

Une Introduction à la Science de la Logique | Par Elfège Leylavergne.

Concept fini et Concept *infini*.

Abstract

Qu'est-ce que la vérité ? On admettra facilement qu'est vraie toute théorie qui correspond à l'expérience. Mais une telle définition se détruit elle-même. Posant que la réalité doit exister indépendamment de la théorie elle doit donc admettre que les lois de la nature que l'on découvre sont comme *inscrites* dans la nature. Il faut donc que le réel soit *un* et *extérieur*. Or il est clair que d'une théorie physique à l'autre c'est bien le réel lui-même qui change de nature. Ainsi l'espace et le temps de Newton n'ont rien à voir avec ceux d'Einstein. Alors que c'est le réel lui-même qui change littéralement de structure, de nature et même de lois d'une théorie à l'autre, on continue toutefois d'avoir besoin de se référer à cette même réalité comme source extérieure de données, alors que, fondamentalement, on n'a de cesse de découvrir combien cette dite réalité nous échappe : c'est un serpent qui se mord la queue. On peut dire que ce problème est le pilier fondateur de toute la dialectique hégélienne puisqu'il est traité dès les premiers paragraphes de son œuvre majeure, *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Je vous propose donc ici de faire un petit voyage dans le monde de la science de la logique dialectique afin de comprendre comment, en vérité, ce problème est assez simple à résoudre.

Dans *Science de la Logique*¹ et dans les additions y afférent l'auteur de *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* pose la question suivante : qu'est-ce que le vrai ? La réponse à la question apparaît clairement dans la seconde addition : le vrai c'est « *l'accord d'un contenu avec lui-même* »². Hegel propose de distinguer cette définition de la définition classique du vrai, à savoir « *l'accord d'un ob-jet avec sa représentation* ». Celle-ci a en effet l'inconvénient de poser une dualité entre la représentation et le réel, tandis que la définition de la vérité que l'auteur juge « *plus profonde* » semble supprimer tout dualisme.

Ce que je propose ici c'est de produire une primo-explication, simple et même qui confine au *simplisme*, de cette définition du vrai car il en va, au fond, de la compréhension de l'un des blocs majeurs de la dialectique hégélienne où le vrai doit être entendu comme *unité infinie et concrète* d'un contenu avec lui-même. S'il est certain en effet que la définition classique est intuitivement plus évidente pour l'entendement, il est tout aussi vrai, par ailleurs, qu'elle nous laisse face à un problème qui a occupé les penseurs pendant plusieurs siècles et demeure à ce jour l'arrière-fond conceptuel d'un nombre remarquable de théories et de méthodes d'étude. Ce problème est celui du dualisme, c'est-à-dire cette *manière de penser* qui consiste à distinguer

¹ Hegel, G. F., *Science de la Logique* (1827 - 1830), Vrin, trad. Bourgeois, Paris, 1970, pp. 290-292 sq. §24 et Add. p. 474 sq.

² *ibidem* p. 479

l'objet du sujet, la chose du jugement qui la juge, le réel de la pensée. Sans passer en revue les différentes doctrines de tous bords qui ont été formulées à ce propos, on peut déjà noter la contradiction dans laquelle toute recherche d'un *principe* du vrai se trouve alors d'ores et déjà : si l'on pose *a priori* la différence entre l'objet et le sujet, l'idée d'un pont existant entre ces deux *entités* perd donc immédiatement tout sens puisque dès le départ il est admis que tout jugement est fondamentalement quelque chose de différent de la chose qu'il juge. Ce cercle totalement absurde à bien des égards va malheureusement occuper la pensée classique pendant plusieurs siècles puisque dès lors que l'on voudrait définir un critère du vrai on n'aurait jamais affaire qu'à un jugement parmi d'autres, lui-même devant trouver ce *même* pont avec un réel qui échappe alors toujours plus à la pensée pour *in fine* la quitter totalement dans sa propre critique.

Mais comprendre l'absurdité tautologique du dualisme n'est qu'un premier pas relativement simple à franchir. Le pas suivant consiste à comprendre comment l'on peut alors rendre raison du réel et du vrai autrement que par le dualisme. Pour cela la notion d'unité infinie est une réponse d'une efficacité conceptuelle redoutable et c'est ce qui fait toute la puissance de la pensée de Hegel que d'avoir su en faire l'exposition. C'est cependant aussi cette même puissance qui rend la lecture non-initiée quasiment impossible puisque le meilleur niveau d'initiation de nos civilisations se limite pour le plus grand nombre d'entre nous à une simple logique computationnelle, classique, qui laisse à penser à leurs détenteurs qu'ils sont si brillants qu'il n'y a rien à chercher plus loin alors que, justement, par cela même qu'ils n'utilisent que cette simple logique-là ils s'engouffrent souvent dans les préjugés de la métaphysique ancienne lorsqu'ils sont en fait censés l'éviter absolument, ainsi que le font les physiciens qui courent désespérément après une unité théorique absolue dont ils ne comprennent – et pour cause – pas la signification logique de base.

Il sera donc question ici d'introduire le lecteur à la notion d'unité infinie du vrai en montrant en quoi la définition classique du vrai n'a de valeur que formelle. En effet, si le vrai est « *l'accord d'un objet avec sa représentation* » comme le veut la pensée classique et les préjugés scientifiques, alors le vrai devient par cette même définition impossible. Cela est assez aisé à comprendre si l'on analyse la proposition elle-même : elle présuppose à la fois que l'objet est distinct de la représentation et met ainsi l'objet à distance du sujet, ce qui le rend extérieur à celui-ci. De surcroît elle exige qu'il faille trouver un accord entre les deux. C'est donc le même geste qui dans la philosophie classique crée le problème qu'il se sent ensuite contraint de résoudre.

Hegel, toutefois, ne cherche pas à montrer que cette dichotomie est sans aucune signification, il ne réfute pas la définition classique du vrai. Il montre plutôt que cette dichotomie n'est valable que pour un certain degré ou pour certains modes de notre conscience qui cherche ici le vrai comme *exactitude*. Or, que l'exactitude devienne possible du fait d'avoir séparé une réalité mouvante d'une autre, intelligible et formelle, était une issue nécessaire dont nul ici ne nie la réalisation historique après la révolution copernicienne. Cependant Hegel ajoute que cette dichotomie est bien en elle-même mauvaise et, même, non-vraie, bien qu'elle permette de produire des énoncés exacts et tout à fait adéquats à ce qui existe. Comment Hegel peut-il alors dire que l'exactitude provient du *non-vrai* quand on sait combien notre entendement s'attache à découvrir des lois universelles qui, justement, justifient leur universalité dans leur précision, c'est-à-dire dans leur degré d'exactitude et de prédictibilité ?

Il ne s'agit pas, toutefois, de dire que les sciences de la nature sont *fausses*, le non-vrai n'est pas le faux. Il s'agit pour Hegel de montrer en quoi les sciences de la nature se

donnent un objet fini alors que la logique à laquelle elles sont désormais forcées de se référer est spéculative par nature. Si l'empirisme sceptique demeure prisonnier en lui-même de l'externalisation de l'objet que cette ancienne dichotomie a admise comme une évidence, il est vrai toutefois que le formalisme, par exemple de la physique contemporaine, ne parvient pas à se défaire de son désir d'unité théorique. Autrement dit, malgré un postulat dichotomique la pratique théorique contemporaine s'inscrit, sans le savoir et sans y réfléchir un seul instant, dans une quête à proprement parler métaphysique. C'est ce qui rend logiquement nécessaire un tel paradoxe que je me propose ici d'exposer.

Pour commencer nous pouvons procéder à quelques rappels de logique élémentaire qui permettront, par une distinction entre le concept fini et le concept infini, de montrer quel est l'usage formel que les sciences formelles font de l'infini ainsi que ses limites.

Les concepts finis ont tous un point commun : ils désignent quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. C'est ce qu'illustre cette célèbre plaisanterie en logique qui dit que le concept de couteau ne coupe pas. Ce genre de concept est limité car il se base sur notre appréhension finie et immédiate des choses, c'est-à-dire purement intuitive et sensible. Le concept fini est tel parce que, en somme, il est toujours étranger à l'objet dont il est le concept. Ceci renvoie directement à la désormais célèbre distinction que fait Hegel entre *das Objekt* et *der Gegenstand*. *Der Gegenstand* se traduit ainsi : ob-jet. Il s'agit de la chose qui se trouve ici, en face de moi et en dehors de moi, totalement indépendante de moi, qui a une existence extérieure à ma pensée. A l'opposé *das Objekt* désigne l'objet, par exemple d'une discussion ou encore l'Objet d'art : ici la chose est dépendante de l'esprit, son existence n'a de réalité que dans, par et pour l'esprit.

Au contraire du concept fini qui se représente les ob-jets extérieurs, le concept véritable fait UN avec son contenu. Prenez le concept d'Etat, par exemple : L'Etat n'est pas un concept général qu'on a préconçu avant de le construire – comme c'est le cas avec le couteau. L'Etat est déjà lui-même un concept et en même temps une réalité effective dans la vie de chacun de ses membres et pour les autres Etats.

Le concept fini a pour objet l'ob-jet, tandis que le Concept (*i.e.* le concept infini) a simplement pour objet lui-même. Mais ce que la conscience saisit toujours d'abord c'est le concept fini. Cela veut donc dire que la conscience appréhende d'abord le réel comme extérieur à elle et c'est ce que Hegel appelle la « *Première position de la pensée relativement à l'objectivité* ».

Or le concept fini ne saurait exister si la pensée elle-même ne lui donnait pas une telle existence. Et puisque la pensée est ce qu'elle est, c'est-à-dire cet être capable de *produire* de l'être infini, c'est-à-dire qui se crée lui-même et de lui-même en tant que Concept, comme l'Etat par exemple, cela veut dire qu'elle a sa vérité dans l'infini. On pourrait objecter simplement ici que la conscience s'élève alors simplement à partir de concepts finis vers l'infini. Mais cela reviendrait à dire que l'infini est comme le résultat du fini alors qu'il ne peut pas être compris tant qu'il ne comprend le fini en lui-même. Il faut donc que le fini soit en vérité un *résultat* et, même, *une résolution* de l'infini et, partant, que le penser soit toujours déjà lui-même infini, même lorsqu'il postule que la chose existe extérieurement, indépendamment de tout contenu de pensée. Lorsque le législateur doit *encadrer* par la forme d'une loi régulière et normative une réalité complexe, il doit procéder à *une finitisation* du problème ainsi rencontré. S'il devait rester dans la saisie infinie que son *penser* se fait du dit problème, aucune régulation, évidemment, ne serait possible. Mais il fallait tout d'abord saisir la contingence du réel,

son évolution infinie, pour qu'il devienne nécessaire de rédiger une loi. Ensuite, comme toute loi, celle-ci se trouvera dépassée par le mouvement du réel et retournera en son élément d'infinité lorsqu'elle devra être *re-pensée*. Enfin, cette loi, bien que finie, n'a effectivement sa force que par l'effectivité du Concept qu'est l'Etat qui lui confère, simplement en tant que penser (car l'Etat n'est rien d'autre que du penser), sa *légitimité*. Ainsi bien que la loi soit *l'autre* de sa réalité effective comme interruption, réduction du penser, elle n'en provient pas moins substantiellement. Aussi le penser est toujours à déterminer dans *son autre*, c'est-à-dire dans l'encadrement fini et conditionné. Ou, pour le dire autrement, il faut au *procès* qui conditionne, encadre, détermine, qu'il soit lui-même inconditionné, bien qu'il doive se résoudre au conditionné pour s'effectuer ; l'infini se résout dans son autre.

C'est pourquoi l'on doit admettre le concept fini comme une primo-élaboration du penser *en son autre* et ainsi comprendre comment l'esprit se résout de lui-même à sortir de lui-même dans cette première position à l'endroit de l'objectivité.

« La première position est la démarche naïve qui renferme, encore sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même, la croyance que, par sa réflexion, la vérité est connue, que les objets sont véritablement amenés devant la conscience. Prise dans cette croyance, la pensée va directement aux objets, reproduit le contenu des sensations et intuitions à partir d'elle-même en faisant de lui un contenu de la pensée, et trouve sa satisfaction dans un tel contenu comme dans la vérité. A ses origines toute philosophie, toutes les sciences, et même l'agir quotidien de la conscience, vivent dans cette croyance. » (Ibidem, §26, p 293).

Cette première position, par la contradiction qu'elle contient, semble être comme déjà totalement prise dans l'infini. C'est un peu comme s'il s'agissait d'un moment où la pensée était déjà face au *vrai* mais de manière totalement confuse. En effet, d'un côté la pensée *croit* que « les *objets sont véritablement amenés devant la conscience* » mais d'un autre côté la pensée ne peut pas éviter de les reproduire pour elle. Plus clairement et plus simplement voici comment l'on peut exposer le propos de Hegel pour le rendre accessible, alternativement, à notre seul entendement puis l'élever à un niveau plus authentiquement dialectique. A cette fin je propose ici de vous donner un échantillon de ce que j'appelle un exposé ratio-dialectique. Il s'agit d'exposer d'un côté la logique dialectique *convertie* au format d'une logique classique (plus abordable, donc) et, d'un autre côté, *en italique*, il s'agit d'exposer le point de vue dialectique du mouvement réel de la pensée dans son auto-négation et, à ce stade du mythe de l'extériorité, dans son ignorance de sa propre vérité.

1. Le sujet est face au monde, il fait le constat de la diversité des choses.

Au point de vue dialectique il faut en vérité comprendre qu'il se constitue comme sujet dans et par ce « constat » de la diversité, c'est-à-dire constat de la différence infinie de lui-même avec toute autre chose.

2. Le sujet *croit*³ donc nécessairement que les choses sont en face de lui, extérieures, indépendantes. Le discours vrai devra donc définir l'objet *en soi*, c'est-à-dire, croit-il à ce stade, indépendamment du Moi qui le juge, le perçoit etc. L'objet *en soi* ne peut donc être l'objet sensible. De cette sortie de soi du vrai résulte la nécessité de principes formels tels que le tiers-exclu puisque deux déterminations contradictoires ne peuvent alors coexister.

³ Voir note 2.

Au point de vue dialectique le sujet sait⁴ déjà qu'il est vérité mais il lui faut encore se définir comme tel, ce qu'il ne peut pas faire sans une sortie préalable de lui-même : c'est pourquoi il est nécessaire de poser son autre, son extériorité. Or, ainsi posée, la chose est alors non-vraie et seule l'idée de la chose, son archétype ou sa forme intelligible (c'est-à-dire, in fine, comme détermination du penser), peut avoir un sens.

3. Mais dans cette position tout est alors confusément possible car on ne connaît pas, autrement dit, la raison suffisante des choses, mais seulement leur nécessité *a priori* comme forme pure. C'est le formalisme métaphysique dans et par lequel toutes les antinomies du rationalisme sont contraintes de se déployer.

C'est confusément que le penser s'appréhende lui-même et derechef toute détermination est en même temps concevable puisqu'il séjourne justement dans sa propre contrée, l'infini, qu'il ne saisit pourtant toujours pas comme tel. En effet, parce qu'il est toujours fondamentalement lui-même l'infini, quand il se résout à essayer toutes les déterminations formelles concevables, le penser ne trouve pas la cohérence qu'il cherchait mais seulement sa vérité qu'il ne reconnaît pourtant pas encore comme telle parce qu'il a exclu la contradiction de sa logique. Ainsi toutes les déterminations concevables ainsi parcourues sur plusieurs siècles, s'échouent nécessairement sur la pratique de la dispute des métaphysiciens et sur l'indécidabilité immanente à tout système axiologique.

La contradiction apparaît : l'esprit reconnaît spontanément que la vérité n'est pas extérieure, mais bien dans son propre travail d'élaboration, puisqu'il s'attache à donner aux choses des formes et des contenus de pensée. Pourtant, pour produire ce travail il s'est d'abord persuadé que les objets sont « *amenés devant la conscience* ». Il opère par là ce que le sens commun a coutume d'appeler une *mise à distance*. L'esprit se détache de sa vérité en posant l'extériorité de la chose. Mais au lieu de considérer cela comme un *postulat nécessaire*, ou à tout le moins utile, il se persuade *totalemment* de cette extériorité comme *objectivité*, c'est-à-dire comme étant la vérité de l'objet.

Aussi d'un côté il croit que les objets sont indépendants et qu'il se situe, lui comme sujet, face à eux ; mais cela a comme conséquence *immédiate*, d'un autre côté, qu'il se sent comme contraint de leur donner un contenu de pensée pour que quelque connaissance soit possible. Il sait qu'il *est* le vrai et pourtant il *croit* que l'objectivité est extérieure. C'est pourquoi Hegel peut dire qu'à ce stade la pensée est « *encore sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même* ».

Nous venons à l'instant d'osciller entre une approche classique et une approche dialectique. Dans l'approche classique l'entendement distingue les étapes 1, 2 et 3. Cela a l'avantage incontestable d'aider notre esprit, formé à la logique classique, à *saisir* ce qui est *en jeu*, ce qui a cours dans la réalité de ce processus. Mais cela présente l'inconvénient de nous faire manquer le *cours effectif* de cet enjeu, le processus qui est à l'œuvre.

⁴ Au point de vue classique ce *savoir* ne peut être vu que comme croyance, car il s'agit de la nature fondamentalement inconditionnée, du penser. Or de ce point de vue non-dialectique exposé ci-avant l'infini n'est toujours pas saisi comme tel, d'où le fait que dans l'écriture non-dialectique j'utilise le verbe *croire* alors que j'utilise ici le verbe *savoir*.

En effet, une fois la contradiction soulevée dans les commentaires qui suivent *en italique*, on comprend cette fois le caractère nécessaire de celle-ci. Mais, contrairement à ce que l'exposition ratio-dialectique et ma simplification transcrivent forcément mal ici, cette nécessité n'est pas celle du *besoin* mais bien une nécessité logique au sens strict de ce qui ne peut qu'être tel qu'il est. En somme l'esprit doit d'abord faussement croire que les choses ont leur vérité en elles-mêmes, que le vrai est *l'ob-jet* et c'est seulement au prix de cette résolution à la finitude qu'il peut modestement commencer à réaliser sa vérité en tant qu'esprit, c'est-à-dire commencer à *penser l'ob-jet* et, plus encore, à lui donner forme et vie, voire le transformer et le faire être autrement que tel qu'il *était donné* au départ, bien que l'esprit se croie pourtant à ce stade prisonnier dans la citadelle de sa conscience. Il faut donc au penser une altération de l'objet, c'est-à-dire qu'il lui faut penser que l'objet est autre que lui-même pour pouvoir commencer à le penser... autrement, *i.e.* le transformer et, par là, se faire lui-même comme sujet agissant. Pourtant ce même travail révèle bien que c'est la pensée seule qui rend l'objet tangible et réel, que c'est par l'esprit seul qu'il existe comme *Objet* d'une réflexion toutes les fois qu'il (l'esprit) pose un *ob-jet*.

Ici, dans l'exposition dialectique de *l'action* alors rendue nécessaire comme modalité, la pensée se révèle alors dans sa *vérité* la plus pure puisqu'elle ne procède pas autrement que conformément à elle-même : c'est en tant que penser que l'objet sera connu. Mais tout ce que Hegel veut montrer c'est qu'à ce stade, cette *vérité*, bien que déjà effective, est encore ignorée, ou plutôt elle est inconsciente d'elle-même.

On peut donc dire qu'Hegel résout et dépasse le problème du dualisme tout simplement en niant toute objectivité à la définition classique du vrai. En somme, nous dit Hegel, la définition que nous nous donnons du vrai comme accord entre la forme et le contenu, entre le concept et la chose, est en soi un simple artifice méthodologique, un outil que l'esprit se donne de prime-abord pour se déterminer dans sa distanciation avec la nature. Ce n'est pas et ça n'a jamais été une affirmation ontologique et toute l'erreur (mais, on l'aura compris, c'était une erreur nécessaire) aura été d'avoir cru qu'il y avait là un problème ontologique.

Le vrai est donc l'objet que la pensée produit, ce que l'homme crée : le chef d'œuvre, l'amitié, l'Etat sont tous en effet des réalités qui n'existent que *pour et par* nous. Pourtant, pour en arriver là il aura d'abord fallu que le vrai soit ignoré comme tel afin que le penser se résolve à agir. On pourrait presque alors comparer l'état de l'esprit *avant* la première position de l'ob-jet au savoir ancestral de Lacan puisque celui-ci est en quelque sorte l'état d'indétermination de l'esprit qui se résout progressivement, pendant la petite enfance, à poser des déterminations finies autour de lui afin que, avant d'agir, il y ait simplement un *autour de soi*, un *ici* et un *maintenant*. Mais à terme tout le travail du sujet est bien de se constituer comme tel, c'est-à-dire comme sujet et la *chose* ne peut évidemment plus être simplement l'ob-jet que j'ai alors posé comme extérieur. Il faut la transformer, agir, la maîtriser, c'est-à-dire la re-faire sienne comme connaissance, forme élaborée et, par suite, comme moyen d'actions futures.

Ces actions futures vont produire l'objet (*Das Objekt*) qui n'est alors rien d'autre que le Concept. L'unité du concept et de la chose est ici *infinie*, c'est-à-dire qu'on ne peut pas les dissocier, mais cela veut aussi dire que c'est une réalité qui se crée ainsi d'elle-même en tant que pensée : l'Etat, exemple paradigmatique s'il en est, se crée conformément à son concept et il n'est bien que concept, mais concept qui crée ce dont il est le concept. Mais si l'on veut un autre exemple tiré de la psychologie on pourra penser aussi à l'amitié que Hegel ne manque pas de citer lui-même dans cette addition du §24. En effet le langage commun saisit bien clairement ce qu'est le vrai comme unité

d'une réalité avec elle-même comme concept lorsqu'il parle d'un *vrai ami*. Le véritable ami dont l'adolescent ne traite encore que sous la forme du *meilleur ami* se définit de lui-même dans la relation qui se crée et pour laquelle je finis par comprendre que c'est de l'effort commun, de l'action effective réelle que surgit cette réalité et non de quelque concept *a priori*.

On peut aussi, si l'on veut encore simplifier, comparer cette définition de l'unité du vrai avec le concept mathématique. Cependant il faut noter que l'infini des mathématiques n'est pas celui dont parle Hegel ; il y ressemble beaucoup et on peut même dire que les deux sont liés. Mais ils sont bien différents. Certes le cercle n'est rien d'autre que son concept ; la droite n'est rien d'autre que la droite et 1 n'est rien d'autre que 1. La géométrie permettrait par ailleurs de bien illustrer, pense-t-on souvent quand on enseigne la philosophie, ce qu'est l'infini : le cercle est bien un nombre infini de points équidistants d'un autre point qu'on nomme l'origine, de même que la droite ou le segment sont en eux-mêmes ainsi constitués. Tout dans le monde de la pure pensée est infini et à la manière de Descartes on pense trouver là la forme la plus accomplie du penser. Cependant l'infini des mathématiques est *une propriété* du concept mathématique : la droite a comme propriété d'être infinie mais les mathématiques ne sont pas en elles-mêmes un savoir *infini*, contrairement à la logique dialectique du Concept qui, elle, *est* l'infini, c'est-à-dire le processus effectif de ce que l'esprit produit.

Pour comprendre plus précisément cette limite du formalisme logico-mathématique à penser l'infini on peut d'abord se figurer certaines des contradictions que les mathématiciens ne parviennent que très difficilement, voire pas du tout, à dépasser : comparez simplement les fonctions $f(x)=x$ et $f(x)=x^2$ et vous devrez admettre que la fonction $f(x)=x^2$ est plus grande. Pourtant toutes deux sont infinies ! Et vous pouvez reproduire cette critique pour tout objet faisant appel, en mathématiques comme en logique classique, à l'infini : deux segments de mesures différentes ne sont pas égaux et pourtant tous deux contiennent un nombre infini de points.

L'infini dont parle Hegel c'est, comme le titre de son œuvre l'indique, l'infini *logique*. C'est l'infini véritable. Qu'est-ce à dire ? Hegel est assez clair sur ce point : l'infini n'est rien d'autre que l'unité du concept avec lui-même. Mais cette unité n'est pas un système fini de propriétés. Le cercle décrit un *système fini*, c'est-à-dire bien figé. On pourrait rétorquer que la droite continue *indéfiniment*, tout comme les concepts de chef-d'œuvre ou d'Etat *se définissent* perpétuellement dans l'histoire. Mais la droite est indéfiniment *la même*, elle est donc *identité*, elle a une définition, elle ne *se* définit pas elle-même. Il faut donc comprendre que si l'identité n'existe qu'abstraitement, le réel et le logique sont dialectiques car ils sont d'abord *différence*. L'unité se conçoit d'abord comme un ensemble d'éléments différents rassemblés en un tout qui *se définit* par son *existence* infinie, c'est-à-dire comme un devenir, un devenir-soi.

On peut donc se représenter l'infini comme ce qui contient en soi toute différence possible, c'est-à-dire toute détermination de pensée, mais c'est encore là une réduction risquée car le renvoyer ainsi à l'idée de totalité nous fait penser à un ensemble fini alors qu'il s'agit d'un devenir. L'infini logique est quelque chose qui *vit*, c'est-à-dire qui s'adapte, qui demeure véritablement en tout lieu et tout temps non pas du fait d'un concept abstrait préconçu, mais comme processus, comme expérience. Tout comme le véritable Etat est celui qui s'adapte continuellement à la culture de son peuple, plutôt que de le contraindre (auquel cas il devient une tyrannie, c'est-à-dire un *mauvais* Etat), tout comme le véritable ami est celui avec qui *j'agis* en ami ; le mauvais ami étant alors celui qui attend de vous que vous répondiez à ce que lui-même a prédéfini sans tenir compte de votre devenir différent et réciproquement.

De même la vérité scientifique est une mauvaise vérité car si son raisonnement peut être parfaitement exact il est pourtant en tant que tel non-vrai, mauvais, parce qu'il est dans une contradiction avec lui-même : il cherche à figer ce qu'il révèle *essentiellement* comme réfutable, c'est-à-dire comme se situant sur le plan infini de la recherche dont il nie pourtant derechef la dynamique toutes les fois qu'il définit un nouveau référentiel qu'il a alors l'ambition d'absolutiser. A partir de ces réflexions on peut alors commencer à comprendre pourquoi Hegel peut dire que le vrai n'est pas l'exact.

Ici Hegel déjoue une illusion très répandue : nous croyons que l'exactitude d'une démonstration ou même la grande précision d'une théorie physique constitue la vérité de ses concepts. Or l'exactitude ne renvoie pas à l'objectivité du vrai.

Une fois compris l'exemple de l'ami ou de l'Etat nous savons que ce qui fait un tel objet c'est lui-même, non un plan ou un concept *a priori*. Bien sûr on retrouve aussi cela dans l'art : beaucoup d'œuvres sont créées chaque jour, seules quelques unes atteignent la reconnaissance universelle. Nul ne sait à l'avance comment faire un chef-d'œuvre. Si tel était le cas, s'il y avait un *concept* technique, exact, du chef d'œuvre alors tout virtuose pourrait réaliser un tel ouvrage. Un tel objet n'est là que lorsque, en quelque sorte, *il le veut bien*. De même nul ne sait à l'avance comment un Etat va s'organiser : l'Etat s'organise toujours fondamentalement à partir de lui-même, c'est-à-dire à partir de ses composants intérieurs objectifs, ses citoyens et leur histoire. On dit alors en logique dialectique que l'objet est *inchoatif*. Cela ne veut rien dire d'autre que ceci : il se crée lui-même dans le temps, étape par étape un peu comme un fœtus se développe cellule après cellule sauf qu'en l'occurrence ce n'est pas la nature qui détermine l'objet vrai, mais l'esprit, c'est-à-dire l'histoire et la culture, c'est-à-dire lui-même comme son autre. L'objet est infini lorsqu'il *se crée* comme Concept, c'est-à-dire lorsqu'il vient directement du monde de l'esprit et *seulement* du monde de l'esprit, dont le processus propre est de poser *son autre*, à la manière du législateur de tout à l'heure.

A l'inverse si je peux construire une modélisation abstraite, comme par exemple d'un corps en mouvement dans l'espace, c'est que j'ai affaire à un objet fini, c'est-à-dire qui *n'est pas* lui-même le concept dont je parle, qui est figé dans le temps et dans l'espace, qui est pure identité et donc pure abstraction. Lorsque la mécanique dit, par exemple, « *que tout mobile est, en l'absence de toute force interférente, soit au repos soit animé d'un mouvement uniforme et continu* », elle décrit bien là une loi *exacte* de la nature. Mais cette loi, en elle-même est un formalisme qui ne dit rien *sur* la nature. On peut aussi dire cela ainsi : la mécanique ne dit pas ce qu'est la mécanique. On a là affaire à des déterminations de pensée qui, selon Hegel, sont finies et qui bien qu'elles décrivent très exactement ce qui existe, ne nous disent rien sur elles-mêmes ni sur le réel.

Ainsi les déterminations de pensée de la plupart de nos connaissances sont non-vraies et en tant que telles, nous dit Hegel, mauvaises. Cela veut-il dire que ces déterminations de pensée disent le faux ? Non, Hegel le précise bien, il s'agit bien de choses qui existent. Alors comment doit-on comprendre cette contradiction ?

Pour comprendre ce que signifie le non-vrai on peut peut-être réfléchir sur la notion de grandeur négative, c'est-à-dire sur la différence entre contraire et opposé. Ici on peut dire que le non-vrai est l'opposé du vrai. Le contraire du vrai est le faux. Ce sont deux choses bien différentes. Le faux est une *absence* de vérité, une absence donc de toute espèce d'accord de notre esprit. Le faux est donc contingent c'est-à-dire sans détermination. Le faux n'est pas alors une détermination de pensée mais juste un accident de la pensée : c'est l'erreur. On peut facilement reconnaître une erreur mais au

contraire l'illusion a toujours la forme de la vérité. Et il y a une raison logique à cela : le non-vrai n'est pas le faux, mais une vérité négative, un simple opposé. Une vérité négative c'est toujours une vérité. Tout comme -1 est tout autant un nombre entier que 1, le non-vrai est toujours dans l'ordre de la pensée, il est toujours une détermination de pensée. Il n'est pas un accident de la pensée, mais un *mode* de pensée.

Nous nous approchons ici du cœur du problème que Hegel tente de dépasser au début de la *Science de la Logique*. Hegel oppose en effet la « *conscience ordinaire* » à la « *conscience véritable* » (Ibidem p. 479). Aussi l'on peut dire que lorsque nous reconnaissons l'authenticité d'un geste amical nous sommes dans la conscience pure, vraie, tandis que le plus clair de notre temps nous nous contentons, sans même y réfléchir, de nos semi-amis, de nos relations superficielles à l'autre et de nos préjugés habituels ; c'est ce qu'on appelle, par exemple, le *gossip*, la rumeur ou encore *l'image* ou *les apparences sociales*.

Mais le propos de Hegel va bien plus loin qu'une analyse de notre quotidien. Cette *conscience ordinaire* c'est aussi celle du physicien qui met en relation la distance et le temps pour déterminer les lois de la gravité. Tout physicien sait que s'il devait *en vérité* tenir compte de tous les paramètres *réels* des lois qu'il considère, il se perdrait dans des calculs potentiellement infinis. On peut illustrer cela en rappelant, par exemple, que Charles-Eugène Delaunay dans *La Théorie du mouvement de la lune* (Charles-Eugène Delaunay, Mallet-Bachelier, Paris, 1860) dut rédiger 1800 pages de formules mathématiques juste pour décrire les interactions gravitationnelles du soleil et de la lune. Cela donne une idée de ce qu'il faudrait juste pour décrire les interactions du système solaire, c'est simplement *impossible*. Ainsi tout physicien sait que sa tâche « *est de définir quelles données complexes d'un système doivent être ignorées* » (GREENE, B. (2011), *The Hidden Reality*, Alfred A. Knopf, New York, 2011, p. 109).

Conclusion

Ainsi non seulement Hegel nous dit que l'exactitude n'est pas synonyme de vérité mais de surcroît il s'agit de montrer que le vrai ne peut pas être exact. Alors, quel est ce sens du mot exactitude ? Eh bien la définition est dans le texte : l'exactitude c'est « *l'accord d'un ob-jet avec notre représentation* » c'est-à-dire ce que le sens commun habituel entend par *vérité* depuis l'antiquité. L'exactitude c'est la conception finie du vrai, c'est-à-dire la mauvaise vérité.

Et c'est bien ce que nous voyons même au plus haut niveau de la recherche scientifique qu'est la physique théorique : d'un côté elle a vocation à se contenter de déterminations finies pour que celles-ci puissent réduire le réel jusqu'à atteindre le formalisme de l'exactitude mais, d'un autre côté elles recherchent leur vérité comme unité théorique de toutes les interactions : leur méthode contredit leur recherche. Pour qu'il y ait exactitude, tout physicien le sait, il faut d'abord procéder à une *réduction* ; cette réduction c'est la définition d'un référentiel : la théorie de la gravité de Newton n'est possible que si l'on se donne un référentiel galiléen. Mais on voudrait, *ensuite*, pouvoir rouvrir le champ du savoir et l'on se heurte alors à cette extraordinaire mécompréhension de la science avec elle-même dans le champ, par exemple, de la théorie des cordes, laquelle, faute d'offrir la moindre expérience possible, se retrouve en ce moment même confrontée aux mêmes aléas de la métaphysique classique et, comme elle, elle ne voit pas que c'est le parcours théorique et conceptuel lui-même qui est intéressant, davantage qu'une solution finale à toutes les équations de la physique qui, de toute façon, contredit par nature la méthode même de son élaboration. Chercher l'Unité du vrai quand on a commencé par écarter toute philosophie et, même, par juger

la philosophie comme nécessairement suspecte du fait de son caractère abstrus et spéculatif alors même qu'on se retrouve justement à entrer dans les contrées de la philosophie spéculative, revient simplement à s'avouer vaincu comme savoir authentique et à en appeler à une révolution scientifique qui est encore à venir et dont nul, à ce jour, ne saurait prédire la forme qu'elle prendra. Mais on peut savoir ce que sera la science de demain : elle sera une discipline forcée de se détacher du dogme empiriste, elle devra dépasser sa seule utilité méthodologique et assumer sa dimension spéculative. Pour cela il lui faut une méthode rigoureuse, capable d'assumer la diversité des modèles spéculatifs qu'elle sera toujours capable de produire, et accepter qu'en somme tout modèle logique spéculatif est bon pourvu qu'il soit Conceptuel, c'est-à-dire issu de l'agir et de l'éthique de la recherche scientifique. Celui qui aura compris cet article et aura, grâce à lui, commencé à parcourir la *Science de la Logique*, s'il est scientifique, comprendra pourquoi, par exemple, la théorie des cordes, simplement parce qu'elle est *pratique*, parce qu'elle est *élégante* et simplement parce qu'elle résout tant de problèmes en physique, est valide. Mais ce lecteur averti comprendra derechef qu'elle est elle-même condamnée à faire l'objet de perpétuelles déclinaisons qui, d'une époque à l'autre, lui donneront des tournures différentes mais non moins élégantes. A ce stade science, philosophie et art se rejoignent.

Bibliographie

- HEGEL, G. F., *Science de la Logique* (1827 - 1830), Vrin, trad. Bourgeois, Paris, 1970
Leçons sur la Logique (1831), Vrin, Paris, 2007
- GREENE, B. (2011), *The Hidden Reality*, Alfred A. Knopf, New York, Columbia University, 2011.
- J-M. LARDIC, *L'infini et sa Logique*, L'Harmattan, Paris, 1995
Logique Interrogative de l'Action, in *Revue Internationale de Philosophie*, diffusion Vrin, Paris, 2011.