Document généré le 19 avr. 2024 20:20

Laval théologique et philosophique

Note critique : La dialectique de Hegel

Thomas De Koninck

Volume 26, numéro 2, 1970

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1020169ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1020169ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cette note

De Koninck, T. (1970). Note critique : La dialectique de Hegel. *Laval théologique et philosophique*, *26*(2), 181–186. https://doi.org/10.7202/1020169ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1970

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

NOTE CRITIQUE : La dialectique de Hegel

Thomas De Koninck

Nous assistons, depuis quelque temps, à diverses manifestations de ce que M. Herbert Marcuse appelait, il y a déjà dix ans, « une faculté mentale en danger de disparition : le pouvoir de la pensée négative » (*Note sur la dialectique,* dans *Raison et révolution,* trad. Castel et Gonthier, Paris, 1968, p. 41). C'est afin précisément d'apporter une contribution à sa renaissance que M. Marcuse avait écrit son second ouvrage majeur sur Hegel, *Raison et révolution.* Ce que « Hegel a découvert et utilisé en propre, c'est une forme définie de dynamisme, celui de la négativité, où résident la nouveauté de sa logique et sa signification ultime : la méthode philosophique mise au point par Hegel entend refléter le processus même de la réalité et en reconstruire la forme adéquate » (*ibid.,* p. 166). L'expression *négation déterminée,* « qui désigne le maître-principe de la pensée dialectique, ne peut être expliquée autrement que par une interprétation textuelle de la *Logique* » (*ibid.,* p. 46). Ceux qui n'en auraient pas vu de meilleures trouveraient peut-être, dans ces remarques, une raison d'étudier la dialectique hégélienne, essentielle à toute la pensée de notre époque.

Avant l'ouvrage magistral du professeur G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford, 1950), l'étude sans doute la plus instructive concernant cette *Science de la logique* de Hegel était la thèse de M. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt/Main, 1932). Il faut y ajouter aujourd'hui quantité de travaux de très inégale valeur, dont le plus important en français est celui de M. Eugène Fleischmann : *La science universelle ou la logique de Hegel* (Paris, 1968).

Le livre du professeur Cornelio Fabro, *La dialettica* (Brescia, 1960), avait une autre composition, le but de l'auteur étant, ainsi qu'il le déclare dans sa préface, d'« illuminer les moments les plus décisifs et les passages les plus ardus »

de la dialectique hégélienne, et ce, « par le contact direct avec ses textes ». Au lieu d'adopter la forme d'une sorte de commentaire plus ou moins suivi, soit de la *Science de la logique,* à la façon des auteurs précités, soit de la *Phénoménologie de l'esprit,* comme, par exemple, Hyppolite ou, plus récemment, M. Pierre-Jean Labarrière, M. Fabro présente, traduit et annote un choix (267 pp.) de textes tirés de quatre œuvres de Hegel, qu'il fait précéder d'une longue introduction (98 pp.). Il s'agit donc d'un travail qui ne fait nullement double emploi avec ceux que nous venons de mentionner. C'est cet ouvrage que publie maintenant l'Editorial Columba dans une excellente traduction espagnole de M. Juan R. Courrèges, sous le titre *La dialectica de Hegel,* lui redonnant ainsi de l'actualité et, surtout, le rendant beaucoup plus accessible aux lecteurs de ce continent-ci. En raison du format réduit, cela fait maintenant un petit volume compact de 537 pages, dont l'Introduction en occupe 124. [1]

La plus grande partie de cette introduction est consacrée à un rappel utile de certains des principaux éléments de la genèse de l'idéalisme hégélien. Mais la meilleure section, à notre sens, ce sont les 42 dernières pages, où l'auteur développe quelques réflexions « autour de la structure de l'idéalisme ». Le lecteur espagnol pourra constater que le professeur Fabro rejoint ici les observations les plus originales d'Ortega y Gasset relativement à l'idéalisme. Dans son inimitable premier essai sur Kant (1924), après avoir expliqué qu'il s'était enfin « évadé » de la « prison kantienne » qu'il habita pendant dix ans, Ortega soutenait, en effet, que, depuis Descartes, « toute la philosophie moderne est issue, comme d'une semence, de cette horreur de l'erreur, d'être trompé, d'*être dupe* (*Obras Completas,* IV, p. 28) ». Or M. Fabro fait très bien voir (pp. 89-104) à quel point « l'acte du doute, qui chez Descartes a une apparence d'expédient provisoire, assume dans l'idéalisme moderne plus mûr la fonction constitutive de la pensée comme telle » (p. 94). C'est contre le sensible qu'on en a. Ainsi Fichte : « Or voici en quoi consiste précisément l'idéalisme de la vraie philosophie : dans la mise en valeur décidée du seul spirituel et du seul supra-sensible, comme étant l'être véritable, et dans le rejet décidé du sensible et du fait sans exception, jusqu'à sa racine, le Moi, image pure et vide du premier » [i.e., du supra-sensible] (Fichte, *Transzendentale Logik,* XXXI, 9 ; Medicus VI, 414 ; cité pp. 100-101). Il s'ensuit tout naturellement que « le caractère fondamental de la pensée moderne, c'est le *dépassement de l'opposition entre penser et être,* laquelle constitue, selon Hegel, le "dédoublement suprême" (*die höchste Entzweiung*), et c'est, par voie de conséquence, la résolution du "contenu" en la "forme" » (p. 101). Mais justement, la forme en quoi tout être se résout, selon Fichte déjà, n'est autre que la conscience : « Tout être, du Moi autant que du Non-Moi, est une modification déterminée de la conscience ; et sans une conscience il n'y a aucun être » (Fichte, *Grundlage des Naturrechts,* Medicus, II, 6, et non 62 comme le voudrait la référence, p. 102). Tel est le « principe de l'immanence » dans sa « version résolutive ». La condition

[1] Cornelio FABRO, *La dialectica de Hegel,* traducción de Juan R. Courrèges, Buenos Aires, Editorial Columba, Collection Nuevos Esquemas, no 16, 1969, 537 pp.

sine qua non de l'être, en ce sens, est dès lors la négation décisive du sensible, issue du doute cartésien ; son fondement, le « principe de conscience », c'est-à-dire le *Cogito* de Descartes, *le Ich denke überhaupt* de Kant, dépend donc entièrement d'une négation : « au moyen du doute radical, on nie que l'être soit au fondement de la conscience et on affirme que la conscience commence en soi-même et que ceci est le fondement, l'acte de soi. La conscience s'actue donc sur la base de cette négativité qui est son essence, et sa réalité (existence) est donc constituée à travers une telle négation. (. . .) Le "principe de négativité" en vient, pour autant, à coïncider avec le principe de l'immanence » (pp. 104-105). Il ne reste plus, poursuit l'auteur, qu'à y ajouter « un nouvel élément de négativité, le principe spinoziste : "Omnis determinatio est negatio", par le moyen duquel on pourra construire, depuis l'intérieur du processus de la conscience, une métaphysique de l'Absolu » (p. 106). Tant et si bien que « tout le développement de la métaphysique hégélienne a son principe et son centre dans cette réflexion radicale sur la philosophie comme mouvement de la négativité de la conscience qui doit sa réalité à l'activité de la raison, et c'est cela la forme propre de la philosophie » (p. 127).

Mais il y a plus. Ortega terminait son essai par ces mots : « Voilà ce que j'appelle une philosophie de Viking. Quand, à ce qui est, on oppose pathétiquement ce qui doit être, craignons toujours que, derrière ce dernier, ne se cache un humain, trop humain, "je veux" » (*loc. cit.*, p. 47). Pourquoi cette allusion à la volonté ? Parce que, ainsi qu'il l'expose deux pages plus haut, « Kant proclame le *primat de la raison pratique sur le théorique* » (*ibid.*, p. 45 ; les soulignés sont d'Ortega). Car selon Kant, tel en tout cas qu'Ortega le voit, « seule la raison vraie peut recevoir la loi de son propre fondement, automatiquement ; seule elle peut être raison de soi-même, et au lieu de s'occuper de la réalité irrationnelle, — toujours précaire et problématique, pour autant, — il lui faut se fabriquer par elle-même un être conforme à la raison. Or, cette fonction créatrice, étrangère à la théorie, est exclusivement celle de la volonté, de l'action ou la pratique. Il n'y a plus d'autre raison authentique que la pratique. La connaissance cesse de mirer passivement la réalité et se convertit en une construction. Ce qui s'appelle vulgairement réalité est un simple matériel chaotique et dépourvu de sens qu'il faut sculpter en un corps d'univers. Je ne crois pas que dans toute l'histoire humaine on ait exécuté d'inversion plus osée que celle-là. Kant l'appelle son "exploit copernicien". Mais c'est, à vrai dire, beaucoup plus. Copernic se limite à substituer une réalité à une autre dans le centre cosmique. Kant se retourne contre toute réalité, jette son masque de *magister* et annonce la dictature » (*ibid.*, pp. 45-46). Si nous avons cité Ortega aussi longuement, c'est qu'il est fort intéressant de constater combien, mise en scène exceptée, l'analyse du professeur Fabro, qui s'appuie d'ailleurs cette fois sur des propos de M. Heidegger, s'accorde encore ici avec celle du philosophe espagnol, qu'elle permet cependant de nuancer. « Nous pouvons conclure avec Heidegger, écrit M. Fabro, que l'activisme pur des épigones de l'idéalisme est la réduction du principe idéaliste à son essentialité et le dévoilement, à un certain moment, de son impossibilité intrinsèque » (p. 132 ; cf. Martin Heidegger, *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, dans *Chemins qui*

ne mènent nulle part, trad. Brokmeier, Paris, 1962, pp. 200 sq.). « Comme le signale aujourd'hui Heidegger, précise-t-il, la résolution de l'être (de la conscience) en l'activité, cela a été l'affirmation centrale de Schelling » (p. 133 ; cf. M. Heidegger, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* dans *Essais et conférences,* trad. Préau, Paris, 1958, pp. 131 sq.). Qu'est-ce à dire ?

Schelling semble avoir vu justement ce que, à tort ou à raison, Ortega décèle déjà chez Kant. C'est que, en ses propres termes : « La source de la conscience de soi est le vouloir (*Wollen*) » (*Abhandlungen zur Erlaüterung des Idealismus der Wissenschaftlehre,* W.W. Abt. I, 1, p. 40 ; cité p. 131). L'acte de vouloir est « la condition suprême de la conscience de soi » (*ibid.,* p. 395 ; cité p. 130). « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre Être (*Seyn*) que le vouloir (*Wollen*). Le vouloir est l'être originaire (*Urseyn*) et à lui seul s'appliquent tous les prédicats de ce dernier : absence de fond, éternité, indépendance à l'égard du temps, affirmation de soi-même. Toute la philosophie n'aspire à rien de plus qu'à trouver cette expression suprême » (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit . . .,* W. W., Abt. I, 7, p. 350 ; cité p. 131). Aussi Heidegger écrit-il : « Les prédicats que, de toute antiquité, la pensée métaphysique attribue à l'être, Schelling les trouve, sous leur forme dernière et suprême, donc parfaite, dans le vouloir » (*Essais et conférences, ibid.,* pp. 131-132). Cette « volonté absolue et inconditionnée » est telle, note M. Fabro, que « la conclusion de l'idéalisme peut être tant le nihilisme de Schopenhauer et Sartre, que l'activisme de Marx et Nietzsche » (p. 132).

En un mot, si nous comprenons bien, Schelling a formellement énoncé ce que la primauté du *Cogito* suppose : non seulement la négation, par le sujet connaissant, de toute passivité eu égard au sensible, clairement formulée par Fichte, mais aussi l'affirmation de sa propre primauté absolue. Or celle-ci ne peut être le fait que d'un vouloir sans compromis, puisqu'elle contredit toute expérience. De là du reste les expressions « projection *per hyatum* » (Fichte, *Wissenschaftlehre,* 1804, Medicus, IV, pp. 278 sq.), « élan » (*Schwung* - Schelling), « saut (*Sprung*) dans le suprasensible » (Hegel, *Encyclopédie,* paragr. 50) citées par M. Fabro (p. 130). Comme, au surplus, tout dépend de l'affirmation de cette primauté, y compris cette primauté elle-même, rien d'étonnant à ce que Hegel tienne à dire que la philosophie est un « cercle de cercles » (*Wissenschaft der Logik,* Lasson, II, p. 504 ; cf. Fabro, p. 129). D'où en outre l'importance suprême pour Hegel d'assigner à sa philosophie un « commencement absolu », témoin le début de la *Science de la logique.* À la suite de Hegel lui-même, nul ne l'a mieux vu, à notre avis, que Kierkegaard, d'après les critiques de ce « commencement », et celles du « saut », dans le *Postscriptum aux miettes philosophiques* (cf., p. ex., trad. Petit, Paris, 1949, pp. 74 sq.) et dans le « Journal » (cf., p. ex., *Papirer* V A 70 sq.), lesquelles comptent, croyons-nous, parmi les plus pénétrantes qu'il ait prononcées du système hégélien.

Quand Hegel vint, il lui apparut, en somme, qu'il fallait qu'en son propre intérieur la raison édifiât tout ce qui est, jusqu'à « l'Absolu (Dieu même) » (Fabro,

p. 149), à partir de l'acte de réflexion « le plus privé de tout contenu » (*ibid.*), c'est-à-dire d'un certain néant. Pareille tâche ne peut guère s'accomplir autrement qu'à travers un devenir. Mais étant donné que tout devenir contient des déterminations qui sont en même temps des négations, selon le principe spinoziste, ou que, plus précisément encore, tout devenir comporte contrariété, — les Grecs, dont Hegel était imbu, le savaient si bien, — et que toute contrariété comporte négation, il est facile d'entrevoir à quel degré la « négativité » sera, suivant l'expression du professeur Fabro, « l'axe de la méthode » dialectique (cf. p. 511). En ce sens, c'est à bon droit que M. Marcuse fait résider l'originalité de Hegel dans la « découverte » et l'utilisation de la « négativité ».

Ce n'est pas le lieu d'évaluer ces interprétations de l'idéalisme allemand, non plus d'ailleurs que ces conceptions du *Cogito* ou de la volonté. (Nous pensons avec M. J. N. Findlay, que « l'on doit, de fait, reconnaître en Hegel un "idéaliste" en un sens tout à fait nouveau : il emploie partout la notion aristotélicienne de téléologie ou de causalité finale, et il tient la pensée ou l'esprit pour la forme finale, le but ou la "vérité" de toutes nos notions et du monde » (*Hegel : A Reexamination,* Collier Books, New York, 1962, p. 19). En revanche, nous devons à la vérité de dire que, bien qu'il souligne, de la manière décrite, « la force (*Macht*) prodigieuse du négatif » (cf. pp. 66-67), pour employer l'expression de la Préface à la *Phénoménologie,* M. Fabro n'offre pas d'explication du mode d'opération de cette « force ». Sans parler de la notion de virtualité, centrale chez Hegel, ni de celle du jeu des opposés, voire du *omnis determinatio est negatio,* c'est dire qu'il n'analyse de près ni la négation, ni la « négation de la négation », ni la « médiation », qui sont pourtant la substance de l'*Aufhebung.* Or si d'aucuns pourraient contester — nous n'en sommes pas — que M. Jean Wahl ait raison d'avancer que « l'essentiel de la pensée de Hegel se résume dans l'idée de l'*Aufhebung* » (*Études kierkegaardiennes,* p. 133), nul ne niera que cette idée soit l'âme de la dialectique hégélienne, puisque l'*Aufhebung* résume en réalité la fameuse triade. Les seules élucidations apportées par l'auteur à son sujet sont les précisions sémantiques d'usage. Sans doute l'analyse souhaitée dépassait-elle son propos. Contentons-nous alors de regretter qu'il ne se soit proposé d'éclairer cette idée capitale et difficile. Le moins qu'on puisse dire à sa décharge est qu'il n'est pas le seul.

Relativement aux influences, celle de Jacob Boehme, à qui Hegel attribue nommément « la considération de toutes choses en fonction de la "sacrée triplicité" » (p. 59), n'est pas oubliée, encore qu'elle soit indiquée en passant seulement. Il en va de même de Proclus. À l'instar d'interprètes aussi avisés que Georg Lasson, G. R. G. Mure et J. N. Findlay, l'auteur marque le « substrat aristotélicien » (p. 492, n.) de beaucoup de conceptions hégéliennes, et l'admiration profonde que Hegel professait d'ailleurs pour l'œuvre d'Aristote, le *De anima* en particulier (cf. p. 105, n.). L'usage *sui generis* auquel Hegel soumet Aristote mérite, à notre sens, grande attention, même si l'on ne doit pas pour cela perdre de vue celui, par exemple, du *Parménide* de Platon. Lui-même nous assure que « l'étude d'Aristote est inépuisable », et que « si la philosophie était prise au sérieux, rien ne

serait plus honorable (*würdiger*) que de donner des cours sur Aristote » (*Geschichte der Philosophie,* Glockner, II, p. 314). Comment il a pu mettre en pratique ces jugements, des travaux récents le montrent à propos du *De anima* (cf. Walter Kern SJ, *Eine Uebersetzung Hegels zu De anima III, 4-5,* dans *Hegel-Studien,* Band 1, Bonn, 1961, pp. 49-88, et l'étude perspicace de Frederick Gustav Weiss, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind,* The Hague, 1969). Dans l'excellente introduction à sa traduction de *La première philosophie de l'esprit* (Paris, 1969), M. Guy Planty-Bonjour fait entrevoir la filiation entre Hegel et Aristote sur des points aussi divers que le moyen terme (à la suite de J. Van der Meulen, *Hegel, Die gebrochene Mitte*), l'ineffabilité de l'individu, la théorie du langage, la notion d'instrument, le fondement du mariage, le risque de la mort. On sait d'autre part que l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* culmine sur un célèbre passage du livre Λ (XII) de la *Métaphysique.* Cependant nous partageons, quant à nous, l'opinion de M. J. Glenn Gray, qui écrivait, en 1941, dans son excellent *Hegel's Hellenic Ideal :* « ce qui manifeste encore mieux l'estime de Hegel pour Aristote, c'est son estime pour la *Physique* » (cf. la nouvelle édition, sous le titre *Hegel and Greek Thought,* New York, 1968, Harper Torchbooks, p. 84). Il existe en effet, nous semble-t-il, de bonnes raisons de penser que les emprunts de Hegel à la *Physique,* notamment en ce qui a trait à la στέρησις (privation), sont beaucoup plus considérables qu'on ne le reconnaît à l'ordinaire ; et que, par endroits, comme dit M. Fleischmann, dans l'ouvrage cité plus haut (cf. *La science universelle . . .,* p. 68), il y « suit étroitement le raisonnement aristotélicien », — ou tout au moins tente de le faire. Aussi bien, il est permis de voir là une vérification de plus de cette affirmation de M. Heidegger : « La "Physique" d'Aristote est, en retrait, et pour cette raison jamais suffisamment traversé par la pensée, le livre de fond (*Grundbuch*) de la philosophie occidentale » (*Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, trad. François Fédier, dans *Questions II,* Paris, 1968, p. 183 ; cf. *Wegmarken,* Frankfurt/Main, 1967, p. 312).

Les textes que le professeur Fabro a choisis afin d'illustrer en quelque sorte « la trame exaspérante des œuvres systématiques » (p. 9), sont tous tirés, sauf un, de la *Science de la logique,* la *Phénoménologie de l'esprit* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques.* L'exception, ce sont les quelques pages de la première partie des *Leçons sur la philosophie de la religion* concernant les preuves de l'existence de Dieu. De la *Phénoménologie,* seules ont été retenues l'Introduction, et une partie de la Préface. Une assez grande abondance de paragraphes représentatifs ont été recueillis un peu partout dans l'*Encyclopédie.* Non sans raison, la *Logique* fournit néanmoins la majorité des extraits. Dans leur ensemble, les textes portent sur la « dialectique de l'être », la « dialectique de l'essence », la « dialectique du concept », successivement. Touchant la nature même du « mouvement dialectique », celle de l'*Aufhebung,* ou celle, pourtant nuancée par Hegel, de la « négativité », presque rien encore ici. Il n'empêche qu'une telle anthologie répond à l'intention que s'était fixée son auteur.

La traduction de M. Courrèges est, sans conteste, d'une haute qualité. Elle est claire, fidèle, et très agréable à lire.