelle l'histoire est « le progrès dans la conscience de la liberté<sup>47</sup> », ne constitue pas, certes, une explication causale, ni non plus une démonstration, au sens précis qu'il convient de donner à ces termes. C'est plutôt une explication par le moyen d'un « concept » – ou encore, dans la terminologie de Gardiner, un concept de « colligation » : celui de liberté – et c'est à ce titre, parce qu'il s'agit d'un tel « concept », qu'elle est potentiellement très éclairante.

44. Cf. ici W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, p. 59-63, ainsi que du même auteur « Colligatory Concepts in History », in P. Gardiner (éd.), *The philosophy of history*, p. 127-144.

45. Cf. W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, p. 70.

46. Cf. W. Dray, « 'Explaining What' in History », in P. Gardiner (éd.), *Theories of History*, p. 403-408.

47. Hegel, *PhilHist.*, p. 64, *IntrPhilHist*, p. 61.