

**T.C.
UNIVERSITE GALATASARAY
Institut des Sciences Sociales
Département de philosophie**

**LES OPERATIONS DIALECTIQUES CHEZ LES PHILOSOPHES
ALLEMANDS POST-KANTIENS PRÉCÉDÉ D'UNE PRÉSENTATION
RAISONNÉE DE L'USAGE QUE FONT LES GRECS DU TERME
« DIALECTIQUE »**

Thèse de Doctorat

NAMİ BAŞER

Directeur de recherche: Prof. Dr. Medar ATICI (Université de Galatasaray)

Juin, 2006

TABLE DES MATIÈRES

PROLOGUE.....	1
INTRODUCTION.....	4
PREMIERE PARTIE	
LA DIALECTIQUE CHEZ LES GRECS, LA GENESE ET L'USAGE DU TERME A TRAVERS LES TEXTES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES.....	10
DEUXIEME PARTIE	
L'IDEALISME ALLEMAND ET LA DIALECTIQUE.....	29
TROISIEME PARTIE	
SOURCES ET DIVERGENCES : L'ESSENCE DE LA DIALECTIQUE ET LA DIALECTIQUE DE L'ESSENCE	93
QUATRIEME PARTIE	
CITATIONS DIVERSES AU SUJET DE LA DIALECTIQUE COMMENTEES PAR UN BREF APERÇU DIALECTIQUE.....	102
CONCLUSION.....	116

PROLOGUE

Qu'il s'agisse d'un livre, d'une thèse ou d'un travail provisoire, il y a toujours un moment qui le précède et où l'on décide pour son élaboration future, y compris les modalités diverses par lesquelles on doit établir un parcours pour pouvoir envisager la chose ou l'objet ou l'étant interrogé. En fait, s'il nous était possible parfois d'analyser cet arrêt, nous pourrions comprendre qu'il s'agit moins d'une décision que d'un instant de fascination, moins d'un choix conscient que d'une attraction vers un point où une promesse de rencontre se concrétise et se construit devant nous. Quelque chose insiste, une force prend forme, une remarque vous ravit. On suit cette indication pour voir ce qui peut en sortir et sans s'en rendre compte, on se trouve à l'intérieur d'une source (ou même de plusieurs sources) qui rétrospectivement guide la recherche et vous permet de trouver des liens, des nœuds et des affinités inattendues.

Il faut au début, par souci d'exactitude et de probité, indiquer les deux textes qui, au courant des hasards, des lectures, des hésitations nous ont interpellé du fond de leurs énigmes et nous ont incités à rédiger ce travail et non pas un autre, à suivre cette voie plutôt qu'une autre.

Les deux sources de notre travail se trouvent dans des pages écrites peut-être pour des intentions tout autres. Il ne s'agit point de se demander en quoi consiste dans la tradition quelque chose de telle que la dialectique dans ses avancées ou dans ses effacements. Il s'agit des remarques faites comme en passant. Nous avons

rencontré deux textes à travers les lectures diverses qui ont attiré notre attention et qui nous ont permis juridiquement la possibilité d'une investigation sur le sujet.

L'un de ces textes n'est en fait qu'une traduction et l'autre prend place dans un article de commande écrit pour une histoire de la philosophie. Certes il ne s'agit pas des auteurs mineurs et on peut toujours suivre le fil conducteur qu'ils indiquent mais en apparence du moins, ils ne semblent pas avoir pris conscience de tous les développements que l'on peut donner à leurs travaux et à tout ce qui peut s'en suivre. En voici les références :

a) Dans le livre 6 de la république, Emile Chambry traduisant Platon fait usage du terme « opérations » alors que dans le texte grec nous avons seulement le mot *pathemata* (*patimata*). Le passage 511 d e est traduit de la façon suivante :

« Tu as très bien compris, dis-je. Maintenant à nos quatre sections applique ces quatre opérations de l'esprit ».

Ce terme est employé pour délimiter la dialectique. Or le mot opération ne viendrait pas à l'esprit d'un traducteur ancien. C'est le dynamisme apporté à la notion de dialectique depuis la philosophie allemande du dix-neuvième siècle qui permet rétroactivement de penser la dialectique comme une (ou plusieurs) opérations. *Patemata* c'est plutôt ce que l'on éprouve comme *pathos*.

Cette différenciation nous a permis d'avancer que la dialectique ne fonctionne plus pour nous qu'à l'intérieur d'une perte de substantialité et d'un regain de signification qui nous fait penser à quelque chose qui bouge. Cela nous le devons aux idéalistes allemands, c'est une des raisons qui nous a poussés à cette recherche de la « *base et du sommet* » (René Char).

b) Jean Wahl écrit dans l'histoire de la philosophie publiée sous la direction de Yvon Belaval :

« Il y a un moment où nous enlevons les hypothèses (et le terme anairein est sans doute aussi difficile à traduire que le terme allemand aufheben dans Hegel), où nous nous délivrons d'elles ; et en nous en délivrant nous concevons une science générale qui sera un des degrés par lesquels nous avons passé pour aller vers ce qui est proprement intelligible. Tel est le dialecticien qui saisit pour chaque chose la raison de son essence. » (*Histoire de la philosophie*, Gallimard, 1969, p. 500).

Alors que le concept le mot et la chose de « aufheben » sont analysés d'abord par Hegel lui-même ensuite par tous les commentateurs qui l'ont repris, tant et si bien que même des personnes qui ne parlent un mot d'allemand sont capables de le comprendre, il est évident qu'un travail manque en ce qui concerne le terme grec. A notre connaissance il n'y en a même aucun. Or chaque fois qu'il s'agit d'exposer la dialectique, c'est ce mot ou ces composés qui apparaissent sous la plume de Platon. Il y a donc un travail sérieux qu'il faut entreprendre pour essayer d'analyser les étapes par lesquelles la langue grecque d'abord les différentes écoles philosophiques par suite ont parcouru pour aboutir à un noyau de signification suffisamment riche pour servir de paradigme à plusieurs façons de penser philosophiques. Plus le terme insiste plus on en a oublié les expansions sémantiques pour créer un vide laissé inexploité à travers des siècles.

C'est en un sens ce vide que nous avons désiré exhiber, ouvrir, travailler, analyser et sans vouloir le combler en entier –ceci serait impossible–le faire comprendre comme l'origine d'une intervention langagière où la pensée et les codes par lesquels elle voit le jour s'immiscent jusqu' à en devenir inextricables.

INTRODUCTION

La dialectique, on le sait, n'a plus bonne presse.¹ Pourtant, dans l'antiquité, elle était généralement considérée comme la méthode la plus rigoureuse pour pouvoir atteindre la vérité. On sait que chez Platon notamment elle ne pouvait pas ne pas accompagner comme obligatoirement et nécessairement l'idée même de la philosophie, à laquelle elle s'identifiait et à laquelle elle donnait une dignité non seulement scientifique mais ontologique et éthique. Cette particularité, elle l'a en un sens gardé chez les stoïcismes divers aussi bien que dans les argumentations chrétiennes ou musulmanes à travers les siècles. Or il se trouve que le paysage a complètement changé de nos jours. La dialectique est soit rejetée soit tenue à l'écart. Non seulement elle semble avoir perdu toute dignité philosophique mais il se trouve qu'on on la tient responsable des illusions totalitaristes du vingtième siècle et depuis que les pays communistes où on l'avait transformée en doctrine officielle- bien que cette déviation soit accomplie avec un ajout, celui du matérialisme dialectique-

¹ Un exemple entre milles Gilles-Gaston-Granger déclare, dans son livre intitulé "Formes, opérations, objets", qui date de 1994, que la dialectique ne peut pas se présenter comme une logique puisque toute logique est formelle, et que celle-ci prétend apporter un contenu du dehors.

ont subi un échec historique, il semble qu'on préfère l'enterrer une fois pour toutes pour qu'elle n'apparaisse plus jamais devant l'horizon philosophique. On est allé jusqu'à la traiter de « ventriloque », ² elle a tellement reculé dans son mode de « deux ex machina » qu'on lui avait fait jouer pendant des siècles, qu'il semble qu'elle ne pourra jamais apparemment reprendre le devant de la scène. La philosophie contemporaine mettant en avant les concepts d'hétérogénéité, de différence, de structure etc. veille jalousement sur ses termes et critique toute intrusion de la pensée dialectique dans ses démarches. Pour prendre un exemple précis, Gilles Deleuze mène une guerre contre la dialectique dans toute son œuvre. Il suffit d'ouvrir une page quelconque de son *Nietzsche* pour le surprendre en train d'argumenter contre la dialectique. Pour lui, il faut lire aussi Nietzsche dans cette perspective et comprendre qu'il est le premier à rejeter l'optimisme et la tranquillité dialectique notamment la dialectique hégélienne ³.

Après avoir servi de méthode de recherche et d'investigation à tant de travaux en matière philosophique voire scientifique, elle ne semble plus propice à l'élaboration d'une pensée digne de ce nom et on la soupçonne même de complicité avec les crimes commis au vingtième siècle en politique, en histoire, en société. Le réel et sa nomination ou sa détermination sont pourtant différentes. On exige qu'elle coïncide entièrement avec ce qu'elle désigne et comme il ne s'agit que d'un concept on la somme de la reproduire totalement et puis on reproche à la dialectique de ne pas réussir. Actuellement parfois il suffit de brandir son nom pour que ce concept suspect fasse sourire les nouveaux penseurs. Ils semblent avoir vaincu définitivement ce vieil ennemi. Conquérants d'un domaine post-métaphysique où la notion de dialectique voisine d'ailleurs avec d'autres concepts bannis comme volonté, analogie, âme etc., c'est-à-dire des concepts qui ne fonctionnent plus que comme entourées d'une aura de poussières, ces philosophes soulignent qu'on ne peut plus croire en leurs vertus intrinsèques. L'affaire Lyssenko est venue emphatiser toutes les suspicions puisqu'elle a eu lieu en Russie soviétique et qu'elle a semblé donner raison aux détracteurs de la dialectique. ⁴ Bien que de nos jours il n'y ait que le fils de

² Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Preface, p 12, Gallimard, 1953.

³ « *Nietzsche* », Gilles Deleuze, Paris 1963 il faudrait citer tout le livre.

⁴ Un scientifique russe du nom de Lyssenko avait prétendu élaborer une nouvelle science dialectique qui rendait caduque la génétique "mendélo-morganienne". Quand l'affaire éclata en 1948, comme les partis communistes de l'époque ont assumé cette argumentation assez primitive pour être dialectique

Lyssenko qui continue ses recherches dans ce domaine dans le pays en question -qui n'est plus justement une union mais une disparité des pays plus ou moins autochtones-, et qu'il ne rassemble plus de disciples convaincus, le fait qu'un certain nombre de prétentions non justifiées soit brandies au nom de la dialectique, semble convaincant pour que le paradigme en soit définitivement dévalorisé.

L'ironie du sort (ou de l'histoire) exige que ce genre de discours –celui qui commence par déclarer caduc un concept – ou celui qui commence par douter de la validité d'une tradition millénaire, soit tenu, assumé et proféré, à peu près dans les mêmes termes par Hegel au début du dix-neuvième siècle. Le philosophe par excellence de la dialectique, soulignait que dans le nouveau monde qui se présentait après la révolution française, on ne donnait plus d'importance aux vieux problèmes philosophiques et qu'il y en avait beaucoup qui avaient perdu leur signification pour les nouveaux régimes politiques dans l'ère historique post napoléonienne-ce qui nous pousserait à faire des remarques sur les rapports philosophie politique. Or c'est un fait de l'histoire : L'histoire ne sert jamais de modèle. Elle se justifie toujours dans un certain après-coup et c'est en comparant un certain nombre de données qu'on peut prendre conscience de ses particularités. Si au temps de Hegel, l'histoire a pu précipiter son cours et a rendu caduc un certain nombre de concepts philosophiques à ne survivre que dans une sorte d'anachronisme, la notion de dialectique qui va prendre leur relève peut évidemment subir le même sort. C'est ce que Hegel ne pouvait pas peut-être pas prévoir. En un sens il tentait de justifier cet état de choses par souci de justice historique et philosophique et se mettait à refondre de fond en comble la pensée. Or pour lui la dialectique était plus qu'une pensée, c'était une arme destinée justement à remédier à cette déficience et elle devait permettre un renouvellement complet de la pensée philosophique.

Il y a donc un malentendu qui fonctionne comme un symptôme. Il faut l'analyser en tant que tel et essayer de faire progresser les choses pour ne pas sombrer dans un enlèvement définitif et insistant. Sinon on ne pourrait que relever une désolation dont on peut certes jouir esthétiquement mais qui ne peut en aucun

mais qui se présentait comme telle, il y eut ce qu'on appela l'affaire Galilée des temps modernes. Comme résultat, les savants se sont éloignés du concept de dialectique du moins en occident. Lyssenko avit étudié la vernalisation et prétendait que les caractères acquis pouvaient être transmis.

cas remédier à la répétition morose qui ne fait que reconduire les impasses. De nos jours, on passe sans transition d'un déterminisme ou d'un surdéterminisme de bon ton à une rhétorique d'intention éthique. La première attitude insiste sur la nécessité universelle, l'illusion du choix individuel alors que la seconde nous met en présence des règles qu'il faut tout de même respecter, en promouvant les droits de l'homme de l'animal voire des plantes.

En fin de comptes, c'est pour analyser et en un sens expliquer ce malentendu significatif et symptomatique, que nous avons décidé de reprendre cet état des choses et d'apporter quelques éléments d'explicitation (au sens phénoménologique du terme)⁵ dans le but d'ouvrir un domaine propice au défrichage de terrain. Avant qu'elle ne déserte complètement nos horizons, la dialectique, a-t-on osé penser mérite encore un regard ingénu. Et il se peut qu'une dialectique examinée à nouveaux frais, « revisited » comme disent les Anglais, nous envoie une dernière flamme à la fois lumineuse et obscure pour qu'on apprenne quelque « chose » de son passage.

Notre travail va constituer à reprendre les emplois divers du mot et du concept de dialectique à travers la philosophie antique et allemande du dix-neuvième siècle afin de rechercher en quoi son utilisation au sens fort a pu nourrir une ambition de refonte de la philosophie chez un certain nombre de philosophes. Avant donc que la dialectique ne quitte totalement nos horizons, il suffira de souligner en quoi elle a nourri des générations de penseurs qui ont posé en elles un espoir sans bornes. En tout cas même si celui-ci n'est plus de rigueur, on sait depuis toujours qu'un échec est plus instructif parfois qu'une victoire qui s'étale en tant que telle. Il ne s'agira pas d'une réhabilitation de la dialectique, mais d'une mise en place de son fonctionnement. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi le mot « opération », car la dialectique possède au moins une essence qu'une valeur articulatoire et actionnelle chez les philosophes du début du dix-neuvième siècle.

⁵ Au sens où la phénoménologie permet un certain arrêt sur le thème ou l'objet choisi et l'étudie jusqu'à en trouver l'enjeu.

En fait, il n'est pas difficile de trouver des arguments en faveur de notre propos. L'abandon de la dialectique semble vraiment une apparence au sens fort et justement dialectique du terme. Merleau-Ponty qui est l'auteur de la boutade que nous avons relatée ci-dessus (-et qui affirmait que la dialectique n'était qu'une effusion du ventre) ne disait-il pas vers la fin de sa vie que rien d'important n'était réalisé en Europe depuis l'hégélianisme ? Au lieu donc revenir à Hegel un peu tardivement (on lit aussi dans l' « *Ordre du discours* » de Michel Foucault un éloge de Jean Hippolyte en tant qu'il a traduit Hegel et qu'on ne peut pas s'en passer-) on peut multiplier les exemples et citer Heidegger qui écrira aussi bien contre la dialectique en un moment donné – toute forme d'existentialisme sera reçu comme une critique de la raison dialectique- que ceci de Hegel : « *Hegel est celui qui est allé le plus loin en occident* »⁶.

L'explication de ce comportement revient moins à une déficience des philosophes en question qu'à la situation historique de notre temps qui comme nous l'avons déjà relaté, a ceci de particulier que la dialectique a été assumée par les pays communistes qui semblaient l'avoir approprié de façon dogmatique, ce qui n'allait pas sans créer des problèmes pour les philosophes qui voyaient là une restriction de leur liberté. Ils préféraient donc sortir d'une carcasse et d'une imposition du dehors. L'affaire Lyssenko a alourdi ces problèmes car il s'agissait d'un savant qui a fini par exclure de son pays les savants dont les recherches ne concordaient pas avec celles proclamées « *indépassables* » de la dialectique.

Mais n'a-t-on pas vu dans l'histoire de l'humanité que des termes les plus prétentieux aient eu des significations diverses, contrariées voire opposées ? Le recours à l'histoire nous permet donc d'une part d'explicitier en quoi la dialectique ait été écartée de l'histoire par les soins de l'histoire elle-même, et d'autre part de justifier son détournement et sa reprise éventuelle.

Essayons de ne pas brûler les étapes et de procéder par un voyage à l'antiquité. S'agissant d'un terme si alourdi par l'histoire, on ne peut pas commencer

⁶ *Problèmes de la phénoménologie*, 1974, Gallimard, p. 123.

tout de suite par les idéalistes allemands. Ils n'ont d'ailleurs jamais prétendu de partir de zéro et de recommencer à partir de rien. Ils étaient pleinement conscients de reprendre un héritage et de le transformer. Car une de leurs ambitions consistait en la ferme conviction de faire revivre la philosophie au sens grec. Et aujourd'hui encore nous pouvons remarquer qu'en effet qu'à aucune autre époque de l'histoire sauf chez les Grecs, on a assisté à une telle efflorescence de la pensée et à une telle condensation d'efforts philosophiques. Faisons donc d'abord avec eux un voyage en Grèce. Celui-ci va nous permettre de nous orienter dans un lieu où la dialectique avant même d'exister comme un terme philosophique respirait plus librement à travers la langue de tous les jours dans la civilisation grecque. Car avant d'être l'objet d'attention philosophique, le mot dialectique existait en grec comme mot sinon comme concept. Sans vouloir réduire la dialectique tout entière à ce qu'on peut appeler sa « nature », puisque ce terme justement a assumé tout le poids de l'histoire, il faut la dépoussiérer pour entrevoir un certain nombre de ses composantes que cette charge historique (aux deux sens du terme comme événement et comme fiction) voile parfois de telle manière qu'elle en devient méconnaissable.

Essayons donc de lire la dialectique en sa genèse historico-géographique.

PREMIERE PARTIE :
LA DIALECTIQUE CHEZ LES GRECS
LA GENESE ET L'USAGE DU TERME A TRAVERS LES TEXTES
HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Il est de coutume dès qu'on parle de la dialectique de régresser jusqu'à Héraclite, mais en fait le mot dialectique n'existe en aucun de ses textes.⁷ Si l'on va insister sur Platon, il vaut mieux laisser à plus tard l'exposition de ses vues sur cette question. En fait comme dans la dialectique il s'agit entre autres choses de la question de « fin », de finalité, de « telos » dans toute l'étendue de ses sens divers, et que c'est Hegel qui a attiré l'attention qu'en philosophie notamment en dialectique, il vaut mieux chercher en quoi consiste ce telos pour les Grecs.

Or la fin pour la philosophie grecque en un sens, c'est Aristote. Et nous allons partir d'Aristote en tant qu'il se considère déjà comme celui qui couronne la philosophie et qu'il est considéré aussi dans l'histoire de la philosophie comme quelqu'un qui entre autres a rompu avec Platon. Or la dialectique c'est un des motifs de sa démarcation d'avec Platon. Rappelons aussi que quand nous ouvrons « Le sophiste » non de Platon mais de Heidegger, il nous avoue -sans souligner que c'est là une dialectique- qu'il faut commencer par Aristote pour mieux comprendre Platon. C'est après avoir présenté Aristote et Platon donc que nous allons préciser le concept de la dialectique et exposer son extension dans le post- kantisme. En effet en ce qui concerne la dialectique, Kant va reprendre les positions d'Aristote et va voir en ses raisonnements des manques par rapport à une philosophie critique qui s'écarte de tout dogmatisme. D'où la protestation sur ce point des idéalistes allemands qui

⁷ C'est en se basant sur ce fait philologique que Heidegger a contesté l'interprétation coutumière de Héraclite. Pour lui le penseur n'a rien avoir avec une quelconque dialectique. (Heraclite, Heidegger, 1970).

reprindront la dialectique au sens fort c'est-à-dire la dialectique platonicienne. Une histoire à rebours que l'on va comprendre mieux si donc on la lit à l'envers.

Nous donnons le nom d'opération aussi bien à notre lecture qu'aux différentes étapes par lesquelles à chaque fois une unicité vient au devant de la scène dans toute sa nudité et donc dans toute son allure contradictoire. Cette opération est en un sens un fonctionnement posé à travers un acte fondateur mais qui ne prend son sens qu'à travers un parcours qui lui donne valeur et figure jusqu'à ce que celles-ci soient contestées de l'intérieur avec la poussée d'un besoin de changement impératif.

A) Aristote et la fin de la dialectique :

L'on sait qu'en ce qui concerne une des trouvailles dont il était le plus fier, la dénomination des causes, Aristote insistait sur le fait que la cause matérielle figurait déjà chez les milésiens, la formelle chez les éléates et chez Pythagore, l'efficiente chez Anaxagore mais que seule la finale était une découverte bien à lui⁸, ce qui faisait écrire, entre autres, aussi à Cicéron dans les « Tusculanes » : « *Aristote affirme que la philosophie sera bientôt tout à fait achevée* »⁹.

Dans le plus ancien livre composant « *l'Organon* », dans cette grande étude qu'il appelle « Topiques » puisqu'il y fait un relevé d'arguments nécessaires dans l'opération de persuasion, Aristote écrit dans son introduction : « *Le but de ce traité est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant des prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire* ». Et c'est cette méthode qu'il appelle la dialectique parce que, continue-t-il, la dialectique fixe les règles de la pensée dialoguée. Selon les différents degrés d'attribution ou de prédication, il s'agit de classer les lieux de la dialectique, parallèlement à celle de la rhétorique. En effet pour Aristote les deux vont ensemble et on ne peut pas penser la dialectique sans la rhétorique, ce que prouve aussi la première phrase du livre portant

⁸ Aristote, *Metaphysique*, livre 1, A, 993 a-995 b.

⁹ Cicero, *Tusculanes*, Stoiciens, Pléiade, p. 318.

le titre de la « Rhétorique » : « *la rhétorique est l'antistrophos de la dialectique* » : position qui demande à être commentée.

On traduit en général ce terme d'« antistrophe » par « équivalent » « analogue » etc. la traduction par contrepèterie serait plus rigoureuse car le terme en toute rhétorique qui se respecte signifie bien une particularité de la rhétorique. Le traducteur turc¹⁰ (Edition yapı kredi) qui, ayant le texte anglais sous les yeux, préfère « eşdeş » mais en quoi s'agit-il d'une comparaison qui rendrait la dialectique semblable ou homonyme à la rhétorique, ceci n'est pas clarifié. Donnons un exemple de contrepèterie au sens proprement rhétorique. On emprunte l'exemple de cette figure de rhétorique à un traité moderne. : C'est le travail du groupe d'études sur la rhétorique de l'université de Liège. Voici leur explication de contrepèterie. Cette figure est un cas de permutation. : « Au lieu de manipuler de simples phonèmes, la permutation peut affecter des syllabes entières ; et cela même dans le cas où ces syllabes appartiennent à des mots distincts : c'est l'art du contrepèterie, auquel les Editions Jean-Jacques Pauvert ont consacré plusieurs volumes. (Suit une note en bas de page où les auteurs nous explicitent le concept : « *la contrepèterie se sépare souvent du nom plus honorable d'antistrophe. On sait que Rabelais lui a donné ses lettres de noblesse* ». Et ils nous donnent une illustration empruntée à Michel Leiris.

Alerte de Laërte

Ophélie

Est folie

Et faux-lys ;

Aime-la

Hamlet »

Donc l'antistrophe prend un texte et le travaille en en inversant les termes. Il s'agit plutôt d'un retrait de signification. (Ou un ajout ou une suppression) La

¹⁰ Aristote, *Rhétorique* Yapı Kredi Yayınları, 1995, (traduit par Mehmet Doğan), p.19.

rhétorique répond à la dialectique. Elle en reprend les termes mais elle doit en changer la modalité, l'intention et les énonciations.

En fait chez Aristote la rhétorique se sert de la dialectique pour persuader et convaincre alors que la dialectique n'est précisément pas toujours dirigée vers ce but. Du moins elle ne se fait pas devant une assemblée. Elle a une finalité différente. Elle veut prouver par une argumentation une certaine justesse, qui n'est pas sans articulation avec une certaine justice. Pourtant les deux activités peuvent avoir comme résultat une conviction. C'est donc par la fin par le telos par la finalité qu'Aristote différencie la rhétorique de la dialectique.

Dans tout son premier chapitre, la rhétorique est limitée en un sens à la technique de la preuve ; la dialectique serait un moyen parmi d'autres pour convaincre ; la rhétorique inclut trois types de preuves (En grec *pisteis*) et toutes servent à persuader. Les deux qui viennent en avant ce sont l'éthos et le pathos et pour lui ces deux-là constituent la part affective de l'affaire alors que le raisonnement qui vient en troisième lieu appartient au logos et la rhétorique trouve là son élément propre. La dialectique constitue la partie argumentative de la rhétorique. On peut dire qu'elle relève d'un jeu spéculatif. Alors que la rhétorique peut servir socialement et qu'elle s'occupe uniquement de la délibération, la dialectique a pour but l'endoxon. La rhétorique est une des applications de la dialectique. La rhétorique utilise la dialectique comme un moyen parmi d'autres.

En philosophie, il faut traiter les questions selon la vérité. Mais en dialectique seulement selon l'opinion¹¹.

Aristote installe donc la dialectique dans la rhétorique mais avec cette croyance que la dialectique change de but et de cap et de domestique qu'elle était chez les sophistes elle obtient valeur opératoire dans la recherche de vérité.

¹¹ Aristote, *Topiques*, Paris, Belles Lettres, 105bs.

Si maintenant on quitte Aristote à revenir chez lui on doit rappeler les divers sens du mot de la dialectique. Cette démarche s'inspire encore de lui puisque c'est Aristote qui en parlant de l'être nous a habitués aux multiples sens du mot avec l'adage célèbre « *to on legetai pollakos* » qu'on trouve dans la métaphysique (qu'on ne doit pas se hâter de traduire par « *L'être se dit de plusieurs façons* ») Aristote souligne qu'en grec quand on emploie le mot « on », on peut viser des choses complètement hétérogènes. En turc nous avons un équivalent heureux « olan ». On ne veut pas dire la même chose en effet quand on dit « *Hasta olan çocuk* » « *Olan biten* » « *Olan Ahmet'e oldu* ». C'est le mot étant qu'Aristote emploie dans le passage en question et non pas celui de l'être.).

B) Les différentes significations du mot « dialectique » du point de vue de la seule linguistique historique :

Continuons sur les parallélismes heureux du grec et du turc qui sont loin d'être signalés et exploités comme tel. En grec comme en turc nous avons des verbes réflexifs qui ont en même temps une signification passive : en français les verbes de ce genre sont rares. Dans l'exemple donné par les livres de grammaire on a toujours celui-ci : « la maison s'est construite ». On peut très bien mettre à la place « la maison a été construite ». En turc nous pouvons donner beaucoup de cas semblables. Bulunmak a un sens passif quand je dis « *mektup bulundu* » mais réflexif quand on déclare « *İstanbul'da bulundum* ».

En grec la plupart des verbes ont cette possibilité d'avoir recours aux deux sens de cette structure. Si bien que dans la grammaire grecque, on parle au sujet de ces verbes des moyens-passifs. (Appellation d'origine philosophique d'ailleurs puisque ce sont les stoïciens qui en sont les créateurs).

Le verbe réflexif dont la première personne nous donne dans sa conjugaison « Dialogomai » est dans ce cas. Le sens actif du verbe est tout simplement « trier, séparer, choisir » or le sens passif et réflexif, ce n'est pas tout à fait se choisir ou être choisi. Dans le cas de dialogomai un nouveau sens s'ajoute à cause du fait que le mot dialogue aussi reste surdéterminant dans la nouvelle création de sens. Dialogestai L'infinifit signifie se parler (quand on est deux) ou se parler à soi quand on est seul mais en faisant comme si on était deux. Ou bien on parle de quelque chose à d'autres ; il y a quelque chose dont on parle à soi. Une chose est parlée. Une chose est partagée et nous deux nous en parlons ou bien je me divise en deux ou la chose ainsi a maintenant un être parlé.

Quant à la préposition dia qui se trouve dans la composition du mot dialogue, il a le sens de séparer, de tirer, de séparer en déchirant et en plus le sens de « au long de, par, à travers » -l'anglais through serait un équivalent plus heureux-. La dialectique opère par séparation mais elle accompagne le logos. Elle va tout un long d'un parcours. En plus de cette signification que cette préposition ajoute aux mots divers, elle fait allusion aussi à ce que quelque chose soit accomplie de part et d'autre, aussi bien à droite qu'à gauche, à l'envers qu'à rebours. Dia exprimant une idée de réciprocité et d'échange, dialegein c'est échanger des paroles ou des raisons, converser, discuter, reprendre. Quand on substantifie on entendra alors « entretien », « conversation », discussion mais ce substantif est employé en général tardivement, même quand on dit i dialectike (le mot est du genre féminin en grec aussi), on entend Tekne dialectike, l'art de la discussion, de la double entente.' De nous aussi bien que de l'autre »

C'est ici que la valeur de double intervient. Le logos est doublé quand il accompagne et quand il s'accompagne. La séparation fait qu'il faut être deux pour que fonctionne la dialectique.

C- Aristote réexaminé

Pour en revenir à Aristote, si le philosophe ne craint pas à l'encontre de Platon de réévaluer la rhétorique c'est que faisant un raisonnement historique, il admet dans un premier temps avec Platon que les sophistes font un mauvais usage des discussions. Rappelons qu'en Grèce ce qu'on appelle l'éristique est apparue au sixième siècle, avant donc Platon et Aristote, et que si ces deux maîtres ne l'avait pas écartée comme une activité vaine, elle aurait encore valeur de démonstration philosophique. En un sens la dialectique aussi est une des activités qui en prennent la relève. En quoi consistait-elle ?

Elle a été très précisément fondée par Protagoras¹². Originaire d'Abdère en Thrace, lui aussi il a été condamné à mort comme Socrate mais il a préféré la fuite. Le premier à promouvoir un savoir encyclopédique, il a dépassé Gorgias par l'intérêt qu'il a montré pour les genres des mots, les temps des verbes, la psychologie des personnages d'Homère. Et c'est lui qui « *passé aussi comme fondateur de l'éristique qui deviendra la dialectique* » avoue avec une certaine naïveté un historien de la rhétorique¹³ comme Olivier Reboul dans son introduction à la rhétorique.

Protagoras partait d'une constatation presque juridique: on peut argumenter aussi bien pour que contre. Quel que soit le sujet de la discussion, les représentants de deux camps peuvent avoir raison d'avancer tel ou tel argument. On peut soutenir le pour et le contre. Partant de là, Protagoras appelle technique éristique l'art de triompher des discussions basées sur la contradiction, (*eris* signifie querelle). Aristote donne des exemples retors pour pouvoir les tourner en ridicule (« *le rat – mys-est un animal noble puisque c'est de lui que viennent les mystères* » (rhétorique 1401 a), En fait Aristote essaie quand même de réfuter les thèses ce qui montre qu'en tant que bon platonicien il n'aime pas en lui le relativisme. Le relativisme

¹² Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Que sais-je, P.U.F, 1985 ; Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans L'Athènes de Périclès*, Fallois, 1988, et les *Présocratiques*, Pléiade.

¹³ Olivier Reboul, *Introduction à la Rhétorique*, P.U.F, p.19.

pragmatiste que défend Protagoras essaie de défendre en essayant de montrer qu'il n'y a pas de vérité en soi, légitime aussi bien la violence que la paix. Platon avait déjà montré dans *Gorgias* et *Protagoras* l'absence de fondement chez les sophistes. Aristote remarque, prend et rend compte de cela. Mais il reconnaît que ce sont les sophistes qui ont insisté sur le fait que la vérité n'est jamais qu'un accord entre les interlocuteurs : l'accord final qui résulte de la discussion, l'accord initial aussi sans lequel il n'y aurait pas de discussion. Et même ce sont encore eux, les sophistes qui ont développé une des parties les plus importantes de ce qui constituera l'âme de la rhétorique chez Aristote : il s'agit du concept de *kairos*, le moment opportun, l'esprit d'à propos ou de répartie, l'occasion qu'on peut saisir.¹⁴ Aristote va donc rejeter l'éristique mais pas la rhétorique. C'est l'éristique qui va lui sembler une discussion inutile.

Cet examen critique des textes d'Aristote nous montre qu'historiquement, dans la société grecque l'éristique est née la première et c'est elle qui a donné lieu à deux disciplines, la dialectique et la rhétorique. Isocrate, le contemporain de Platon va préférer la rhétorique en y insufflant une éthique que les sophistes n'y mettaient pas. Visant Isocrate plutôt que Gorgias dans le dialogue portant le nom de ce sophiste Platon va au contraire penser que la rhétorique manque de savoir et de morale. Ayant les deux exemples en vue, Aristote reprendra la rhétorique mais y ajoutera une valeur qu'Isocrate n'y voyait pas : L'utilité. Et la dialectique n'aura pas chez lui de sens ontologique. Mais ce serait une facilité que de dire qu'il réfute la dialectique. Exactement comme il fera un nouveau concept à partir du concept d'idée au sens platonicien, il se servira de la dialectique comme une argumentation menant à la conquête de la contradiction. En ce qui concerne l'antiquité, il y aura une autre école qui va reprendre le problème posé par la dialectique d'une façon totalement différente. Il s'agira des stoïciens.

¹⁴ Aristote, *Rhétorique*, Livre 3, 1404.

D) La dialectique chez les autres écoles philosophiques.

Remarquons tout d'abord ici qu'à la différence d'Aristote chez qui nous observons en fin de compte une opposition de la dialectique et de la logique ; les philosophes qui viennent après, les stoïciens vont s'en distinguer par l'importance qu'ils donneront à l'identité. Pour Chrysippe, (277-204) la dialectique et la logique sont identiques¹⁵. Il y a des affinités non seulement entre la dialectique et la logique mais ces deux façons de penser sont aussi en un sens étroitement unies à la rhétorique et à la grammaire. C'est d'ailleurs ce point que le trivium médiéval va reprendre en insistant sur l'unité que confère la dialectique aux autres disciplines. Il faut insister sur ce petit ajout des stoïciens, car c'est finalement cela qui va permettre un long cheminement jusqu'à la pensée allemande en passant par la renaissance : C'est grâce à eux que l'on va tout de suite penser à la logique quand il va s'agir de la dialectique.

Evidemment, cette possibilité a été rendue possible par un certain nombre de circonstances historico politiques qu'il convient de ne pas négliger. Aristote en un sens représente bien la fin d'une certaine époque philosophique : C'est l'époque de la cité grecque qui par la mort d'Alexandre ne peut plus répondre aux exigences d'antan. L'individu reste isolé, il commence à éprouver une certaine impuissance tellement les fluctuations ne le laissent plus libre. C'est pour quoi toutes les écoles philosophiques de ce temps se préoccupent essentiellement d'une précision du telos de la vie. Qu'est-ce qu'est la vie heureuse et comment y parvenir ? En insistant sur l'indépendance de l'individu, il se révèle que c'est seulement l'individu qui peut atteindre cela et non pas le législateur ou le politique comme on le pensait auparavant. Et pour ce faire c'est la notion de pratique qu'on va accentuer plutôt que la théorie. « *La philosophie, disent les stoïciens, est la pratique de la technique convenable ; la technique convenable, la seule et la plus haute est la vertu* » « *Le telos de la vie c'est de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire selon la vertu* »

¹⁵ *L'ancien stoïcisme*, Pleiade, 735.

(Zénon). Et si la philosophie est divisée en trois disciplines par eux (comme logique, comme physique et comme éthique –exactement comme chez Hegel), il ne faut pas oublier qu'ils insistent sur leur unité et sur leur continuité car ils sont aussi les premiers à envisager le monde comme une totalité organique. Ils ont une doctrine dite du mélange total : Les corps s'interprètent entièrement. Le tout diversifié implique le principe de causalité et de sympathie universelle, et de solidarité.

Mais ce qui les rend incontournables dans la logique de notre propos, c'est que la dialectique intervient chez eux comme ce qui permet une actualisation à travers ce mélange continu des éléments. Leur logique étudie les rapports entre les événements ; d'où leur découverte des propositions hypothétiques. Ils font intervenir la notion de *passage* : «*Le raisonnement composé (le sorite), consiste, comme le commente Victor Goldschmidt¹⁶ en les interprétant, à assurer passage entre deux termes, fort éloignés l'un de l'autre en établissant entre les deux une parfaite continuité par la découverte des termes intermédiaires* » C'est ce qu'ils appellent la dialectique.

C'est donc eux qui vont apporter à la dialectique une distanciation avec toute forme de substantialisation du terme. La dialectique devient avec eux un mouvement, un déplacement ; elle parvient sans un recours à un devoir être, sans insister sur un arrière-monde une technique d'intégration du réel dans le langage et vice-versa (c'est déjà une des objectives de l'idéalisme allemand). Mais on ne va pas voir chez les stoïciens ce côté pragmatique au sens kantien, avant le dix-huitième siècle, On doit encore chercher comment la dialectique s'articule chez les Grecs avant les stoïciens de manière à influencer toute l'antiquité aussi bien que le moyen âge et la modernité.

C'est pour trouver la détermination la plus générale de la dialectique que maintenant nous devons faire un pas en arrière en plus et examiner la dialectique chez Platon. C'est chez lui que le terme tend à avoir un sens surdéterminé et en plus anhistorique puisqu'une fois qu'on comprend en quoi elle consiste, elle fusionne avec le sens que l'on peut donner à la philosophie elle-même.

¹⁶ Goldschmidt, "L'ancien stoïcisme", Article in *Histoire de la philosophie*, Pléiade, p.750.

E) La dialectique chez Platon

Il semble que le philosophe emploie le mot dans trois sens

- 1- Le dialogue
- 2- La division
- 3- La science philosophique par excellence

Reprenons ces usages séparément :

1- En ce qui concerne le premier sens, son emploi est restreint en un certain sens aux textes où il s'agit de l'entretien lui-même, d'une sorte de verbalisation de l'échange entre les interlocuteurs sans que l'on puisse en impliquer une signification philosophique qui reste ainsi en suspens. Ainsi dans le dialogue Alcibiade, nous lisons « Dialoguer et se servir du langage (logo), c'est pour toi la même chose, je pense ». Charmide., 154e, 155 a, Phédre, 63d, 94 d, 116 a vont dans le même sens.

Dans Cratyle 390 c, nous avons la même référence mais en un sens c'est plus précis. « *Celui qui sait interroger et répondre s'appelle dialecticien* ». Le dialogue fait donc partie d'une techne, c'est-à-dire d'un art, d'un savoir, d'un talent : pouvoir interroger et répondre, donner et de recevoir raison. Parler à deux ou au peuple n'est pas la même chose. Protagoras 336 a-c ajoute, à cela, l'idée qu'il ne faut pas esquiver l'argumentation.

N'oublions pas qu'à l'époque la dialectique comme une pratique de l'entretien réglé existe et que cet usage du terme n'est pas particulier à Platon.

Zénon, les Mégariques emploient le mot dans le même sens, sans parler des sophistes comme Protagoras. Ceci dit, si Platon est si soucieux de préciser en quoi son acceptation et son usage diffèrent de ceux des autres, c'est qu'il ajoute des exigences en plus. Pour que l'entretien soit bien compris, qu'il soit bien mené, il faut :

- a) La bienveillance des interlocuteurs.
- b) Le souci d'aboutir à une conclusion
- c) L'effort pour obtenir l'adhésion réelle et non pas seulement de réduire l'autre au silence
- d) Le triomphe de la vérité en non-victoire d'une personne

Ces traits que Platon ajoute à l'art de la dialectique le différencient pour lui de l'éristique.

Toujours est-il qu'une pareille définition reste évidemment insuffisante car elle repose seulement sur les dispositions morales de ceux qui dialoguent et ne pourra pas échapper si l'on commence à établir un procès concernant l'intention de ceux-ci. Certes déjà à ce stade de son élaboration Platon reste prudent. Pour que l'interrogation proprement dialectique marche, l'important se trouve dans la réponse de celui qui est l'interrogé. Aristote va apporter plus tard de ce point de vue une critique plus ou moins pertinente. Il dira que l'accord entre les interlocuteurs restera seulement apparent (voir pour ces critiques *Top.*, 1, 1, 100b23 ; et *Rhétorique.*, 1, 1, 100 a 29.) Il ne porte que sur des prémisses admises. Même s'il s'agit bien d'un accord authentique, il ne relève que des opinions (*doxa*) partagées par tous.

Les intentions sont donc difficiles à atteindre. Platon ne pourra dans cette différenciation première d'avec l'éristique obtenir qu'un seul point avantageux : l'exigence de rigueur. Celui qui argumente doit suivre une certaine logique sinon on va le blâmer. Ainsi dans « *Euthydème* », les sophistes rougissent quand ils sont en difficulté. Socrate les incrimine : ils ne sont pas sérieux (*Eutydème*, 278 b-c) quand

ils tombent en difficulté eux-mêmes rougissent. La plupart des gens auraient honte d'amener au dialogue de tels raisonnements (idem 303 d)

2- La vraie dialectique n'est pas encore définie. Elle reste encore à déterminer. Mais on a trouvé entre elle et l'éristique une certaine ressemblance (les dichotomies, les conflits, les argumentations et la présence de deux personnes qui débattent). Et une différence est sinon perceptible du moins exigible : La volonté de vérité.

C'est ici que la théorie des idées va venir au secours de Platon. La vraie dialectique sait l'art de diviser par espèces ou Idées (eide), l'éristique n'y arrive pas. Savoir (idein) et idein (Voir) ont la même origine en grec. La mauvaise dialectique ne sait pas diviser parce qu'elle ignore les intermédiaires. (Metaksis). Les textes se rapportant à cette nouvelle prise de position se trouvent dans République V, 454, Phèdre, 265d-266c Sophiste, 253 b-e, pol a-b ; Philèbe 16 d-17 a. C'est avec ce nouvel ajout, cette nouvelle précision qui est en liaison avec le tout de la philosophie platonicienne, que la technique de l'interrogation passe de la nouvelle éthique au niveau ontologique. Il suffira de respecter les articulations naturelles. On va proposer une décomposition des idées ; on va les assembler de telle façon que les arguties et les victoires fausses, seulement verbales, vont disparaître : Au moins va-t-on les éviter.

Cette recette n'est pourtant pas ou ne doit pourtant pas être prise à la lettre. C'est un remède mais

- a) La nature ne doit peut pas être trahie dans son maniement.
- b) Il ne peut pas être à la portée du premier venu
- c) Il ne s'agit pas d'une pure technique.

d) La multiplicité des espèces et des sous-espèces exige leur subordination ; En quelque sorte, il faut trouver l'unité du genre, ce qui n'est point possible à travers une vision immédiate. Il faut donc une volonté de vérité, une préparation Cette

dernière particularité relie cette deuxième partie ontologique avec la première qui était plutôt morale. Et c'est là un pas dialectique. Quand on arrive à un niveau différent, il ne s'agit pas du tout de dépasser simplement le premier. Il y a toujours un acquis en plus. La dialectique ménage les ajouts.

En fait dans la dialectique ainsi précisée nous avons la même méthode d'interrogation, d'entretien et de questionnement, qui fait que ce deuxième sens s'installe dans le prolongement du premier.

Ici une remarque philologique :

Platon qui commence à se distancier de l'usage courant de la dialectique semble parfois hésiter sur le nom qu'il faut attribuer à elle. Dans « Politeia », il a recours au verbe « dialectein ». Au moment où dans Phèdre les dialecticiens (nom obtenu à partir de l'adjectif) sont intitulés ainsi car ils sont capables de « *saisir l'unité d'une multiplicité* », Socrate n'est point sûr de lui-même. Il ajoute « *Ai-je raison de les appeler ainsi ? Dieu sait.* » Ce n'est point Socrate mais Phèdre qui continue à opposer le genre dialectique au genre rhétorique. (266 c) ; dans le dialogue « Politique » le terme est adjectivé et n'apparaît que deux fois. Dans le « Philèbe » nous avons l'adverbe dialectikos dans 17 a, dans un passage où il est question de comparer l'éristique et la nouvelle méthode. Il faudra attendre « Le sophiste » pour qu'un troisième sens s'ajoute aux deux que nous venons d'examiner.

3 - La vraie dialectique est indiquée. : La dialectique est la science MEGISTE. Elle a une excellence particulière qui la transforme en science par excellence. Ce terme va apparaître d'abord dans le *SOPHISTE* 253 cd. Megiste signifie suprême. Elle est propre aux philosophes et aux hommes libres. La meilleure des sciences va ensemble avec la libération, avec l'absence d'entraves : La dialectique lève les charges, les obstacles, les aveuglements. Elle rend la vie à elle-même.

Dans les livres 6 (510 b) et 7 (532 a) écrits longuement après le chapitre inaugural, Platon va apporter des précisions. La *tekne dialektike* seule mérite d'être appelée science, car elle part des hypothèses pour remonter à leurs principes, à leur source, vers le bien et une fois ce point trouvé, elle est capable de saisir et d'exposer avec précision la raison (*logos*) de l'essence (*ousia*) de chaque chose (534 b) en redescendant des principes aux conséquences. Ce savoir-là joue le rôle de fondation et confère à celui qui le détient une « vision synoptique » (537 c). On peut alors lui donner comme attribut « le savoir le plus haut » ; la dialectique est le couronnement de tous les savoirs.

On peut donc à partir de ces trois dialogues clefs que constituent le *Sophiste*, la République et le Philèbe résumer ainsi la complexité obtenue dans la conceptualisation de la dialectique.

a) La fin d'une science dialectique est de bien saisir la manière dont les genres communiquent ou ne communiquent pas. Elle est l'art de bien diviser les Idées. (République 454 a-511 b-c)

b) Le philosophe par la dialectique arrive au contact de l'être (Te tou ontos aei dia logismon proskeimenos idea-254 a *Sophiste*)

Le programme qu'exposent *le Philèbe* et *La République* est donné comme une technique à réaliser dans « *Le sophiste* », ce qui d'une part complique la dialectique platonicienne et ce qui nous donne d'autre part un aperçu pour lier les trois sens entre eux.

A première vue le dialogue s'apparente à un jeu puisqu'il s'agit d'emporter selon les règles fixées à l'avance et connues des participants. Mais Platon montre par l'intermédiaire de la dialectique que ces conventions contiennent en germe leur propre dépassement. Car dans le cas d'un accord purement verbal sans l'adhésion réelle du répondeur du jeu, l'échange ne fonctionne plus, l'exercice devient stérile.

Le dialogue est bloqué. (On a de multiples exemples du ce procédé chez Platon¹⁷. Platon insiste alors sur l'aspect moral, méthodologique et pédagogique de ces blocages qui pour lui sont une preuve matérielle que les règles purement formelles ne suffisent pas, On ne peut pas continuer à ignorer l'intention et la pensée réelle des participants. Les passages d'*Euthydème* (277 e 268 d 294) montrent clairement que la différence entre parler par jeu et parler sérieusement implique une référence à l'intention du locuteur)¹⁸.

Si l'on passe au fond des questions débattues, alors que dans un jeu il s'agit de gagner, dans la dialectique le sujet s'entretient des questions à contenu pratique et spéculatif, ils ne peuvent pas dire ou avancer comme argument n'importe quoi. La contrainte des règles ne peut pas être seulement ludique. Dans une interrogation dialectique, les règles qui permettent de passer d'une phase à l'autre sont directement liées à la rectitude d'une inférence, à la pertinence d'une déduction, à la puissance du logos d'attendre le vrai. Les éristiques qui en restent à des règles courantes de la discussion ordinaire révèlent à l'insu d'eux-mêmes un autre ordre. La transcendance est dans l'immanence : c'est ce que nous apprend la philosophie. L'attitude philosophique consiste à rendre manifeste ce dépassement, ce passage, ce qui lui permet d'élaborer les règles qui permettront à la discussion de procurer et développer des exigences différentes. C'est parce que les hommes discutent entre eux de toutes sortes de sujets, (et il est impossible qu'ils n'aient pas une opinion, un désir d'en savoir plus), et que ces sujets ne sont pas des amusements simples que la philosophie en vient à élaborer la dialectique : techne (art) d'interrogation et de réponse, et avec cette différence près que le jeu des questionnements et de réponses n'est pas qu'un jeu, il est plus qu'un jeu, ce qui faut que pour être en accord et en intelligence avec elle-même il exige une réflexion théorique sur ses propres postulats.

¹⁷ *Gorgias*, 457c ; 495a ; 500b : *Criton* 49 d regorge d'invitations à ne pas parler contre sa pensée. Ailleurs Platon insiste : pour que l'entretien puisse progresser il faut qu'il se fonde sur un accord réel et non pas feint (*Alcibiades*, 113a, 114 e ; *Menon*, 75 d ; *Gorgias* 474 a ; *Phèdre* 64 c-d. Si l'interlocuteur n'est pas d'accord, il faut recommencer (*République* Livre 1 341a *Philèbe* 41 b) Parfois l'accord n'est que formel (rép Livre 1, 350 e, 352b) Il se trouve aussi que les interlocuteurs ne soient pas convaincus (*Alcibiades* 116 e, 127 d, *Menon* 80 a, *Gorgias* 513c, *Symposium* 215 e 216 a *Rep* livre 2 358 b livre 6 487b- c). Il arrive à Socrate de demander qu'on lui fasse des objections (*Phèdre*, 91 c) il évoque aussi les risques d'erreurs (*Hippias* mineur 369 c *Gorgias* 497 b *Phèdre* 262 a *Rep* livre 6 487b. Une fois on dit même que Protagoras ne serait pas d'accord avec le résumé que l'on donne de sa pensée (*Théétète*, 171 d)

¹⁸ V.Goldschmidt insiste dans son commentaire sur le risque avoué de la confusion de la dialectique et de l'éristique. Goldschmidt, V.1947, *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F.

Une remarque philologique : Au moment de son argumentation la plus célèbre qui se trouve dans la République, Livre 6 --on sait que dans cette partie de son dialogue, il essaie d'examiner en quoi le naturel du philosophe diffère de celle des autres- Platon nous raconte ce qu'on appelle une allégorie : celle de la caverne. Au moment où il nous raconte comment on peut profiter de ce qu'il y a de rationnel dans les apparences ou même derrière les apparences, pour remonter vers l'intelligible, il nous persuade en suggérant que nous devons nous mettre dans un chemin qui nous mène de la prison souterraine vers le soleil intelligible. C'est alors que nous pouvons découvrir la place de la géométrie. Elle, aussi bien que toutes les autres sciences examine les ombres et les simulacres. Mais justement ces ombres ces simulacres ces négatifs- comme on dira après les idéalistes allemands- nous permettent en même temps de monter vers l'éblouissement du soleil. C'est un très difficile voyage mais elle se fait par la dialectique. Car comme le géomètre il arrive un moment où nous enlevons les hypothèses, où nous nous délivrons de leur poids.

Le texte grec fait usage ici du verbe anairein qui est l'exact équivalent de aufheben allemand.

Livre 6 Politeia « Il y a un moment où nous enlevons les hypothèses » (511 a) Donnons le texte grec

ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον*, ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην* ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰούσαν, ὡς οὐ δυναμένη τῶν ὑποθέσεων* ἀνωτέρω ἐκβαίνειν*, εἰκόσι δὲ χρωμένην ἀν' τοῖς** τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις* πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις* τε καὶ τετιμημένοις*.

Et le nom correspondant au verbe employé pour signifier que l'on laisse derrière soi les hypothèses, c'est celui de « anairesis

Or en grec airein signifie lever. Et quand la préposition ana s'y ajoute, il s'agit d'une levée qui prend avec lui ce qu'il traîne et qui arrive à un stade supérieur sans que le premier soit simplement dépassé. Terme donc dont l'équivalent allemand est *Aufhebung* et l'équivalent turc *kaldırma*. A notre connaissance, seul Jean Wahl dans son article « Platon » reproduit dans l'histoire de la philosophie, dirigé par Yvon Beval ¹⁹ qui ait attiré l'attention sur ce voisinage de la dialectique spéculative hégélienne. Par quoi la dialectique est aussi une question de langue. Toute dialectique se constitue d'un double mouvement.

A) D'apporter au langage un souci réflexif par lequel celui-ci se reprend dans une levée qui lui permet de se déployer dans le milieu des concepts.

B) De nettoyer le langage, de le forcer à arriver à un point où ou le manque à être soit le lieu d'où il surgit en tant que langage.

C'est le propre de l'*Aufhebung* et de l'anairesis. Ne tardons pas donc après cet aperçu du mot et du concept de la dialectique chez Platon de passer au vif du notre sujet. Il est temps de nous demander :

Qu'ont-ils fait de cet héritage grec les philosophes allemands du début du 19ème siècle ? C'est ce qui nous reste maintenant à examiner.

¹⁹ *Histoire de la Philosophie*, Gallimard, Pléiade p. 500, article *Platon* rédigé par Jean Wahl in volume 1 dirigé par Brice Parain.

DEUXIEME PARTIE

L'IDEALISME ALLEMAND ET LA DIALECTIQUE

Nous étions à la recherche d'une définition générale de ce que la dialectique pouvait impliquer chez les Grecs. Nous avons rencontré plutôt une surdétermination du mot et du concept de la dialectique qui implique une participation du langage et de l'activité à ce qui déjà structure l'univers comme un conflit permanent. Alors que cet état de choses semble insupportable à un certain nombre de penseurs qui l'écartent, il s'agit en général pour les dialecticiens de l'assumer.

Certes quand nous disons assumer, nous pensons surtout au christianisme qui en tant que religion a été la plus ouverte aux contradictions diverses puisqu'elle repose sur l'idée de l'incarnation du divin, qui accepte l'imminence et l'immanence de ce qui semble transcendantal. Dès Saint-Augustin le cogito en tant qu'instance de l'assomption et de l'aventure de l'assumer, assumer ce qui est ailleurs et la temporalité en tant qu'inquiétude dans le fini s'ouvrant à l'infini vont venir compliquer les problèmes élaborés par la philosophie grecque²⁰.

Et si de nos jours un penseur canadien Yvon Gauthier²¹ propose de traduire le mot *Aufhebung* hégélien par « sursomption », il démontre par là même l'origine théologique aussi de ce débat millénaire. L'être peut-il s'incarner dans l'étant ? Ou s'en différencier ? Ou peut-être, comme dirait Heidegger de se retirer ? Le

²⁰ Saint Augustin et le cogito.

²¹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1995, Traduction Labarrière, Présentation du traducteur.

transcendantal peut-il être proche de nous ? L'abstrait peut-il se retrouver en ce qui semble concret ? Autant de questions que le laborieux moyen âge va reprendre et repenser à travers les siècles et préparer par là la reprise de la dialectique.

Deux remarques pour notre méthode :

A) Nous n'allons pas partir chronologiquement : le schéma- élaboré par Hegel et répété à satiété par la suite -qui aligne Kant-Fichte-Schelling- comme des étapes pour arriver à Hegel et qui sert à justifier ce dernier téléologiquement, est suspect depuis longtemps. En effet c'est Hegel lui-même qui a présenté les choses de cette façon et quand dans l'histoire nous avons eu des partisans non seulement de Hegel mais aussi de Fichte et de Schelling ; ceux-ci ont révélé à quel point quand on les examinait de façon autonome et qu'on les lisait pour eux-mêmes ces penseurs résistaient à une lecture hégélienne.

Plusieurs chercheurs et historiens ont démontré le peu de rigueur d'une telle présentation qui ne retient de toute la dialectique qu'une fable schématique et évolutive qui, avant d'entrer en jeu, prétend que la dialectique est défective chez tel et tel philosophe.

Nous allons nous limiter au fonctionnement de la dialectique chez Schleiermacher d'abord, chez Kant ensuite pour passer à Hegel et pour finir avec Schelling et Fichte.

En effet nous pensons que la dialectique a eu un nouveau sens avec Fichte, que ce dernier ne l'a jamais abandonné alors que chez Schelling et Hegel elle a pu avoir des tournures hétérogènes. Nous trouvons en plus que Kant et Schleiermacher sont beaucoup plus proches l'un de l'autre que les autres représentants de l'idéalisme allemand.

B) On dit toujours que Kant est anti- dialecticien et on justifie le parti pris de ses successeurs en tant que dialecticiens convaincus qui ont élaboré contre lui cette arme.

Ceci n'est pas valable non plus puisque ces penseurs se sont accusés mutuellement de statisme, de formalisme, de manque de rigueur etc. et qu'aucune dialectique ne leur a pas permis de sortir de cette impasse. En fait, ils font un usage de la dialectique qui est spécifique à l'intérieur de chaque système et qu'il faut présenter chaque fois cet usage unique. En ce sens Kant aussi a recours à la dialectique à des moments précis de son argumentation critique. On ne peut pas dire qu'il la récuse. Si l'on trouve des affinités entre l'usage chez Kant du terme dialectique avec celui d'Aristote, on n'a pas fini de souligner en quoi Hegel aussi est plutôt Aristotélicien en sa logique que partisan d'autre chose. Yvon Belaval dont nous avons donné un extrait dans notre épilogue sur la dialectique écrit pour Kant et Hegel « *Kant fermait encore le dix-huitième siècle et ouvrait le siècle suivant sur une autre difficulté. A l'analyse il substituait la synthèse, et la distinction radicale anti-leibnizienne, de la sensibilité et de l'entendement, situait sur deux plans hétérogènes l'opposition logique, pure abstraction analytique, stérile de l'entendement, et l'opposition réelle, dont l'action efficace –féconde- exigeait la liaison synthétique de la sensibilité et de l'entendement* »²².

Nous n'allons pas donc opposer Kant et les idéalistes allemands qui sont en fait si proches de lui sur plusieurs points. Schopenhauer qui est à l'origine de ce mouvement qui insiste sur leur divergence ne s'est pas contenté du criticisme. On ne peut pas donc reprocher à ceux-ci d'en faire un usage différent.

En fait dans l'histoire de la philosophie moderne Descartes partant du cogito constatif et Kant partant du cogito constitutif sont les deux extensions catholiques pour le premier et protestantes pour le second de cette possibilité que représente l'esprit chrétien de se représenter le divin comme faisant partie de cette législation

²² Yvon Belaval, *La révolution kantienne*, Pléiade, p. 793.

pratique par la quelle on essaie de le rejoindre. Et si l'on n'est pas nominaliste, on verra chez telle argumentation de Kant, telle tournure de Hegel.

Nous procéderons par le degré de dialectique assumée par les penseurs envisagés. Si nous commençons par Schleiermacher c'est que chez lui la dialectique prend place sans que l'on insiste à tout moment sur ces particularités et nous finirons par Fichte car c'est lui qui a développé un nouveau concept de dialectique que Schelling et Hegel ont repris et c'est Fichte qui n'a jamais donné de concessions à l'usage particulier de ce terme. Hegel l'emploie à des fins logiques et Schelling à des fins physico-théologiques. Ils prendront place donc après lui. En ce qui concerne Hegel en particulier le terme de dialectique n'apparaît pas chez lui avant la logique de l'Éna, soit avant 1804-1805. Jacques Rivelaygue, entre autres, a beaucoup insisté sur ce point dans ces études sur l'idéalisme allemand²³.

En effet Schelling emploie le terme de dialectique dans un sens assez proche de Platon dans un texte de 1802. Il s'agit des « *leçons sur la méthode des études académiques* ». L'auteur écrit ceci :

« *Ce qui dans la philosophie ne peut sans doute pas s'apprendre à proprement parler, mais qui peut être exercé grâce à l'enseignement, c'est l'aspect artistique de cette science, ou encore ce que l'on peut nommer d'une manière générale dialectique. Sans art dialectique, il n'y a pas philosophie scientifique ! Sa visée propre qui est de tout présenter comme ne faisant qu'un dans des formes qui tout en appartenant originellement au domaine du reflet, expriment cependant le savoir originnaire, en est la preuve. C'est sur ce rapport d'appartenance de la spéculation à la réflexion que repose toute la dialectique* ».²⁴ L'intuition de l'unité absolue devant la multiplicité guide encore Schelling dans cet itinéraire platonicien.

²³ Jacques Rivelaygue, *Leçons de Métaphysique Allemande*, Grasset, 1992, in tome 1, Hegel séminariste.

²⁴ Ce texte non encore traduit en français se retrouve dans l'édition allemande des *Œuvres Complètes* au tome 3 p. 289.

Le problème est celui-ci : comment alors que dans la dialectique transcendantale de Kant par exemple, la dialectique signifie grossièrement soit une logique de l'apparence, soit une logique générale qui puisse permettre, entre autres choses, la critique de cette apparence dont le but est alors de nous ramener à l'analytique, comment donc elle deviendra chez Hegel une façon de résoudre les contradictions sans s'en sortir ?

Cette question ne peut pas être résolue de manière rétrospective en déclarant qu'objectivement elle avait commencé avec Héraclite-ce pourquoi il n'y a aucune preuve. Nous allons donc montrer à quel point elle est enfin construite.

Kant écrivait « *La seconde partie de la logique transcendantale doit être une critique de cette apparence dialectique et s'appeler dialectique transcendantale, non en tant qu'art de susciter dogmatiquement une telle apparence, mais en qualité de critique de l'entendement et de la raison* »²⁵. Or chez Fichte, ce déploiement de l'apparence en tant que trompeuse inclut son analyse décodant en elle les conditions de la vérité, ce qui permettra un cheminement où l'analytique et la dialectique seront désormais inséparables. Fichte l'appelle pour le moment synthèse. Un petit glissement va s'opérer à partir de « La doctrine de la science » qui va faire basculer la dialectique en une construction de l'auto fondation de la raison. C'est ce mouvement que nous devons maintenant étudier sans brûler les étapes et en insistant à chaque fois sur la spécificité à chaque fois singulière de la doctrine envisagée qui porte la signature des philosophes dont la tonalité commune n'empêche pas les divergences importantes.

²⁵ *Critique de la Raison Pure*, p 83.

A) Schleiermacher (1768-1834) ou la dialectique non écrite

Si donc on commence par la dialectique de (ou faut-il dire plutôt la dialectique à la Schleiermacher), c'est pour deux motifs qui s'enchevêtrent :

a) Schleiermacher n'est pas seulement un philosophe. Sa véritable intention était de réconcilier la culture et la religion. C'est dans ce but que non seulement il a essayé d'élaborer une doctrine philosophique qu'il n'a jamais achevée, mais en plus il a été un prédicateur et un traducteur. Sa transposition de Platon en allemand est encore de nos jours indépassée et on donne comme exemple la rigueur de ses choix et la justesse de ses équivalences. Or pour lui la dialectique est toujours un fait de langage et celui-ci est toujours un peu plus (ou un peu moins que le langage), il suscite un commentaire. C'est pourquoi il sera en même temps le fondateur reconnu et déclaré de « l'Herméneutique » du vingtième siècle.

b) Schleiermacher n'a jamais publié de livre qui puisse s'intituler « la dialectique ». Il n'a jamais ouvertement, frontalement défendu la chose ou le concept ou la théorie dialectique du moins en ses écrits. Elle est chez lui comme voilée. Si le principe cratylien que Heidegger a repris en maints passages de son oeuvre reste valable, son nom nous donne déjà cette particularité. En allemand Schleier signifie voile. Le nom de Schleiermacher veut donc dire : faiseur de voiles, littéralement.

Néanmoins s'il n'a pas directement publié un livre où la dialectique est affichée en tant que telle, il a projeté, préparé à plusieurs reprises un ouvrage qui serait intitulé directement la dialectique. Et comme il s'y est remis à des intervalles

réguliers, nous avons de lui trois textes portant le nom de dialectique, datés respectivement de 1814-1815, de 1822 et de 1833, ceci nous donne une première particularité, inédite, de la dialectique : c'est l'idée de « reprise ». La dialectique est une visée que l'on doit refaire, réécrire, transformer. Schleiermacher est à l'origine d'une pensée pour laquelle la dialectique est une tâche toujours à reprendre. Philosophiquement parlant, la dialectique permet au fini d'attendre l'infini.

Ici nous devons rappeler les lignes générales de la philosophie de Schleiermacher. Pour ce faire prenons les variations qu'il a fait subir à la préparation de cet ouvrage qui serait intitulé la dialectique et qui n'a jamais vu le jour.

Partant de l'idée kantienne en l'occurrence du fait que l'absolu reste inconnaissable, Schleiermacher suit les romantiques notamment Novalis pour déclarer que l'absolu n'est pas pour autant inaccessible. On peut rester dans une certaine distance mais néanmoins on peut reconnaître l'absolu dans son infinité. C'est le sentiment de la religion qui nous donne cela. Schleiermacher est un en certain sens le plus grand théologien protestant après Luther. Nietzsche écrivait « *Luther est le plus grand transformateur de la philosophie allemande* ». ²⁶

Schleiermacher comme Luther cherche la signification que l'irruption de la religion apporte à la vie humaine. La religion équivaut pour lui à l'appréhension de l'infini. Les dogmes comme les cultes essaient de limiter la religion. Or Il faut toujours viser plus haut et comprendre que la religion ne peut pas se limiter à la rationalité extériorisée. Seul l'élan vers l'infini, vers le bien peut mener l'homme vers la libération. La foi pour parler plus correctement et concrètement ne relève pas de la pensée ni de la volonté mais de la sensibilité telle que Kant a insisté en soulignant depuis sa dissertation de 1770 sur l'autonomie de celle-ci par rapport à tout intelligible²⁷. C'est dans cette optique que Schleiermacher peut prétendre que la foi « constitue une province particulière de la sensibilité »²⁸ C'est cette foi religieuse qui ne se contentant plus du fini, commence à interpréter tout ce qui se présente

²⁶ Nietzsche, *Le gai savoir*

²⁷ De la distinction du monde intelligible et sensible 1970

²⁸ *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, 1821, p 23

comme fini en tant qu'une image de l'infini. D'où le rôle chez Schleiermacher de l'« *Hermeunein* » grec de l'interprétation en tant que voie sûre menant à l'inépuisable. C'est le savoir fini qui par l'ajout de la foi recevant, interprétant, et infinitisant les données que l'on arrive à une sorte de régulation des conflits et des antinomies aussi bien dans la vie que dans la lecture des textes sacrés. S'agit-il pourtant d'une dialectique ?

En fait, s'il est impossible de remonter jusqu'à l'origine de la dialectique chez Schleiermacher, on doit donc souligner qu'elle a toujours quelque rapport avec une doctrine du savoir. Avant de l'enseigner à Berlin, il s'est constamment préoccupé de la dialectique en tant que telle. On la rencontre dans ses brouillons d'abord ; en 1805 il l'appelle « *L'organe de la philosophie* » et il la définit comme « *la comparaison d'actes de connaissance singuliers jusqu'à ce qu'il en résulte un savoir identique* »²⁹. En 1811, il va apporter une précision, elle serait la visée des « *principes de l'art de philosopher* »

En 1814 le texte sur la dialectique devient plus ample :

Dans cet ouvrage, Schleiermacher insiste sur le fait que la philosophie est à la recherche du savoir et qu'en général elle s'achève dans la science mais il se trouve qu'elle a besoin d'un art (*techne, kunst*) qui puisse servir à la production de son savoir. Il faut donc ceci :

a) la philosophie fonde et construit la possibilité du savoir et qu'en plus elle doit dégager les principes et les règles pour qu'elle puisse avoir la qualification de réflexive. (On voit l'influence de Kant ; la philosophie doit à un moment donné se penser et se transformer en philosophie de la philosophie)

b) la dialectique soit une discipline possible (*möglich*) qui permet ce passage et cette traversée.

²⁹ Schleiermacher, *Dialectique*, Presses de L'université Laval, 1997, p. 45.

Un résultat : la dialectique permet au savoir de passer d'un niveau inférieur à un niveau supérieur. C'est elle qui va assurer une réfutation du scepticisme.

Ces deux particularités se retrouveront dans toute la dialectique allemande. Schleiermacher est en plus conscient de son origine platonicienne. Il argumente pour nous montrer que le logique et la métaphysique possédaient une unité originelle qui est perdue depuis Platon. C'est pourquoi il nous présente cet ouvrage divisé en une partie transcendantale et une partie technique. La première analyse par technique régressive les conditions de possibilité du savoir, la seconde n'est en fait qu'une indication des moyens de cette construction, un certain savoir-faire à mettre en œuvre pour garantir la forme du savoir –partie donc formelle et logique.

Le savoir étant la pensée identique en tous, fait intervenir la fonction intellectuelle et la fonction organique. Comme chez Kant l'une est réceptive, l'autre imprime spontanément le sceau de l'activité de la raison. Penser étant penser ce qui est, ces deux fonctions sont inséparables, et constituent le savoir effectif qui suppose « *une communauté de l'expérience et une communauté des principes en tous au moyen de l'identité de la raison et de l'organisation* ». Cependant ceci n'est jamais donné dans la réalité effective pour l'homme singulier. Il n'y'a donc pas pour nous de savoir pur. Parfois c'est l'une parfois c'est l'autre de ces fonctions qui prévaut. On l'appelle l'une le savoir réel l'autre le savoir idéal. Ils forment ce que Schleiermacher appelle « L'opposition suprême » et il prétend donc en 1814 comme en 1815 comme en 1822 qu'elle peut être supprimée. Comment ? Examinons-le.

Les formes du savoir sont constituées par le concept et le jugement. Le jugement relie sujet et prédicat et établit ainsi une liaison entre les concepts ; le concept enferme les caractéristiques des choses présuppose aussi le jugement qui par là garantit sa détermination, ce qui installe le savoir dans un cercle. L'isolement du concept donne lieu à l'idéalisme, celui du jugement au réalisme. Le savoir absolu serait « *L'identité entre l'unité absolue de l'être et la variété infinie du perceptible* ». Or ceci est impossible. Dieu étant l'idée de la totalité comme unité, le monde étant la

pensée de la totalité comme multiplicité, ces deux concepts ne donnent pas lieu à un savoir. Ce sont là des idées transcendantales.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, Schleiermacher recherche non plus les conditions de possibilité du savoir mais essaie de reconnaître ce qui est en soi savoir pour pouvoir diriger l'établissement organique. Il s'agit maintenant de prendre le savoir non pas comme idée mais le savoir « dans le mouvement » c'est-à-dire dans sa temporalité.

Dans la construction du savoir, aussi bien que dans sa formation Schleiermacher distingue quatre états subjectifs. Il appelle ceux-ci quatre modes d'assentiment

1- La pensée qui s'accorde avec le savoir absolu. Je peux en avoir conscience. C'est le but du processus scientifique.

2- La pensée qui s'accorde avec le savoir absolu. Je n'en ai pas conscience. (Orthodoxa de Platon ou opinion droite De la philosophie moderne)

3- Le non-savoir. J'en ai conscience. Il ne peut former qu'un point de passage comme l'expérience ou l'imagination.

4- Le non-savoir. Je n'en ai pas conscience. Il serait l'erreur absolue s'il existait. Mais il y a une continuité du savoir. Cette erreur comme le péché dans la religion trouve son origine dans la décision démesurée d'achever le savoir. Elle « repose, dit Schleiermacher, sur la prétention d'avoir posé un concept conforme à l'idée ». Elle est donc imputable au sujet connaissant.

Comment éviter alors l'erreur : en analysant la formation des concepts et du jugement.

Les concepts se divisent en deux : les concepts-sujets (réceptifs exprimant l'être pour soi) et les concepts-prédicats. (Spontanés exprimant l'action). Le savoir est donc soit inductif et ascendant soit déductif et descendant. L'ensemble forme « *l'identité flottante de l'universel et du singulier* ». Le concept « *N'est que dans la complète interpénétration de la formule et du schème* »³⁰.

Partant d'un point particulier du savoir, nous devons en reconnaître la relativité. (Schleiermacher parle quelquefois de l'irrationalité)

Quant au jugement il est toujours dans l'entre-deux car il rencontre sa limite dans le prédicat indéterminé c'est-à-dire le chaos et dans l'indistinction entre sujet et prédicat. Il y en a là encore deux formes : Le jugement complet et le jugement incomplet. Le premier détermine les prédicats à attacher au sujet, le deuxième où le prédicat est encore indéterminé.

A partir de là, reste la combinaison du savoir où Schleiermacher indique le procédé heuristique et le procédé architectonique sans les développer de façon satisfaisante dans ce texte de 1814-1815.

Nous pouvons indiquer une première distinction à partir de ce premier livre.

³⁰ Schleiermacher, *Dialectique*, p. 186.

RAISON		NATURE
IDEAL	Ethique	Physique
	Science spéculative	Science spéculative
REEL	Histoire	Sciences de la Nature
	Science empirique	Science empirique

Qu'est-ce que le livre de 1822, ajoute à cette idée ? En fait, il s'agit moins d'un livre que d'un ensemble de feuillets de 35 pages. Les commentateurs sont divisés en deux : certains comme Rudolf Odebrecht pense que ceux-ci sont complètement autonomes ; pour d'autres il faut les relier au texte de 1814-1815.³¹

En fait il se présente comme un commentaire du premier et en un sens c'est parce que concernant la dialectique il y a un pas en avant que l'on peut y voir une nouveauté. La dialectique dans ce nouveau texte est présentée comme « *art de conduite du dialogue* » ; le dialogue prend son départ du conflit ; le conflit (*streit* en allemand) « *présuppose une différence des représentations et peut s'achever soit avec l'identité, soit avec la conviction qu'une telle identité n'est pas possible* »³². C'est cette conception qui restera dominante par la suite et le texte de 1833 ne fera que reprendre et développer cette idée qui inclut entre autres la possibilité d'une raison communicationnelle.

³¹ Idem, p. 53.

³² Schleiermacher, *Dialectique de 1822*.

Nous savons par ailleurs qu'il avait entamé les traductions de Platon avec Schlegel en 1798 mais qu'en 1822, juste au moment où il fait des cours aussi bien en herméneutique qu'en dialectique il reprend tout seul ces traductions pour leur donner leur dernière forme. En plus « *La doctrine de la Foi* » aussi date de cette année.

Or dans celle ci Schleiermacher a apporté une grande nouveauté théologique ; il ne sépare plus comme avant la conscience interne et externe qui se réuniraient dans l'identité de la pensée et de la volonté. Pour la doctrine de la foi il y a la conscience immédiate de soi qui se présente comme un bloc et c'est le sentiment et une conscience de soi réfléchie et c'est le moi. Ce dernier énonce seulement l'identité du sujet dans la différence des moments et n'a jamais accès au fondement alors que le sentiment se situe dans l'identité et forme littéralement « *l'analogon du fondement transcendant* ». Il est le sentiment religieux. Dieu est maintenant « *L'unité avec exclusion de toutes les oppositions. Le monde devient du coup L'unité avec inclusion de toutes les oppositions* »³³. Les deux ne peuvent pas être posés l'un sans l'autre mais leur unité ne peut pas être exprimée ; dans cette mesure la conscience réfléchie n'arrive ni au fondement ni à sa représentation dans le sentiment. C'est ici que prend place la dialectique mais elle est incapable de transformer la philosophie. Elle va et vient entre les deux pôles. Mais la recherche du savoir ne peut pas par une baguette magique devenir le savoir lui-même. Le savoir philosophique est irrémédiablement dans la finitude.

Dans cette décision de limiter la dialectique à une prise de conscience de la finitude, il y a sans doute du kantisme mais ce qui s'en distingue c'est que du point de vue éthique Schleiermacher n'accepte point la distinction kantienne du devoir-être qui s'impose au sujet de l'extérieur. Comme dans la philosophie moderne de Michel Henry, la réflexion sentimentale suffit à poser une unité et une identité qui par son imminence comprend l'absolu comme hors de soi quoique toujours en nous.

« *L'introduction à la dialectique de 1833* » est en certain sens le dernier texte de Schleiermacher. Il va mourir en 1834. En un autre sens, c'est le seul texte qui

³³ Idem, p. 54.

présente une parfaite continuité sur la question de la dialectique. Il se divise en cinq parties (on va y revenir avec Fichte- chez qui c'est peut-être une reprise).

1 - On va chercher d'abord un domaine où l'art du dialogue soit légitimé. C'est le domaine de la pensée pure qui se différencie par là de l'action qui relève de la pragmatique et de l'esthétique qui ne satisfait que l'individu. Seul la pensée pure vise le savoir. Le dialogue est donc la méthode du savoir. Puis on essaie de déterminer autrement le dialogue : celui-ci est un langage mais par là il suppose la différence des langues d'où aussi une autre de ses particularités. C'est le conflit - *Streit* - qui apparaît comme une catégorie fondamentale de la dialectique car qui dit conflit suppose quelque fond identique en quoi porte la mésentente d'une part, quelque extériorité au langage d'autre part (Pour Schleiermacher c'est l'être). Il y a deux conditions de la dialectique :

a) L'identité de l'être

b) La possibilité d'une pensée pure.

En résultat, la construction du savoir est toujours en devenir. Elle est historique et intersubjective. La pensée pure se dégage des conflits par le jeu du dialogue. L'expérience est toujours déjà engagée. Les points de vue s'entremêlent. Les conflits se construisent. On progresse ainsi et on s'approche de la vérité.

La dialectique est le savoir qui passe par le conflit. Elle est une technique de conduite réglée du dialogue. C'est elle qui nous met en garde contre ceux qui voudraient conclure trop vite, arriver à l'unité tout de suite. Le conflit est un véritable désaccord, il se développe à l'intérieur d'une langue et d'une culture donnée qui disposent de façon singulière les éléments. (Pour Schleiermacher elles sont non superposables). Nous ne pouvons pas donc « *prétendre à la validité universelle* »³⁴.

³⁴ Idem, p. 263.

Cette unité constitue (un peu comme dans la philosophie de Husserl) l'horizon de la pensée.

La dialectique devient ainsi l'autoréflexion de la pensée pure. Les moments pragmatiques et artistiques interfèrent sans doute mais la visée de la pensée pure permet seul le regard vers l'être. La découverte de la vérité se fait en commun. Schleiermacher s'oppose aux autres philosophes que nous allons maintenant examiner. Car ceux-ci cherchent un premier point par lequel partir et construire un système sans défaut.

Il écrit dans cette optique :

« Nous nous dégageons aussi bien du procédé de tous ceux qui en établissant un ensemble de propositions qui doit contenir l'essentiel du savoir de sorte que l'on puisse en dérouler la suite, qu'on l'appelle Doctrine de la science, Logique, Métaphysique, Philosophie de la nature ou encore autrement, placent alors au sommet ce qu'ils appellent un principe avec lequel le savoir doit nécessairement commencer et qui doit lui-même être accepté purement et simplement, sans avoir été contenu dans ce qui a été pensé auparavant ni pouvoir en être déduit. Car tous ils se trouvent dans le même cas : ils isolent totalement du reste ce qui provient de ce point à titre de pensée pure, et certes, de telle façon que le devenir commun de celle-ci ne puisse plus être regardé que comme contingent et dépendant uniquement de l'identité de la pensée chez d'autres à partir des expressions de cette même proposition »³⁵. On reconnaît là le titre des ouvrages de Fichte, de Hegel et de Schelling. (On pense que le titre de métaphysique est un renvoi à Spinoza). Il trouve que de telles pensées relèvent de l'isolement complet du savoir.

L'on voit que la dialectique de Schleiermacher prend ses distances avec ce que l'on appelle la dialectique en général. Pas seulement d'elle d'ailleurs. Il trouve que les autres penseurs de la dialectique sont dans la continuité de la pensée transcendantale kantienne. Il écrit dans cette optique :

³⁵ Schleiermacher, *Dialectique*, p. 286.

« Nous nous écartons entièrement des formules habituelles de la philosophie transcendantale, qui veut poser un savoir objectif universel, abstrait de toute individualité mais ne peut de cette façon qu'obtenir une forme indéterminée et sans contenu de la grammaire générale »³⁶.

Ni transcendantale ni dialectique obtenue à partir d'une déduction, la dialectique de Schleiermacher part de la position de tout conflit et s'achemine vers une unité impossible à atteindre comme l'hyperbole mallarméenne du langage poétique. La relation profonde existant entre Dieu, le monde et l'homme ne peut se dévoiler comme tel que grâce à l'esprit transcendantal qui meut et même illumine la rationalité. Les dogmes sont des manières d'exprimer par le langage des états religieux » écrit-il dans sa « *Brève exposition du système théologique* » C'est par leur fidélité à l'expérience religieuse authentique que les affirmations doctrinales sont interprétées et reçues. D'où son insistance sur ce qu'on appelle la christologie, tout ce qu'il y a de particulier et d'unique dans le prophète.

Ce n'est pas le seul motif qui fait que cette particularité se distingue de la philosophie transcendantale de Kant. C'est ce que nous allons examiner maintenant en nous dirigeant vers Kant et en insistant sur sa reprise de la philosophie à partir de nouveaux fondements. En effet si Kant insiste tellement sur sa démarche critique qui a pour but entre autres de mettre fin aux querelles philosophiques qui ont transformé la philosophie en un champ de bataille, il le fait toujours avec un motif précis : endiguer le dogmatisme. Or pour ne pas tomber dans les pièges du dogmatisme, il faut préparer une nouvelle philosophie et reprendre plusieurs choses depuis le début. C'est cet aspect qui donne aux textes de Kant cette allure de recommencement de la philosophie depuis ses assises grecques.

³⁶ Idem, p. 288.

B) Kant et la dialectique suspendue

Dès qu'il s'agit de Kant, la dialectique apparaît en porte-à-faux. Par rapport à ce qui s'est fait après lui, par rapport aux représentants du post-kantisme, on insiste toujours sur l'insuffisance chez Kant de la dialectique. C'est que Hegel chaque fois qu'il critique Kant, il insiste sur sa pertinence tout en déclarant que s'il faisait encore un effort, Kant serait de part en part dialectique. Pour Hegel, « *Le mérite infini* » de Kant provient du fait « *qu'il a reconnu à nouveau la dialectique comme nécessaire à la raison* »³⁷. Mais il se trouve qu'il se limite pour trois raisons :

a) Il se préoccupe d'un nombre restreint d'antinomies (trois au total) alors qu'il s'en trouve « *dans tous les concepts et toutes les idées* ».

b) L'objectivité de la contradiction échappe à Kant : Il n'y aperçoit que des faux-semblants. Ceux-ci seraient engendrés par l'activité pensante du sujet. Or pour Hegel, « *Toute réalité effective contient en elle des déterminations opposées* »³⁸

c) La portée de la contradiction reste seulement négative chez Kant. Comme les philosophes antiques Kant pense que la contradiction n'est que la marque de l'impossible, de l'inconcevable.

Contre cet usage, on sait que Hegel avance une conception spéculative de la logique à laquelle nous allons revenir.

³⁷ *Science de la logique*, 2. Tome, Aubier, Paris 1981, p. 377-378.

³⁸ La petite logique dans *L'encyclopédie des Sciences philosophiques*, Addition au paragraphe 48, p. 504-505.

Mais nous pensons qu'en ce que concerne Kant, Hegel va très vite. Si Kant ne donne à la dialectique qu'une place restreinte Ce n'est pas qu'il l'écarte. C'est ce que pense Hegel. Telle n'est pas notre opinion. Kant n'est pas dialecticien certes et ce n'est pas un défaut. Mais la dialectique prend une place précise dans son système et il s'agit de la repérer et de la définir et lui trouver ses limites.

Dès la préface de *la Critique de la raison pure*, Kant déclare « *Il y a toujours eu, et il y aura toujours, dans le monde, une métaphysique mais toujours aussi on trouvera, à côté, une dialectique de la raison pure qui lui est naturelle* » (*Critique de la Raison Pure*, Préface à la seconde édition, p. 25). Pour Kant, la dialectique est une logique de l'apparence, par opposition à l'analytique qui est une logique de la vérité. On ne saurait mieux dire que la pensée est par avance destinée à d'irréversibles illusions lorsqu'elle s'aventure sur des voies nécessaires mais énigmatiques.

On lit dans un ouvrage que Kant a publié en 1755 et que les lecteurs de l'époque n'ont pas pu atteindre car son éditeur venait de faire faillite, et où l'on peut lire « *Donnez-moi de la matière et je vais avec cela bâtir un monde* »³⁹. Ce livre s'appelle « *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* ». Il s'agit dans ce livre d'une sorte de cosmogénèse où Kant, quarante ans avant Laplace, entreprend de nous montrer comment l'univers considéré comme immuable a pu se former progressivement par le seul jeu antithétique des forces naturelles : attraction et répulsion. C'est là une audace et une nouveauté inouïe qui place Kant parmi les précurseurs de cette nouvelle dialectique. La nature, nous dit Kant, est « *inépuisable en nouveaux surgissements dans un univers de voies lactées en expansion continue* »⁴⁰. Et il ajoute que le savoir de son temps ne lui permet pas d'ajouter « *donnez-moi de la matière, je vais vous montrer comment une chenille peut-être produite* »⁴¹. Car pour cela il faudrait « *des concepts non encore clos* »⁴². Si cette

³⁹ Kant, *Histoire générale de la nature et du ciel*, in *Oeuvres philosophiques*, tome 1, Gallimard, la Pléiade, Paris 1980, p. 47.

⁴⁰ Ibid, p. 89.

⁴¹ Ibid 92.

⁴² Ibid p 107.

audace reste donc encore prudente elle nous met quand même dans la voie de la dialectique moderne où celle-ci est comprise comme la logique d'un développement par contradiction.

Si pourtant il y a une différence de Kant avec ceux qui vont le suivre, c'est que Kant, attentif à son accoutumée aux nuances du langage, distingue essentiellement contradiction et opposition. Pour lui, l'attraction et la répulsion sont deux composantes antagonistes d'un même objet, et pas du tout, deux constituants incompatibles d'un même concept. Ils sont dans une opposition réelle qui ne relève pas d'une contradiction logique. Kant ne pense pas qu'on puisse transgresser le principe de contradiction en œuvre depuis Aristote : Ce qui se contredit logiquement est par définition impossible ; dans ce seul univers auquel nous ayons accès par notre faculté de connaître, c'est-à-dire dans le monde des phénomènes le contradictoire est toujours un non-être et en même temps un non-sens. Tel que Kant le conçoit, l'opposition des forces naturelles ne relève aucunement d'une interpénétration dialectique des contraires mais de l'interprétation mécanique des distincts qui laisse sain et sauf le principe de la contradiction.

Dans son « *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* », Kant va catégoriquement nier l'existence « *d'un corps qui, sous le même rapport, et en même temps, serait en mouvement et ne le serait pas* »⁴³. Dans la nature comme en mathématiques, les grandeurs négatives ne sont pas simple négation des grandeurs positives. C'est là encore une grande nouveauté de Kant. Ces grandeurs négatives représentent quelque chose de positif en soi. L'attraction négative n'est pas l'attraction supprimée par exemple, c'est la suppression.

Mais une fois encore Kant va accentuer une différence de langage : il y a, pour lui, une frontière entre opposition et contradiction. Deux choses sont opposées lorsque l'une supprime ce qui est posé par l'autre. Cette opposition peut être logique ou réelle. Réelle, sa conséquence est quelque chose, que Kant distingue de rien en le nommant zéro- tel le repos résultant de deux forces égales et opposées. Logique au

⁴³ *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, p. 265.

contraire son résultat est « *absolument rien, comme l'énonce le principe de contradiction* »⁴⁴. A poser ainsi l'attraction comme quelque chose de positif, on franchit quand même une ligne classique : C'est la voie qui va mener à affirmer que ce qui possède la forme d'une contradiction logique ne fait pas toujours partie du non-sens.

Un des commentateurs de cet apport kantien, Jean Ferrari écrit à ce sujet : « *l'opposition réelle de Kant, qui suppose la distinction entre la logique et l'existence n'est pas encore la contradiction hégélienne qui s'inscrit dans l'identité du réel et du rationnel. Mais à coup sûr, en affirmant que le réel n'existe que par les oppositions qu'il contient. Kant a préparé la voie à l'universelle contradiction et à la prodigieuse puissance du négatif,* »⁴⁵ qui constitue les thèmes dominants de la philosophie de Hegel ».

Kant va reprendre ce problème de nouveau dans la *Critique de la raison pure* : « *La contradiction réelle trouve place partout où $A-B=0$, c'est-à-dire où une réalité est liée à une autre dans un sujet, et où l'une supprime l'effet de l'autre, ce que mettent incessamment sous les yeux tous les obstacles et toutes les réactions dans la nature* »⁴⁶. Passage que certains commentateurs, F.Alquié en tête mettent en avant pour souligner que Kant avait pu formuler la première catégorie de base de la dialectique. D'autres rétorquent en accentuant le fait que Kant n'a pas écrit en allemand le mot que l'on traduit en français par « *contradiction réelle* »⁴⁷. Lucien Sève remarque Kant écrit *Widerstreit* et non pas *Widerspruch* (ce dernier signifierait en allemand, contradiction alors que *widerstreit* est plus proche de l'antagonisme telle que l'entend Kant, *streit* signifiant conflit. Pour Kant le conflit réel n'est pas une contradiction logique. (Encore que ce soit là un point de litige entre les commentateurs).

⁴⁴ Ibid, p 270.

⁴⁵ Ibid. p. 259.

⁴⁶ *Critique de la raison pure, Oeuvres philosophiques*, Pléiade, p.997.

⁴⁷ Lucien Sève, *Nature, sens, dialectique*, p. 33.

Mais il y a d'autres domaines aussi où une certaine dialectique est attachée au nom de Kant. En voici une liste :

1- La table des catégories chez Kant est présentée de telle façon que l'entendement y reconnaît a priori des divisions ternaires. Kant indique expressément que le troisième terme est pensé comme une « liaison » des deux autres, une liaison qui en souligne l'unité. A notre connaissance c'est Michel Piclin qui a donné une interprétation magistrale cette présentation dans « Les Philosophies de la triade »⁴⁸. C'est elle qui sera entièrement reprise par les idéalistes allemands avec une critique :

A) L'unité existe bien avant et non après-coup (Fichte)

B) Il est vain de déduire les catégories à partir des formes logiques du jugement puisque dans ce cas ils resteraient empiriques. Elles sont la loi de l'univers (Hegel)

C) Elles constituent sont un art non pas caché mais se développant au fur et à mesure de l'art (Schelling)

2 - Kant non seulement ne disqualifie pas mais fait un usage inattendu des termes tenus pour inconciliables- il s'agit dans ce qu'on appelle en rhétorique des oxymores. :

⁴⁸ Michel Piclin, *Les Philosophies de la triade*, Vrin, Paris, 1980 p 133-150.

-finalité sans fin : terme introduit dans la critique du jugement en tant que les ouvrages d'art aussi bien que les productions de la nature semblent recéler une finalité mais que pourtant on ne peut jamais démontrer en tant que telle -matière vivante

-social asocial : terme introduit dans la critique de la raison pratique en tant que l'homme en tant que citoyen fait partie du contrat social mais le mal radicale limite car il fait partie de la nature aussi et qu'il porte le poids du sensible.

-Matière vivante : terme introduit dès les travaux de la jeunesse mais qui sera reproduit et retravaillé dans la Critique du jugement en tant qu'énigme de l'univers.

3- Kant reconnaît la réalité positive des grandeurs négatives. Il pense la nature elle-même comme l'opposition des forces et voit un conflit réel dans le fond même de cette nature envisagée en termes dynamiques

4- Dans « *L'idée d'une histoire universelle* », le mot antagonisme en fin est employé comme l'ont remarqué les marxistes, non pas dans le sens ancien du fonctionnement coopératif des opposés mais dans un sens radicalement nouveau de développement conflictuel de leur relation. Il l'a appliqué à ce qu'il appelle l'insociable sociabilité des hommes. C'est d'ailleurs cette particularité, cette observation du conflit entre les hommes qui fait que la morale est incontournable chez Kant. Car c'est seulement par l'impératif catégorique moral que l'homme, cet être de contradictions peut se donner un idéal hors de cette contrée où il se confine.

Voilà en définitive la position de Kant devant la dialectique :

Il accorde un certain sens à la contradiction en général mais il s'entête à faire la même chose quand il s'agit du concept. Kant voit l'efficace du négatif que dans l'obstacle et non pas dans l'action, le repos et non pas le mouvement, le zéro et non pas l'infini.

Dans « Premiers principes métaphysiques de la science de la nature » qui date de 1786, nous observons chez Kant une contradiction entre le fait que

a) D'une part conformément aux principes newtoniens, il opte pour la divisibilité de la matière à l'infini contre l'atomisme alors que dès cette époque la chimie avait développés l'idée d'une conception corpusculaire.

b) D'autre part il critique la conception newtonienne de la science puisque cette conception croit pouvoir suppléer à la carence de principes métaphysiques par le recours aux mathématiques. Or cette thèse est la thèse par excellence de Hegel contre cette science aussi bien dans la philosophie de la nature que dans la logique.

C'est cette remarque dont se sont servis les scientifiques surtout Gonthier qui va nous permettre de passer à Hegel sans oublier précisément que le passage n'aurait pas eu lieu n'était Kant⁴⁹. Car dans la critique de la raison pure l'analytique ne démontrait que les conditions de possibilité de la connaissance objective mais celles-

⁴⁹ Gonthier dans sa préface à l'hypothèse de l'atome primitif-essai de cosmogonie de Georges Lemaitre explique comment les antinomies kantiennessont permis l'élaboration de nouveaux concepts scientifiques quand on a essayé de les surmonter (aufhebung?).

ci devaient se compléter par une dialectique qui était expressément désigné comme la logique par excellence de l'apparence (*Schein*) et son but c'était de démontrer les illusions (mais Kant avait par ailleurs toujours insisté sur la nécessité de l'illusion car elle a toujours un côté naturel et de ce point de vue inévitable car c'est la raison elle-même qui l'engendre.

Fille de la raison, suspendue à l'illusion qu'elle dénonce et révèle, chaînon inévitable et universel du chiasme entre la raison et sa rencontre avec la nature, la dialectique opère chaque fois que le criticisme assume des ambitions scientifiques et systématiques.

C) Hegel ou la dialectique en croix

Parmi les discussions élaborées autour de la dialectique hégélienne, et qui essaient en fait de marquer en quoi le geste hégélien de la reprise du concept de la dialectique se différencie de l'emploi du même terme chez Platon, Aristote et Kant, il y en a une qui essaie de démontrer en quoi la dialectique est chez Hegel aussi bien concept que chose. Sa stratégie est bien définie. Il s'agit de partir de l'équivalent allemand du mot dialectique qui s'accompagne chez Hegel de tout un arsenal d'explications par rapport à l'allemand comme langue philosophique, comme langue aussi bien naturelle que philosophique. On part dans ce cas de la polysémie du mot « *aufhebung* » qui, grâce à ses multiples sens, se transforme en un mouvement de la nature qui à l'intérieur de celle-ci lui permet de se relever, de se dépasser, de devenir la culture qui quoique contraire à la nature se doit de l'inclure.

1-Prolégomènes à *l'aufhebung* :

Cette insistance sur le terme va nous préoccuper aussi mais en fait nous allons au début de notre travail avoir recours à une autre argumentation. Il ne s'agit pas dans celle-ci d'expliquer *l'aufhebung* jusqu'à lui faire avouer toutes les significations potentielles qu'elle peut porter en elle mais d'essayer de lui trouver en quelque sorte des équivalents. A quoi peut-on comparer *l'aufhebung*? N'a-t-elle pas une histoire? Ne pourra-t-elle pas être rapprochée d'un ensemble de gestes significatifs qui se trouvent logées dans la philosophie ou ailleurs dans les créations culturelles de l'occident en général?

2- *Aufhebung* et les concepts avoisinants :

Il s'agit donc pratiquement non pas d'explicitier *aufhebung* mais de lui trouver des substituts. Or si l'on procède comme Hegel c'est-à-dire si l'on part de la dialectique il faut rappeler ceci: en tant que régime c'est le contenu qui manifeste sa richesse. Il suffit pour cela qu'un certain automouvement lui donne sa figure authentique. Celui-ci la pose donc comme différence et par-là ce n'est pas le matériau mais l'opération qui permet de se différencier de la position immédiate qui représente pour Hegel le mauvais infini.

Or qu'est-ce qui permet ainsi d'éloigner aussi bien le formalisme et son abstraction que le scepticisme qui rejoint celui-ci et finit comme dit Hegel par « *l'abstraction du néant et ou de la vacuité* »? Qu'est-ce qui permet la supériorité de ce que Hegel appelle la pensée spéculative et dont la particularité est ceci: elle conjoint l'intériorité en tant que contenu et l'extériorité en tant que forme.

Dans l'articulation de ces termes Hegel emploie donc, quand le mot dialectique trop galvaudé, ne lui sort pas de la plume deux autres expressions. Ce sont ceux de l' *Ausführung* et de *Verklärung*. Reprenons ces deux termes et essayons en quoi ils peuvent nous mettre aussi dans la voie de la dialectique.

Ausführung signifie actualisation, effectuation. Il s'agit d'un mouvement qui est « partie prenante de la réalité (comme on parle d'une exécution théâtrale) » commente un des derniers traducteurs de Hegel, Pierre-Jean Labarrière. Dès le début de la phénoménologie Hegel parle de ce terme que Labarrière traduit justement par exécution. Hegel raisonne comme suit:

« *Parce qu'aussi la philosophie est essentiellement dans l'élément de l'universalité qu'inclut dans soi le particulier, plus qu'en d'autres sciences se trouve en elles l'apparence que dans la fin ou les derniers résultats serait exprimée la*

chose- même et jusque dans son essence parfaite, en regard de quoi l'exécution (ausführung) serait à proprement parler l'inessentiel »

Il faut donc que la philosophie exécute elle-même sa démarche. Et cette exécution qui lui permet d'inclure le particulier d'une part et de s'installer dans le domaine de l'universel d'autre part est une sorte d'extériorisation qui ne rejette pas ce qu'elle amène à la lumière. Le terme théâtral est employé par Hegel pour montrer en quoi une monstration peut réussir à révéler une essence.

Le terme *ausführung* est donc à lire ensemble avec celui de *l'aufhebung* de manière à comprendre un mouvement double d'extériorisation et d'intériorisation qui permet de ne point négliger l'altérité ainsi mise en mouvement et qui les inclut tous les deux.

Le deuxième terme vient moins du théâtre que de la religion. Toujours dans la préface de la phénoménologie Hegel évoque-t-il une essentialité dite transfigurée.

Hegel écrit: « *parce qu'il est l'immédiateté de l'esprit, parce que la substance en général est esprit, elle est l'essentialité transfigurée, la réflexion qui est elle même simple ou immédiateté, l'être qui est la réflexion dans soi-même* »⁵⁰.

Ici aussi on voit que l'exemplarité de *verklärung* c'est de faire subir une métamorphose à la chose qui est aussi bien la chose simple que la chose transformée par l'esprit. Or dans le christianisme *Verklärung* c'est cette révélation du Dieu. Parce que sursumer (*aufhebung*, dit ailleurs Hegel) est activité de la pensée, il est en même temps maintenir et transfigurer.

C'est donc deux termes, l'un emprunté aux arts, à la techne, l'autre à la religion qui nous permet aussi de mieux comprendre *l'aufhebung*. On peut aussi appuyer sur le rapprochement à faire entre les deux termes de *l'aufklärung* et de

⁵⁰ *Phénoménologie de l'esprit*, Préface.

verklärung en tant que relations entre le hégélianisme et les lumières mais ceci est un domaine que nous allons laisser pour l'instant. Pour en revenir à la dialectique, il faut donc insister chez Hegel sur son origine théologique.

3-*Aufhebung* en tant qu'arme théologique :

Il y a chez lui en fait trois dialectiques :

Celle du père, celle du fils et celle de l'esprit.

Il y revient dans les textes sur la religion. Le christianisme comme religion *aufhebt* le judaïsme. Mais à l'intérieur du Christianisme, il y en a deux autres. Il s'agit du fils qui prend la relève du père qui relève l'esprit. (A travers l'histoire on a proposé en France comme traduction de *aufhebung*, dépassement, suppression, relève et sursumation nous allons employer selon la logique des moments différents un de ces équivalents.) Hegel a toujours déclaré son attachement au luthérianisme. On sait que dans la théologie de ce dernier c'est l'esprit qui est emphasized alors que les catholiques privilégient le fils et les orthodoxes le Père. C'est cette opération de l'esprit que médite à son tour Hegel. Et c'est elle que nous devons définir si nous voulons établir en quoi Hegel se différencie des autres penseurs.

4- *Aufhebung* dans sa surdétermination

C'est au début de sa logique que Hegel nous présente ce qu'il entend par la logique dialectique dont une des clefs se cacherait dans le mot *aufheben* qui est d'une part polysémique, d'autre part le mot donne lieu à des significations contradictoires. Hegel en a fait usage évidemment bien avant la logique. Mais dans celle-ci en accentuant les différentes valeurs du mot, il exhibe aussi en un sens ce qui se passe dans les coulisses de ses textes.

Ce qui est la particularité essentielle de ce mot par rapport à la philosophie platonicienne c'est le fait que Hegel accentue –et c'est là un point kantien– la négativité du procès dialectique. La négation simple qui reste empirique– Hegel donne l'exemple de l'effacement d'un tableau– se contente de supprimer or la négation dialectique surmonte et intègre. Hegel n'admet pas qu'on puisse simplement dépasser une théorie antérieure en science comme en philosophie (dans ce cas il s'agirait d'une loi naturelle alors que la façon de surmonter qui ne laisse pas la chose ou le reste s'abolir entièrement, constitue le mémoire et l'histoire.)

Voici le texte en question :⁵¹

« Aufheben et das aufgehobene (la suppression et le supprimé)–das ideelle– est un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale qui revient absolument partout. Il faut en comprendre le sens d'une façon précise et spécialement le distinguer du néant. Ce qui se supprime ne devient pas pour autant le néant. Le néant est une chose immédiate ; un aufgehobenes au contraire est un vermittels (moyenné, médiatisé). Il est le non-étant mais comme résultat ayant pour source et pour origine un être. Il garde encore pour cette raison le caractère défini de cet être.

⁵¹ *Science de la logique* (I, 1).

Aufhebung a dans le langage un double sens : conserver, garder (aufbewahren, erhalten) et aussi faire cesser mettre un terme. Aufbewahren inclut déjà l'élément négatif, en ce sens que quelque chose est enlevé à son immédiateté et par suite exposée aux influences extérieures afin d'être gardé. C'est ainsi que ce qu'est supprimé (aufgehobenes) est en même temps ce qui est conservé (un aufbewahrtes) mais qui a seulement perdu son immédiateté et n'a pas été pour autant anéanti »⁵².

Le principe dialectique permet donc d'une part à la partie qu'il s'agisse de l'être ou du concept de la chose étant ou de sa conceptualisation spéculative de trouver sa vérité dans le tout. On doit abandonner toute position isolée. D'autre part la dialectique n'est point une méthode mais un procès qui s'identifie avec son contenu. La dialectique permet la corrélation mais elle peut ailleurs accentuer la détermination. (Elle n'a même pas toujours trois termes). Pour Hegel elle reproduit le mouvement de la réalité. L'unité qu'elle recèle en son sein est toujours par contre

- a) le rapport du particulier à la totalité
- b) le bon infini par rapport au mauvais qui reste spatial ou temporel sans pouvoir s'achever dans un terme
- c) La voie vers l'absolu qui est déterminé du dedans et non pas du dehors
- d) L'inconditionné puisque se déterminant par soi-même et non pas par un autre

⁵² Nous avons suivi parfois la traduction de Jankelevitch parfois celle de Laberrière sauf un moment où nous avons dû corriger le texte pour pouvoir permettre une meilleure compréhension.

- e) Celle de la liberté de l'esprit
- f) L'universalité du vivant concret)
- g) L'idée s'incarnant dans le phénomène dont elle constitue l'intelligibilité.

5 - Aufhebung comme système et comme langage

Certes il y a des moments ⁵³ par lesquels il faut passer et Hegel ne brûle jamais les étapes. La dialectique est définie ailleurs comme un système de bascule objectif.⁵⁴ C'est elle qui permet le passage d'une forme à une autre, d'un moment à un autre. Ce mélange de logos grec et de croyance chrétienne s'accomplit dans la logique. Et Hegel veut évidemment la fonder de nouveau.

En ce qui concerne la nécessité de la non-contradiction, on sait – Kant avait déjà attiré l'attention sur cette particularité-la logique restant la même, elle n'a pas tellement changé. Hegel en conclut qu'elle « *a besoin d'un remaniement total* »⁵⁵. Car puisque l'on observe partout des contradictions il faut en faire état. « *Il est ridicule, continue Hegel, de dire que la contradiction ne se laisse pas penser. Ce qu'il y a de juste dans cette affirmation, c'est seulement ceci, qu'on ne peut pas s'en tenir à la contradiction et que celle-ci se supprime elle-même* »⁵⁶. Hegel donne l'exemple du devenir qui est la contradiction supprimée de l'être et du néant. Mais C'est là un fond justement qui n'est pas seulement négatif. « *On aurait tort de prétendre qu'en philosophie la négation ou le néant est le dernier mot* »⁵⁷. Hegel appelle cela positivement rationnel » ou dialectique spéculative. On peut dire par exemple que le fini est infini le singulier est universel mais « *La forme inadéquate de telles propositions saute aux yeux* »⁵⁸ Pourquoi ? Parce qu'elles réduisent la contradiction, qu'elles sont unilatérales. L'apport en réalité d'une dialectique rationnelle est de saisir le mouvement duel qui l'anime jusqu'au résultat où elle se relève -*Aufhebt*. C'est le moment le plus important de la dialectique hégélienne. Hegel ne prend pas le contre-pied de la logique classique. La dialectique fait passer

⁵³ Moment chez Hegel signifie non pas une période vécue subjectivement mais une période objective pendant laquelle triomphe telle ou telle figure de l'esprit. Comme le concept ne peut s'effectuer que dans le temps, le concept devient nécessaire.

⁵⁴ *Logique*, p. 343.

⁵⁵ *Science de la logique*, p 21-22.

⁵⁶ *Logique das L'Encyclopédie*, p. 555, paragraphe 119.

⁵⁷ *Science de la logique*, Aubier, t1, p. 109.

⁵⁸ *Science de la logique*, tome 3, p. 380

la logique classique au développement effectif d'une pensée concrète. C'est comme cela que les déterminations rigides et inertes du discours d'entendement en arrivent à retrouver le mouvement de la vie.

Quand on envisage les choses dialectiquement, la vérité ne réside jamais dans la fixité des propositions isolées mais dans un processus qui fait qu'ils s'engendrent avec nécessité.

Comment exposer alors cette opération dialectique ? On déploie d'abord le système des sciences philosophiques, ce qui permet de parcourir le cercle des « *essentialités pures* » dans la science de la logique, puis on reprendra à nouveau l'enchaînement des moments logiques dans l'extériorité où doit le suivre « *la philosophie de la nature* », et un dernier mouvement nous permettra un retour à soi dans la « *Philosophie de l'esprit* ». La dialectique englobe donc le champ traditionnel de la logique en tant que théorie du ⁵⁹ concept, du jugement, du syllogisme et elle prend donc comme objet tout le logique, c'est-à-dire les manières universelles dont les configurations de la nature et de l'esprit se présentent à la pensée qui arrive à les ressaisir dans ses catégories. Résultat : la logique pour Hegel est aussi bien objective que subjective. Le concept est l'exposition rationnelle de « *ce qui est immanent aux choses elles-mêmes ; ce par quoi elles sont ce qu'elles sont* ».

C'est cette opération qui permet à Hegel de disqualifier la conception subjectiviste de l'empirisme et du Kantisme. Ceux-ci posent en axiome que connaître est l'activité d'un sujet. Donc nous ne pouvons avoir accès qu'à un monde de phénomènes auquel la chose en soi reste étrangère et inconnaissable. Pourtant on se demande par la suite ceci : comment se fait-il que la nature nous obéit ?

Pour Hegel par contre le phénomène n'est en fait rien d'autre que l'apparaître de la chose en soi dans la représentation : elle est loin d'être inconnaissable. C'est elle et nulle autre chose qui ne cesse de se déterminer davantage à travers le

⁵⁹ *Logique de L'Encyclopédie*, p. 595 paragraphe 166 addition.

processus de la connaissance. L'être vivant est un exemple pour Hegel car avec le besoin et la tendance on assiste à un devenir –sujet de l'être objectif. C'est cette identité dialectique qui permet L'*Aufhebung* des dualismes artificiels. Hegel place donc les deux premiers livres de sa « Science de la Logique » sous la rubrique de la logique objective- être, essence- et le troisième sous la rubrique de logique subjective : le concept ne dit le vrai de l'être que dans la mesure où l'être est déjà en soi est le concept.

Sans nous aventurer dans les dédales de la logique de Hegel, ni dans les autres parties de sa philosophie, cette analyse de ce qu'il entend par la dialectique nous montre que pour lui la dialectique est l'opération qui permet une conversion logique aussi bien qu'ontologique, théologique aussi bien que politique. L'individu est l'universel particularisé et l'univers l'individu généralisé. Mais C'est là une citation non pas du Hegel mais de Schelling. C'est de cet ami que Hegel avait appris un certain nombre de choses ainsi que du Fichte de « la Doctrine de la science ». Et pourtant il y a eu un moment de la rupture qui a fonctionné de telle façon qu'ils ne se sont plus entendus. Avant donc passer à Schelling il faut préciser ce moment d'explication ou d'explicitation avec Schelling.

7- Hegel a maintes fois répété qu'il n'aimait pas le jeu des mots. S'il en a fait, C'est avant tout pour montrer la force du langage. La dialectique est muette chez Schelling. Elle ne parle pas. Elle se fait toute seule sans que personne ne s'en rende compte sauf l'œuvre d'art qui reprend son silence mimétique. Alors que chez Hegel c'est par le biais du langage que la culture humaine se développe.

A partir de Descartes, la philosophie a eu une tendance à faire de la conscience une référence, eu égard à tout savoir. Dans la mesure où la conscience apparaît comme une présence immédiate au réel, elle semblait aussi donner au monde à nous alors que les mots ne pouvaient que la trahir. Or le premier mouvement de la dialectique de Hegel c'est d'essayer de nous convaincre que si l'on enlève la capacité de se réfléchir et de se rappeler à la conscience elle ne peut en fait rien recevoir, garder, mémoriser. Si l'on veut sortir de ce passage incessant des choses inconsistantes, si l'on veut trouver la vérité, il faut refuser de croire à la

validité de la conscience immédiate. La pensée hégélienne repose sur cela : une double négation :

A) ni les choses

B) ni la conscience immédiate

ne peuvent passer pour critères. Qu'est-ce qu'il y a alors au commencement ? La réponse c'est qu'il y a ce mouvement de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire de langage. Le langage est réceptif ; il accueille, (s'ouvre à) l'être. Les choses son indécidables mais le langage juge, décide, tranche, trouve la vérité. Il exerce un règne sur nos subjectivités rétives de manière à nous transformer en êtres de l'histoire et non de nature. De là l'opposition de Hegel aux intuitionnismes (romantiques ou schellingiennes), aux empirismes (qui prennent comme critère le sensible sans s'apercevoir que celui-ci ne peut pas exister sans marques distinctives), aux subjectivismes qui récusent la nécessité de l'articulation, de l'universalisme concret, du discursif.

Mais l'*aufhebung* permet aussi un mouvement inverse. C'est celui qui consiste à se refermer dans le langage en croyant à un formalisme qui puisse fonctionner à vide. Le langage a un pouvoir scientifique et réflexif. Il se trouve que le monde de l'être et celui de la connaissance peuvent se recouper par le pouvoir de restitution du langage pour lequel il n'y a pas d'autre mot que celui de l'*aufhebung* car celui-ci nous permet de comprendre les deux particularités du langage que sont

A) La rationalité.

B) L'incarnation.

Grâce à la rationalité nous comprenons que le langage est toujours proféré par celui qui l'articule qui, par là, se plie aux exigences des lois du langage. Ce n'est pas lui qui l'a inventé, il ne peut pas se livrer à un arbitraire complet tant qu'il parle⁶⁰. Tant et si bien que tout retour au silence réactive la violence.

Le problème de l'incarnation permet de s'apercevoir d'une autre chose : certes le langage est fait des signes matériels- qu'il s'agisse de l'oral ou de l'écrit. Mais on ne peut en aucun cas le réduire à ces signes. D'un autre côté, tout idéalisme désirant atteindre un langage sans signes matériels se trompe. C'est un chemin vers l'abstraction. On ne peut pas séparer l'idée de sa manifestation. Elle s'incarne toujours dans la nature langagière en s'en distinguant et en se réfléchissant dans cette masse signifiante quitte à la transformer en histoire. Bref le langage a une unité qui fait que la signification n'a pas lieu hors la matérialité des sons et qu'il nous transforme en êtres intelligibles.

Cette dialectique du langage est tellement importante et au fondement de toutes les autres dialectiques qu'il faut toujours rappeler qu'il ne faut pas partir de la fameuse Thèse –antithèse –synthèse quand on la présente. Claude Bruaire a raison d'écrire :

« Une erreur se perpétue quand on parle de Hegel et de la dialectique. Cet auteur n'a jamais parlé de thèse, d'antithèse et de synthèse. Mais conformément à l'étymologie, le terme de dialectique- qui signifie d'abord dialogue, et donc opposition d'opinions- désigne chez lui le mouvement qui transporte d'une position extrême à l'autre, interdisant toute conciliation. C'est pourquoi on parle aussi abusivement à ce sujet d' « une identité des contraires ». L'exact propos de Hegel c'est que des positions extrêmes deviennent équivalentes dans ce va-et-vient dialectique, faute d'entretenir des relations, faute d'être liées par un milieu, un

⁶⁰ Eric Weil et Georges Bataille ont insisté sur cette particularité de la philosophie hégélienne: celui qui parle renonce à la violence.

moyen terme conciliateur. » S'il est vrai qu'un usage ancien étend le mot dialectique à tout raisonnement, Hegel le réserve donc... « *au contraire de la raison, au négatif de la conciliation, au mécanisme qui commende l'abstraction- ne voir qu'une chose- et qui engendre tout à la fois l'erreur et le malheur.* »⁶¹

On voit à quel point Hegel se rapproche en un sens de l'emploi kantien du mot sauf évidemment que chez lui l'*aufhebung* au lieu de suspendre la dialectique la fait parler, la force à parler, à prendre position, jusqu'à ce qu'elle livre tous ses secrets.

Mais la rupture consommée avec Schelling nous incite à penser qu'il se peut qu'il y ait d'autres usages de la dialectique moins bruyant peut-être et où il s'agira de suivre « *un tumulte au silence pareil* »⁶².

Il faut donc passer maintenant à Schelling qui a tant contribué avec Hegel à la conception opérationnelle de la dialectique mais qui a élaboré des objections quant au contenu de l'opération. Quelles sont-elles ? Examinons-les à cette occasion et approfondissons la recherche de la dialectique.

⁶¹ Claude Bruaire, article Hegel, *Encyclopaedia Universalis*, repris dans Dictionnaire des Philosophes, Albin Michel, 2001.

⁶² Mallarmé en parlant de la poésie, *Divagations*, Pleiade, 1974

D) Schelling (1775-1854) et la dialectique négative.

Il y a plusieurs dialectiques. Voilà un résultat de l'enseignement de Schelling. Non seulement Schelling s'est servi de l'arme de ce mot contre d'autres pour leur reprocher l'insuffisance selon lui de leurs dialectiques mais à l'intérieur de son propre développement nous pouvons discerner des changements du concept.

Au premier abord Schelling est plus près de Schleiermacher. Il a repris et transformé à plusieurs reprises sa théorie, son système ou sa fable philosophique. (Cinq fois disait-on mais aux dernières nouvelles on a tendance à trouver dans ses textes plutôt une certaine unité quoiqu'elle soit brisée et comme hyperbolique⁶³). Car s'il voit dans le réel ou la nature l'origine, le fondement de l'esprit, il scrute à tel point ces deux données qu'ils en deviennent complémentaires.

Hegel avait dit de lui qu'il avait accompli son « développement » sur la place publique. Si l'on poursuit chronologiquement ses ouvrages on y décèle les courbes, les infléchissements comme les flux et les reflux. En fait Schelling est le premier à avoir employé la dialectique comme une polémique et dans la mesure où il l'a fait contre lui-même il sera le premier penseur qui fera dire à Heidegger. « Toute grande pensée pense contre elle –même ».

⁶³ C'est la thèse de Walter Schulz en 1955 qui a eu un grand retentissement.

1- Le premier Schelling et la première dialectique :

Il fait ses débuts avec trois livres qui s'enchaînent et qu'il publie très jeune pendant ses années de Stift en tant donc qu'étudiant (L'année 1794-1795) Ceux-ci s'appellent : « *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* », « *Du Moi comme principe de la philosophie* » « *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* » (la première partie). Refusant comme ses amis la carrière ecclésiastique, il ira séjourner à Leipzig puis à Jena où il va développer les livres importants qu'il qualifie de scientifiques : « *Idées pour une philosophie de la nature* » (1797) et « *L'âme du monde* » (Weltseele). Ouvrage qui attire l'attention de Goethe. C'est lui qui par l'appui de Fichte aussi , va tout arranger pour que Schelling puisse de devenir professeur à 23 ans à Jena. Un court séjour dans la ville de Dresde, ville de ce qu'on appelle le premier romantisme allemand lui permettra de connaître les frères Schlegel, Novalis, Tieck. D'une part un philosophe leur manquait et ils vont le choisir pour cette place inoccupée, vide jusqu'à ce moment . D'autre part, il va tomber amoureux de la femme d'Auguste Schlegel, Caroline qui d'une part lui inspirera des passages lyriques et qui d'autre part lui constituera un premier sujet de querelle avec ceux-ci⁶⁴. Les romantiques lui emprunteront beaucoup d'idées notamment en ce qui concerne la nature mais il se distinguera d'eux justement par le caractère dialectique de ses thèses. Cette première époque donc se divise en deux parties qu'il faut distinguer et savourer dans leur articulation.

Qu'est-ce que la dialectique en ce premier moment de sa pensée : C'est ce que nous allons examiner maintenant. :

⁶⁴ On sait en un sens que Schelling n'a jamais été romantique au sens que les allemands donnent à ce mot qui implique un abandon de la raison. Dans "L'extase de La raison", on démontrera son attachement à une certaine rationalité.

L'intention avouée de Schelling est d'expliquer Fichte par l'intermédiaire de Spinoza. Ce dernier sera commenté voire critiqué mais pas Fichte. Il s'agit en apparence de dire que la substance absolue (de Spinoza) est le Moi. (Il y aura évidemment des commentateurs comme Knittermeyer qui diront que déjà dans ces premiers ouvrages il y a non seulement du spinozisme qui fonctionne secrètement contre Fichte mais encore du platonisme.) Quoiqu'il en soit Schelling déclare. « *Dans le moi la philosophie a trouvé son Un et Tout-hen kai pan* »⁶⁵. Tout en écrivant à Hegel qu'il a gâché son « entrée »⁶⁶, il essaie de résumer et de reprendre le conflit des philosophes : par dogmatisme et de criticisme il entend le réalisme et l'idéalisme. Il se demande la question suivante : Comment le Moi absolu sort-il de lui-même et s'oppose-t-il au non-moi ?

Quand il reprend cette question cette fois à l'intérieur des « Lettres pour le criticisme » elle se transforme et devient : Comment en arriverai-je à sortir de l'absolu et à rejoindre un opposé ? D'où un premier résultat important :

Il n'y a pas de passage de l'INFINI AU FINI. Ce qui peut exister c'est une certaine transition du fini vers l'infini. En fait il y a deux transitions : celle du dogmatisme et du criticisme. Le dogmatisme s'appuie sur l'intuition intellectuelle et propose une éthique de la passivité. Le criticisme par contre réveille la conscience et l'analyse réflexive mais comme il pose un idéal inaccessible et ne vit que de s'opposer au dogmatisme. Si les deux systèmes s'opposent c'est que l'esprit des hommes penche sur l'un ou sur l'autre. Il faut donc « un meilleur Système ».

La 8. Lettre en arrive à proposer- tel un Michel Serres -un pacte avec la nature. La critique acceptée il peut y avoir un dogmatisme « régénéré » passant par l'expérience et les phénomènes.

⁶⁵ Du moi comme principe de la philosophie

⁶⁶ Hegel, *Correspondance*.

La dialectique chez Schelling s'origine donc d'un triple mouvement :

- La conscience de la finitude

- Cette finitude est une finitude devant l'absolu

- Le passage à l'absolu se fait par un moi qui renonce à se considérer comme distinct de sa nature phénoménale.

C'est cette troisième remarque qui va permettre à Schelling de s'embarquer pour ce qui va s'appeler une philosophie de la nature.

2- La nature et la dialectique :

Fichte avait en fait prévu dans sa philosophie à prétention scientifique une place pour une philosophie de la nature mais comme il parlait plutôt de l'éthique que de la nature, elle ne pouvait être envisagée que comme l'illustration par excellence du non-moi. Donc elle le menait tout de suite à la finalité. C'est ce vide laissé par un transcendantalisme moral qu'essayera heureusement de remplir Schelling. Quelques années plus tard, le philosophe évoluera et la philosophie de la nature va symboliser un maillon de la chaîne mais reste qu'elle représente la dernière tentative faite en occident pour constituer une philosophie de la nature⁶⁷.

On peut entendre par le terme de philosophie de la nature trois choses :

a) une philosophie des sciences

b) une spéculation physique qui va ensemble avec la philosophie transcendantale

c) Ce qu'on appelle en allemand une Naturphilosophie. Elle cherche en fait l'unité de la nature.

Dans Ideen Schelling va partir de Kant -celui de Anfangsgründe der Naturwissenschaft : il ne faut point imposer de l'extérieur des principes abstraits à un savoir déjà constitué empiriquement. Cette position est bannie et relève du dogmatisme précritique. Ce qu'il préconise c'est une analyse fondée sur la critique des théories scientifiques et leurs soumissions à un examen philosophique dans le cas des apories. S'il y a un pas de plus que Kant, C'est l'analogie du physique et du

⁶⁷ On sait à quel point le matérialisme dialectique de Engels doit à Schelling.

transcendantal, car les deux exigent une dynamique, une théorie des forces. En agissant ainsi, Schelling prétend dans le début de l'ouvrage à « *surprendre la nature à l'œuvre et comme dans son atelier* »⁶⁸.

L'ouvrage suivant continue dans cette voie. Il s'agit maintenant de l'« *origine de l'organisme universel* »⁶⁹. Le tout de la nature relève d'un dynamisme organique, vivant. Les anciens savaient que ce tout devait posséder un principe suprême. Ils l'appelaient l'éther ou l'âme du monde. Mais si l'on peut avoir l'intuition de ce principe, c'est qu'il repose sur un principe négatif qui lui est antithétique. La donnée ultime de la science physique c'est le dualisme, le conflit universel. En fait c'est la loi de la polarité qui règne dans l'univers entier. Mais comment persiste le conflit ? Comment ne disparaît-il pas ? C'est que le conflit engendre une constante gradation.

En conséquence de quoi la « physis » est en perpétuelle évolution. Celle-ci recommence, repart, réinvestit elle-même à chaque palier. Elle tourne et retourne comme les cercles d'une spirale. Elle laisse en arrière d'elle-même ses propres productions en permettant ainsi une genèse, une continuité et une discontinuité. Si la nature est en possession d'un artifice (techne) c'est qu'elle met au jour suscite et provoque l'opposition de l'homogène et de l'hétérogène. L'hétérogène se cherche et l'homogène échappe, fuit.

⁶⁸ Schelling, *Ideen*. préface.

⁶⁹ Von der Weltseele,

3- « *Départ dans l'affection et le bruit neuf* »⁷⁰.

Arrivé à ce point de développement Schelling ne s'est pas arrêté. C'est que lui-même ressentait profondément la double origine de ces recherches et chaque fois qu'il commençait à s'aventurer dans l'une de ces labyrinthes, il avait une nostalgie pour l'autre. A peine s'était-il jeté dans les recherches scientifiques qu'il se reculait de nouveau dans les affres de la philosophie transcendantale. Mais cette fois il s'était enrichi. Entre temps la rupture avec Fichte s'est consommée. Il veut reprendre la philosophie transcendantale et celle de la nature :

Cette nouvelle voie s'intitulera la philosophie de l'identité. Elle donnera lieu à un texte qui est considéré par certains comme son chef-d'œuvre : *Le système de l'idéalisme transcendantal*. Fritz Meier qui est à l'origine de ce jugement, repris en France notamment par Xavier Tillet, donne le nom d'« ontologie transcendantale » à cet effort admirable de synthèse et de dépassement.

« *Il faut que la nature soit l'esprit visible, l'esprit la nature invisible* ». Cette phrase que Schelling avait prononcée ça et là à plusieurs reprises deviendra le fil conducteur de cette nouvelle opération. La nature extérieure est dissoute en nous ; la nature de l'esprit de l'homme donne la clef de l'explication de la nature en général.

Nous sommes en 1800. La révolution française a fini par le triomphe de Napoléon. Il faut penser à la fois l'histoire et un certain destin puisque Napoléon se pose en tant que nouvel empereur. Et Hegel se range à côté de Schelling qui commence à abandonner la philosophie réflexive de Fichte pour s'aventurer dans les méandres de ce mélange paradoxal du Moi et de l'absolu. En 1802 ils vont fonder ensemble « *Le journal critique de philosophie* ».

⁷⁰ Fin d'un poème de Rimbaud dans les illuminations.

Schelling va maintenant préciser sa pensée Dans « L'Exposé de mon système », convaincu d'avoir touché L'absolu⁷¹, il va se détacher de toute la philosophie antérieure. Il ne va pas maintenant se lasser de produire pour expliciter, clarifier, ordonner la philosophie dite de L'identité. Le dialogue « Bruno », « *Les exposés complémentaires de la philosophie* » datent de l'année 1802. Vont suivre dans les cinq ans qui vont suivre :

« *Leçons sur les méthodes universitaires* », « *Philosophie et Religion* » « *Aphorismes* » « *L'Exposé du vrai rapport de la philosophie de la nature à la doctrine de Fichte corrigée* ». (Ce dernier est un pamphlet contre Fichte), après quoi il va être appelé à Munich par le roi Maximilien premier. Celui-ci vient de fonder une Académie des sciences où Schelling deviendra secrétaire perpétuel.

Comment peut-on caractériser cette période 1800-1806 du point de vue de la dialectique ?

Le mot d'identité est trompeur. Schelling l'appelle aussi bien le point d' « *indifférence* » ou d' « *unitotalité* » C'est par le biais du concept introduit en philosophie par Schelling qu'on peut le comprendre en entier. Il s'agit du concept de « *puissances* » (Potenzen en allemand). Ce sont là des sortes de déterminations idéales mais ce sont elles qui rendent possibles l'établissement de l'ordre de l'univers. Ce sont elles qui permettent la gradation de l'univers quand on le pose en absolu.

L'un s'extasie se transforme en translucidité parfaite et absolue ; il va vers le ruissellement dans les choses uniques singulières événementielles. Résultat : la singularité est fondée par la totalité qui l'embrasse. Le particulier est l'univers individualisé et le tout l'individu universel⁷². Ici le modèle de la nature n'est pas complètement abandonné : celle-ci est le miroir de la raison : elle expose le réel, L'univers ou Dieu (indifféremment), elle est l'impression de l'idéal dans le réel mais

⁷¹ Un échange de lettres avec Fichte montrera l'impossibilité d'une réconciliation. Tillet Schelling

⁷² Ajoutons ici une citation de Derrida dans la dissémination. En parlant de Mallarmé Derrida note « Opération l+ o dans laquelle elle augmente jusqu'à épuisement son identité. » *La dissémination*.

ce modèle est en un sens transformée, elle est devenue Techne, ART. Dans l'univers s'exhibe une œuvre d'art qui est nous dit Schelling « Mystagogue » de la philosophie. En son sein se forment et se métamorphosent les Dieux. L'univers passe par des moments, des âges, devenant de plus en plus radieux, de plus en plus libre. C'est dire que cette philosophie appelle de plus en plus à son aide la religion que préparent le culte de la beauté, le tremblement devant la nature et la métamorphose des dieux.

4- Weltalter Les âges du monde

Nous avons évoqué au début de notre travail une particularité de cette philosophie allemande du début du 19^{ème} siècle. C'est que leurs auteurs reprennent leurs textes à plusieurs reprises jusqu'à leur donner un caractère inépuisable. Ici nous devons ajouter en ce qui concerne Schelling que dans ce moment de sa philosophie, il a toujours repris le commencement de son travail. Il n'a écrit des Weltalter trois fois que le début (le passé). Cela n'a pas empêché Manfred Schröter d'appeler cet ouvrage « *Le livre du destin de l'idéalisme allemand* » car ce texte forme avec Clara (dialogue écrit à la mort de sa femme) et « *Recherches sur la liberté humaine* » (1809) une reprise de tous ses thèmes chers en essayant aussi de les articuler contre ce qu'il appellera la trahison de Hegel. (La phénoménologie de Hegel paraît en 1807 et Schelling se sent visé).

En effet alors qu'au début Munich apportait au penseur tout ce qu'il attendait : paix, loisir, travail honoraires etc., les catastrophes succédèrent : sa femme meurt, le succès de Hegel commence à le mettre au second rang. C'est avec une certaine amertume et une certaine rage qu'il rédige ses ouvrages où la dialectique prend une tournure -c'est le moins qu'on puisse dire- existentielle.

La nouveauté des « recherches » ; C'est que Schelling place, trouve, découvre une Nature en Dieu. Cette nature lui semble une positivité de l'être, une puissance originaire de la liberté réelle et non pas logicienne comme celle de Hegel. La théosophie, la gnose, les mythes concourent aux changements de l'univers. Urwesen, l'être primordial se révèle à nous à travers ce qu'il appelle LA MITWISSENSCHAFT (Connaissance avec la création). Ursystème permet d'élaborer une hypothèse qui restitue aux documents et aux monuments divers leurs valeurs d'attestation.

5 - La fin de la philosophie

On ne connaît la dernière philosophie de Schelling que de façon posthume. Car appelé à Berlin après la mort de Hegel, Il va y savourer l'indifférence, l'échec. Et C'est son fils qui va publier séparément en quatre tomes la philosophie de la mythologie et de la révélation précédés de deux introductions « *Histoire de la philosophie moderne* » et « *Exposé de l'empirisme philosophique* ».

Pour Schelling, sa philosophie représente la philosophie positive alors que Hegel reste dans le négatif. Que signifie pour lui positif ?

Est positif tout ce qui existe réellement, tout ce qui est irréductible aux résultats logiques. Quelle est sa marque ? Depuis Leibniz nous dit Schelling c'est la contingence. C'est le produit imprévisible d'une action libre. Il ne suffit point donc de partir d'un donné extérieur mais encore d'y chercher à atteindre la liberté qui l'a posé et qui devient une liberté absolue. L'histoire de la philosophie s'inscrit dans le développement de la conscience religieuse. La conscience humaine n'est rien d'autre que la potentialité primitive rendue à elle-même ré installée dans sa subjectivité originelle au terme du processus de la création. Comme pure puissance elle n'est rien pour soi, elle doit tout au contraire demeurer le support extatique de la puissance divine (A 1) et par la médiation de celle-ci, de Dieu comme esprit, de Dieu lui-même, Mais comme puissance rendue à elle-même elle abrite une différence virtuelle entre ce qui en elle est proprement originel (Urkönnen) et la puissance dérivée créée qui garde le premier élément : C'est cette puissance secondaire qui constitue proprement la conscience. Alors apparaît la possibilité de la faute qui consistera pour la conscience à libérer cette possibilité de l'abîme qui au fond est plus vieille et plus puissante qu'elle : en la libérant, elle va tomber sous son joug, elle deviendra conscience extatique, mais avec un principe illégitime qui sera de nouveau repoussé dans sa latence. Ce rejet constitue l'œuvre de la deuxième puissance. (A 2) et il

s'effectuera au cours du processus mythologique cette longue maladie et agonie de la conscience. Au terme de ce processus A2 se révèle victorieux comme un instrument de Dieu, il dépouille le pouvoir qu'il a conquis et le remet entre les mains du père ouvrant ainsi pour la conscience la voie qui mène à Dieu. Après la chute, un rapport intime avec Dieu devient possible et le nom propre de ce rapport c'est l'esprit. Ici s'insère la philosophie qui présuppose

a) que la conscience soit libre.

b) qu'elle n'ait affaire qu'à son propre contenu immédiat ou au donné de l'expérience

c) que sa démarche soit immanente c'est-à-dire qu'elle ne saurait apparaître là où la conscience s'extasie vers une transcendance soit fausse (la mythologie), soit authentique (la révélation). Elle apparaît donc en Grèce qui représente un moment de suspension et d'attente entre la mythologie maintenant achevée et la révélation qui demeure un avenir- un moment de liberté infinie et de disponibilité.

Cette idéalisation d'un réel potentialisé et qui se présente comme de biais et dans une sorte d'entre-deux perpétuel est le dernier mot de la dialectique chez Schelling.

E) Fichte et la dialectique comme énonciation

Nous terminons par celui qui passe en fait pour le premier des idéalistes allemands en espérant qu ce geste soit en un sens dialectique aussi. C'est lui qui est l'inventeur de la dialectique au sens moderne et c'est lui qui inspirera les autres. Avec lui on est à l'origine de l'invention de la dialectique des temps modernes. Les recherches de Lauth en Allemagne ont mis en avant à quel point il était encore à l'origine d'un geste philosophique que les autres ont repris avec enthousiasme et répété avec zèle.

Fichte s'institue comme l'exécuteur testamentaire de Kant. Son geste consiste à ramener toutes les oppositions kantienne non résolues à une seule, celle entre le Moi et le Non-moi, il va faire un pas de plus et réduire cette opposition à une identité plus profonde et comme fondamentale : Le moi absolu. Et c'est en cela que va apparaître la dialectique.

En effet, Chez Fichte, la dialectique apparaît très tôt : « *La doctrine de la science* », c'est-à-dire la fameuse « *Wissenschaftlehre* »⁷³ ne fait que la reprendre et développer sur plusieurs points C'est une nouveauté dont il est tellement fier et conscient qu'il va passer très vite à sa défense. Il aura toujours l'impression qu'on l'a mal compris. Pourquoi ? Peut-être parce qu'il était partisan des mi-dires propres à ces convictions religieuses et politiques ?⁷⁴ Ou alors peut-être serait-il victime de cette prédilection du nombre 5 qui lui fera préférer partout cette mathématique du quintuple? Dans la préface de son ouvrage fondamental, la *Grundlage* donc, il répète :

⁷³ Lui-même doit 56- C'est un livre qu'il va reprendre trois fois . Nous avons donc la science de 1794 et de 1801 et de 1804.

⁷⁴ Parlant de Jésus-Christ Fichte signale que ses preuves « *ne s'imposaient pas...les preuves étaient emmêlées dans un certain clair-obscur* » *Principes de la doctrine de la science*. Il prendra toujours comme un modèle le prophète.

En particulier je tiens pour nécessaire de rappeler que je n'ai pas voulu tout dire, mais j'ai voulu laisser à mon lecteur encore quelque chose à penser. Il est bien des malentendus, que sûrement je prévois, et auxquels j'aurais pu parer avec quelques mots. Je n'ai même pas dit ces quelques mots, parce que je voudrais appuyer la pensée personnelle. La doctrine de la science ne doit absolument pas s'imposer, il faut qu'elle soit un besoin, comme elle l'a été pour son auteur. » Pour lui la voie qui mène au savoir mène en même temps à la morale et à la conversion.

Reste que cet ouvrage sera repris à plusieurs reprises au cours de sa vie d'une part et que c'est en plus le dernier ouvrage qui ait été écrit en Europe avec l'application formelle mathématico logique. Nous savons que ce livre obéit à la différentielle promue par Leibniz et que Rousseau l'avait appliqué dans le « *Contrat social* » de Rousseau. La reprise continuelle d'un thème et sa prétention à un savoir spécifique qui ne soit pas la science ordinaire mais une sorte du savoir absolu est la particularité générale des idéalistes allemands comme nous l'avons vue auparavant. Si l'application d'une science particulière rapproche Fichte de Leibniz plutôt que de Kant, c'est là encore un point important dans la genèse de l'idéalisme allemand.

Faute d'un développement qui déborderait le cadre de notre travail, permettons-nous ici une petite parenthèse sur Leibniz. Soulignons en fait que nous allons aborder Fichte lui-même par le biais de cinq points qui l'éclairent.

1- Leibniz comme précurseur de la dialectique opérationnelle

Yvon Belaval a magistralement montré dans « Leibniz, critique de Descartes »⁷⁵ en quoi Leibniz a permis toute la philosophie de l'histoire des idéalistes allemands :

« Chez Descartes l'évidence reposant sur l'intuition a un tel privilège que les traditions ainsi que la mémoire sont écartées. Or Leibniz reste respectueux du passé comme de l'histoire se définissant entre autres comme archiviste. Il a recours aussi aux ressources infinies du langage. Pour lui, le savoir appartient à tous les hommes. La république des esprits est de tous les temps. C'est pourquoi Belaval peut écrire « *La méthode cartésienne est une méthode de libre arbitre qui se pose en commencement absolu. La méthode leibnizienne est celle de la liberté morale soumise aux mondes des idées, et, par là au monde historique qui en est l'expression temporelle : elle ne veut pas renverser, elle cherche à perfectionner* » d'où aussi une couleur théologique de ce genre des philosophies.

Fichte commence en effet par cette absoluité là. Permise par le calcul de l'intégrale qui va du moins au plus pose en effet au commencement un absolu mais qui n'est point une substance.

2 - La dialectique politique Si Fichte part d'« un moi » qui essaie de s'égaliser dans son parcours à soi-même, il ne s'agit point d'un moi empirique. Pour bien comprendre ceci il faut d'abord partir de ce thème qui existe déjà dans les premiers ouvrages du philosophe : *Critique de toute révélation* et *Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la révolution* : Pour Fichte il y a dans le monde deux sortes d'hommes : ceux qui sont à la recherche de la liberté et ceux qui la fuient. Fichte ira jusqu'à écrire en 1794 dans la première de la *Doctrine de la*

⁷⁵ « Leibniz critique de Descartes », Yvon Belaval, 1967, Seuil.

Science qu' il se trouve que certains « prennent leur moi pour un morceau de lave que pour un être libre » En 1797 dans l'introduction qu'il a élaboré pour le même ouvrage l'homme conscient de sa liberté est présenté comme idéaliste et celui qui n'arrive pas à distinguer son être de l'être des choses comme idéalise. L'homme doit faire un effort de choix pour atteindre l'idéalisme qui n'est jamais une donnée naturelle.

C'est par ce biais du choix moral que la dialectique se profile dans ses écrits. La première dialectique est celle de l'état : puisque la monarchie commence par nier l'état de paix originaire, il faut retrouver cette paix perdue. Pour celle-ci il faut établir une loi dialectique. Nous avons :

a) L'état originaire de paix

b) L'état monarchique comme antithétique

c) La force de la révolution française qui doit par une synthèse historique nous restituer le premier état.

3- La dialectique du savant Fichte appliquera cette exposition historique aux problèmes du Maître et Esclave dans son ouvrage suivant « *Leçons sur la destination du savant* ». Nous n'irons pas jusqu'à prétendre comme un certain nombre d'interprètes récents qui prenant le contre parti des partisans de Hegel essaient de démontrer que tout Hegel est déjà dans Fichte. Car cette dialectique fichtéenne ne débouche jamais sur une ontologie comme chez Hegel. C'est toujours du point de vue de la conscience ou de ses actes en tout cas que le réel prend sens chez lui. Mais dans ce texte de la jeunesse il essaie de montrer que c'est la liberté qui est le but de la démarche scientifique. L'humanité ne sera libérée que le jour où le joug de l'esclavage va disparaître. L'histoire n'existe que par cette division du maître et de l'esclave et c'est par une prise de conscience que l'esclave doit le surmonter.

4- La dialectique du moi et de l'autrui.

Pourtant les leçons sur la destination du savant insistent aussi sur un point qui ne sera repris que par les phénoménologues du vingtième siècle : C'est celui de l'existence d'autrui.

Sur ce point, Laute a beaucoup insisté pour démontrer que Fichte était le premier en occident pour considérer le corps et autrui en priorité par rapport aux autres soucis philosophiques. Et tous ceux qui ont relu Fichte à la lumière de la phénoménologie husserlienne qui comme on le sait va reprendre relancer et renouveler ces problèmes reconnaissent dans certains textes de Fichte le commencement d'une telle attitude.

Fichte écrit en 1797 :

« Dans la terminologie kantienne toute intuition s'applique à un être. L'intuition intellectuelle serait ainsi la conscience immédiate de la chose en soi »⁷⁶. Or Fichte s'oppose sur ce point à Kant. Cette façon de voir les choses relève pour lui de ce Kant avait coutume d'appeler la tétatologie. Cette monstruosité va de pair avec L'abandon de la chose en soi qui servait d'appoint au systématique kantien.

L'intuition fichtéenne dont parle la W. L. *« ne s'applique pas à un être mais à un acte »⁷⁷.* Selon Kant ne sommes – nous pas conscients de l'impératif catégorique ? Or cette conscience est indubitablement une conscience immédiate mais elle n'est pas sensible. Elle est exactement ce que je nomme intuition intellectuelle ». En allant jusqu'au fond de ce Kant appelait sa révolution copernicienne, Fichte reprend le « Je pense » qui fonctionne toujours comme la possibilité de l'expérience fonde en fait l'expérience en totalité ; C'est un acte pur pratique en lequel la conscience de soi se constitue par la médiation de la loi morale comme idée infinie. Or la morale permet la position de l'autrui et du moi comme corps devant autrui.

⁷⁶ La doctrine de la science introduction

⁷⁷ WL page 21.

En 1796 dans le « *Fondement du droit naturel* », Fichte reprend le problème de la possibilité de la déduction de l'existence d'autrui. La doctrine de la science est une histoire pragmatique de l'esprit humain. Fichte en déduit dans le début de son droit naturel que l'homme n'est homme que parmi les hommes. Il ne peut exister que si les autres en tant que pluralité d'hommes raisonnables existent aussi. Quand nous parlons du concept d'individu, celui-ci ne peut avoir lieu que comme un concept réciproque et la conscience de soi ne devient possible et effectif que par la médiation de l'existence d'autrui. L'extension de la méthode kantienne commence ainsi. Fichte transforme Kant. La méthode transcendantale que celui-ci a élaboré ne se limitera point à la justification des jugements scientifiques mais s'étendra aussi aux jugements de perception. La philosophie vise maintenant plus haut : on peut déduire à priori les conditions matérielles de l'intersubjectivité. : Or le corps et l'air ce sont des éléments qui rendent possible la parole, la lumière conditionne la vision d'autrui⁷⁸. L'homme en tant que corps se manifeste comme un être libre comme un être qui inclut en lui un néant. Prenons le regard. L'oeil humain est une âme visible et non pas une chose.

5- La dialectique formelle du moi et du non-moi.

En effet si celle-ci repose sur une identité, elle ne peut en aucun cas être un objet, une substance, une chose⁷⁹. Une « chose » est simplement. Elle n'est pas active ; elle ne se pose pas elle-même ; elle ne réfléchit pas sur elle-même. Mais le philosophe en pénétrant par la réflexion intense jusqu'à l'acte pur de la pensée saisit par une intuition intellectuelle cette activité interne et spontanée qui en se posant elle-même pose du même coup le monde et toutes les déterminations du monde et qui ne peut être qu'un moi, un sujet absolu. C'est cette victorieuse prise de

⁷⁸ Nous résumons ici la première partie du fondement du droit naturel.

⁷⁹ Luc Ferry a rappelé à quel point des pages entières de l'être et du néant de Sartre doivent à Fichte cette idée de chose refusée pour retrouver la liberté constitue le fond de sa philosophie.

possession du Moi absolu par le Moi fini de la conscience, geste initial et quasi héroïque qui est à l'origine de la dialectique de Fichte.

Il ne reste plus au philosophe comme développement que tracer et retracer les voies méthodiques, plus proprement les opérations par lesquelles le moi absolu en s'opposant sa propre négation comme non-moi se pose dans le plan de la réalité comme moi dérivé et fini, en même temps qu'il pose, dans ce même Moi une réalité perçue comme étrangère et extérieure, et qui est encore son activité de première position mais affectée d'un signe contraire. Cette opération est certes paradoxale car elle s'élève d'un bond au-dessus de toutes les trivialités du sens commun⁸⁰.

Pour bien comprendre ce moi qui n'est point empirique il faut faire intervenir un concept que la linguistique moderne a élaboré pour pouvoir sortir des oppositions dans les quelles restait prisonnier un certain structuralisme. C'est celui de l'énonciation.

L'on sait que les stoïciens ont introduit en philosophie la distinction signifiant et signifié quand ils ont étudié le langage et que Saussure a repris leur termes dans son cours de linguistique. Mais les stoïciens insistaient aussi sur ce qu'ils appelaient le « lekton », terme qui semble intraduisible mais dont nous avons un heureux équivalent en turc (denilen) et qui essaie de souligner qu'à travers le signe on vise un sens qui reste inscrit dans l'intonation, dans la profération, dans la manière avec laquelle cela est dit. Ils pensaient que c'était le côté incorporel du langage.

Emile Benvéniste a repris le terme en le baptisant « énonciation » et a redonné un nouveau départ aux recherches linguistiques. Nous pensons que chez Fichte le moi est à penser comme énoncé deux fois à partir de deux principes différents et repris par la suite comme une énonciation permettant son envolée et sa distanciation.

⁸⁰ C'est sans doute la raison qui a fait que les romantiques l'ont pris comme modèle. Ce moi qui tirait de ses profondeurs à la fois les formes et la matière de la pensée cette vision qu'il appelle le monde n'était-ce pas le moi de l'artiste créateur.?

La réflexion fichtéenne, dès ses premiers pas s'est définie grâce à cette dialectique relevant de l'énonciation, comme quelque chose d'absolument neuf, en rupture complète avec ce qui s'était fait avant au nom de la philosophie et de la pensée spéculative. La plus radicale manifestation de cette attitude c'est l'abandon du mot grec philosophie au profit du mot allemand Wissenschaftlehre. Fichte dans ses positions politiques va reprendre cette appellation comme si ce passage signifiait une vocation nouvelle de la nation germanique appelée à prendre dans l'administration de la pensée la succession des civilisations latines. C'est cette volonté de faire table rase de cette conscience de penser en dehors de la philosophie qui contribue à rendre Fichte pour nous un –philosophe si actuel.⁸¹

Le premier moment de « Grundlage » est en fait une dialectique transcendante qui par son énonciation construit lui-même les trois principes sur lesquels repose tout le savoir humain possible. Fichte écrit:

« L'exposé scientifique dégage la vérité de l'erreur qui lui est opposée sous toutes ses faces et dans toutes ses déterminations et en détruisant comme erronées et impossibles selon une pensée correcte les opinions qui s'y opposent montre la vérité subsistant seule, celles-ci enlevées, et par conséquent comme la seule correcte possible, et c'est en cette élimination de ce qui s'oppose à la vérité tirée du chaos confus où vérité et erreur sont confondues que consiste la caractéristique propre de l'exposé scientifique. Celui-ci nous fait donc assister à la naissance de la vérité se dégageant sous nos yeux d'un monde plein d'erreurs ».

C'est en partant de la proposition logique $A=A$ qui est une certitude incontestable qu'il construit un premier principe. Dans sa forme et dans son contenu ce premier principe sera le $\text{Moi}=\text{Moi}$.

⁸¹ Rien de tel chez un Schelling qui va réactualiser le mot philosophie "Philosophie-voilà un mot juste! Si on veut bien accorder une voix à l'auteur il se prononcera pour le maintien de ce vieux terme" (Oeuvres complètes, p. 307)

Fichte écrit « *Notre problème consistait à rechercher si la proposition problématiquement énoncée: le Moi se pose comme déterminé par le non-Moi, était pensable et selon quelles déterminations. Nous avons effectué cette recherche en nous appuyant sur une déduction systématique de toutes les déterminations possibles de cette proposition. Nous avons enfermé dans un cercle toujours plus étroit le pensable, en rejetant l'inadmissible et l'impensable et nous nous sommes approchés pas à pas de la vérité jusqu'à ce que nous ayons trouvé la seule possible de penser ce qui doit être pensé* ».

En un sens en bon disciple postkantien Fichte fait de la philosophie de la philosophie. Y appliquant à son accoutumée la quintuplicité on y voit:

- a) Le réalisme qualitatif = Spinoza
- b) L'idéalisme qualitatif = Leibniz
- c) Le réalisme quantitatif = Kant., Reinhold
- d) L'idéalisme quantitatif = Maimon
- e) formes dérivées de la position de l'objet et du sujet

Le réalisme spinoziste représente l'interprétation de la connaissance par la seule conscience d'objet.

L'idéalisme leibnizien s'appuie essentiellement sur la conscience de soi. Le réalisme kantien synthétise les deux mais soumet la conscience de soi à la conscience de l'objet. La dialectique ici n'est qu'une déduction génétique des catégories. Les

positions métaphysiques sont fondées sur une Idée au sens kantien qui peut être réduite dialectiquement constitue une catégorie. Le réalisme qualitatif repose par exemple sur la causalité. La seule position pensable c'est l'unité de la conscience de soi et de la conscience d'objet dans l'atotalité de leurs figures. Il s'agit d'un mouvement par lequel le sujet trouve entre autres sa temporalité originaire en tant que fondement et possibilité de tout savoir, ce qui permet que l'a priori réponde à la posteriori.

La synthèse quintuple fonctionne ainsi:

1 détermine 3

2 détermine 4

3 et 4 se déterminent réciproquement

il en résulte 5.

Donc $1 \rightarrow 3 \rightarrow 5 \leftarrow 4 \leftarrow 2$. Cette structure formelle existe avant 1794 mais en 1794 elle devient visible et Fichte va insister sur ce point.

Si de nos jours il y a en mathématique des mouvements qu'essaient d'articuler la dialectique, ce mouvement est aussi rendu possible par Fichte. L'application de ce système à quintuple Fichte prend place dans le sillage de Spinoza et de Leibniz. En 1804 il ira jusqu'à justifier déductivement la quintuplicité de l'être et de la pensée

Ainsi Fichte est le premier

1- A envisager la dialectique comme une opération

2- De promouvoir par la dialectique la déduction de l'autrui et du corps

3- D'avoir recours à la mathématique pour ressourcer la dialectique

4- De développer une dialectique de la philosophie qui en tant que métaphysique de la métaphysique puisse rendre compte de l'histoire de la philosophie.

5- D'articuler la dialectique avec la politique (la sienne a passé par les étapes suivantes : cosmopolitisme-nationalisme-évangélisme propre à Jean 9.)

Il ne restera à Hegel et à Schelling que de reprendre et de diversifier ces thèses- dans tous les sens possibles comme nous avons déjà remarqué pendant notre parcours. Hegel va accentuer le logique en tant que tel et Schelling l'événementiel en tant qu'il apparaît dans son imprévisibilité- D'où la fascination de la philosophie contemporaine pour son œuvre.

TROISIEME PARTIE

**SOURCES ET DIVERGENCES : L'ESSENCE DE LA
DIALECTIQUE ET LA DIALECTIQUE DE L'ESSENCE**

Nous n'avons pas pu éviter, tout au long de notre travail un certain style académique dont on ne peut pas se débarrasser tout à fait s'agissant des philosophes allemands de cette époque. Non seulement on ne peut pas l'éviter mais en un sens il faut en passer car ces penseurs se sont aussi présentés comme les plus acharnés, dans l'histoire de la pensée, à obtenir des postes académiques, au sens le plus empirique du terme. On se sent même un peu gênés, quand on lit les lettres de Hegel, de voir les efforts qu'il déploie pour obtenir des princes et ministres de son temps, des titres académiques aussi bien que de l'argent⁸².

Ils se rangent donc dans un certain académisme au sens le plus fort du terme si l'on pense que l'académie est pour Platon le lieu où se prépare un enseignement spécifiquement philosophique, dialectique à souhait, qui forme les esprits des jeunes. On ne doit pas s'étonner que la dialectique y joue le rôle prépondérant.

Tout cela sonne vrai sans doute mais il se trouve que notre temps est curieux de plus de détail et qu'un simple recensement ne pourrait lui servir d'alibi. C'est pourquoi nous avons désiré aussi développer, ne serait-ce que dans un petit chapitre, quelques problématiques prenant place autour des auteurs que nous avons examinés.

⁸² Voir sur ce sujet les travaux et interprétations de Derrida sur l'argent que la veuve de Hegel doit toucher après sa mort, dans 'L'age de la philosophie, dans "Du droit à la philosophie", 1990, pages 181-226,. Seuil, Paris

Quelles sont les sources non pas externes comme la dialectique grecque mais internes de ces penseurs ? : C'est d'une part le texte de Kant et d'autre part leurs propres textes eux-mêmes à l'intérieur de leurs propres développements, différenciations, extensions. Il s'agit de travailler maintenant ce mouvement-là.

Prenons par exemple une problématique importante : celle de l'essence. Alors que pour certains comme par exemple Popper, Hegel semble essentialiste, d'autres Adorno d'abord et Habermas par la suite ont pu défendre contre respectivement Popper en ce qui concerne Adorno et H. Albert en ce qui concerne Habermas, un certain nombre de développements que nous trouvons dans « la logique de l'essence » de Hegel.

On peut résumer ainsi la question : est-ce que les sciences positives ou dites positives se limitent-elles dans leurs méthodes à des méthodes objectivantes ? Ou bien un moment de l'autoréflexion, de subjectivité est-elle nécessaire ? Hegel nous permet d'opter pour la seconde alternative. La logique de l'être qui se conclut par la théorie de la mesure nous démontre que le dernier mot des sciences positives est de poser, grâce à la mesure, une certaine identité, une certaine équivalence entre la quantité et la qualité, ce qui permet un substrat unique de ces deux déterminations, l'indifférence absolue. Or cette indifférence, argumente Hegel, ne peut pas être attribuée à l'objet comme une propriété. Elle relève de l'explication développée vis-à-vis de l'objet. La méthode des sciences les plus positives comme celle de Newton et de Galilée nous oblige à prendre en considération non seulement le donné ou la réalité comme une donnée mais en même temps les concepts explicatifs élaborés par nous. Pour Hegel c'est ce moment qui rend compte du passage de l'objectivation à la réflexion. C'est ce moment en effet qui tranche et produit une scission entre le réel et la théorie explicative, entre le phénomène et l'essence pour employer les termes philosophiques. Mais cette scission est une scission réflexive intérieure à l'essence elle-même. La relativité de la mesure nous fait passer de l'objectivation à l'autoréflexion.

Après cette préparation déjà installée dans le chapitre sur l'être, la nouveauté de la partie sur l'essence consiste en ceci que Hegel y identifie les deux déterminations de l'être qui avaient été distinguées depuis Aristote : il s'agit de la détermination par le fondement et celle par l'essence.

Dans la première partie, Hegel essaie de montrer comment la réflexion définissant l'essence ne peut se réaliser, s'actualiser, s'effectuer qu'en passant par son contraire, qui n'est que le fondement ou le fond de l'étant en général. Cette première partie s'appelle d'ailleurs la réflexion. Mais dans la troisième partie de la logique de l'essence intitulée *Wirklichkeit* (effectivité) il pense pouvoir nous démontrer que le fondement ou le fond de la réalité ne peut être rien d'autre que la totalité des déterminations de l'essence.

Explicitons cette argumentation mais cela nécessite une lecture d'Aristote :

Dans le livre Z de la métaphysique Aristote distingue deux déterminations de l'ousia qui ne peuvent être équivalentes : *upokeimenon* et *ti en einai*. (Le substrat ou le fondement, insuffisant pour Aristote qui aurait peur de réduire l'être à la matière). Le deuxième *ti en einai* est très difficile à traduire en français car « en » étant un imparfait, « ce qu'elle était » qui est la traduction littérale sonne faux en français. En turc, remarquons que nous avons un heureux équivalent dans l'expression « *olduğu* » donc *Alttaduran temel* et *varlığın ne olduğu* sont deux choses différentes pour Aristote. Alors que la logique de Hegel est là pour essayer de les identifier.

Dès les premières lignes en effet de la logique de l'essence, Hegel définit le passage de l'être à l'essence par un double mouvement. L'essence apparaît d'abord comme « en arrière de l'être » -donc comme fond- mais puis elle apparaît comme intérieur à l'être c'est-à-dire, dit Hegel, comme son passé : ce par où l'étant se rassemble en son fond et ce par quoi il se manifeste dans une détermination présente seront réunis dans la figure de l'essence, c'est-à-dire de la réflexion. La

détermination est réduite à la réflexion et cette détermination réflexion se jette dans le fond⁸³.

Or la source de ce mouvement remonte à Kant et on peut en suivre les infléchissements chez Fichte et Schelling aussi.

En fait la distinction établie par Locke entre les impressions de perception et les impressions de réflexion aboutit au début chez Kant à une distinction rigoureuse entre détermination et réflexion. L'entendement est pouvoir des formes. Il produit les déterminations catégorielles. Quant à la réflexion, elle relève du sens commun comme la « *faculté de comparer ensemble des représentations données, soit entre elles, soit par rapport à la faculté de connaître* »⁸⁴. Ainsi tous les concepts empiriques sont-ils réfléchis. La faculté apparaît comme subalterne, ce qui ne l'empêche pas que ce soit à elle qu'on a recours quand il s'agit d'effectuer une réflexion transcendante. Kant écrit dans l'amphibologie des concepts de réflexion « *La réflexion ne s'occupe pas des objets mêmes pour en acquérir seulement des concepts, mais elle est l'état d'esprit où nous nous préparons. D'abord à découvrir les conditions subjectives qui nous permettent de parvenir à des concepts. Elle est la conscience du rapport de représentations données à nos différentes facultés de connaissance, rapport qui seul peut déterminer leur relation les unes aux autres* ».⁸⁵ Cette faculté permet aussi

- a) le jugement réfléchissant
- b) la pensée de la nature comme système

Or c'est la pensée de la nature comme système qui fonde la logique formelle. C'est grâce à elle que la nature n'est pas seulement une donnée ou une vérité de fait. Chaque fois que le jugement déterminant entre en jeu, il est supposé que le sol constitué par l'expérience préscientifique soit là. L'existence des concepts

⁸³ *Science de la logique*, tome 2, 3

⁸⁴ Première introduction à la *Critique de la Faculté de juger*, p. 211.

⁸⁵ C.R:P, A 261.

empiriques obtenus par la réflexion va de pair avec la présupposition de l'unité systématique de la nature qu'apporte le jugement réfléchissant.

C'est donc avec Kant qu'un certain rapprochement se fait entre la détermination et la réflexion. Celle-ci permet à celle-là la légitimation. Bien plus : les concepts de réflexion comme ceux d'identité, de diversité, de conscience, etc. sont en même temps des concepts réfléchissants qui engendrent la comparaison et donnent lieu aux concepts réfléchis. Il s'agit donc pour Kant des déterminations fondamentales : Ils permettent tous les autres. C'est pourquoi Hegel, en suivant Kant de ce point de vue, les appellera les déterminations de réflexion ou essentialités⁸⁶.

Si l'on revient un peu en arrière, si l'on prend comme exemple LA DOCTRINE DE LA SCIENCE de Fichte, nous verrons que Fichte aussi subordonne la détermination à la réflexion : Dans la doctrine, pour Fichte, toute détermination est engendrée par l'activité du moi qui se limite. En plus cette limitation est la condition et le résultat de son autoréflexion : le moi ne se pose qu'en tant que moi réfléchissant et il ne peut se réfléchir sans être limité. N'empêche que Fichte garde encore une distinction entre la réflexion et la limitation, source d'un dualisme que Hegel va lui reprocher. Chez Fichte « le moi » doit se limiter pour se réfléchir. C'est pour pouvoir se rapporter purement à soi dans l'activité pratique que d'abord il doit se rapporter au non-moi. Exactement comme la fin et le résultat se différencient, détermination et réflexion se distinguent. Dans la synthèse de la déterminabilité le moi est une activité infinie et il doit se limiter d'abord, exclure de lui cette limitation ensuite et par l'extrapolation d'un non-moi hors de lui se reposer comme infini.

Schelling va infléchir cette présentation. Pour lui, le moi est à la fois et depuis son origine position de la limite et dépassement de celle-ci, limitation et dépassement de celle-ci, limitation, intuition et réflexion car pour Schelling, seul un être capable d'un retour sur soi comme infini, du fini s'infinisant est capable de réflexivité. C'est

⁸⁶ La science de la logique se divise en trois parties. La logique de l'essence qui occupe le milieu est divisé ainsi : Der Schein-die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen-der Grund. L'intitulé général est Das Wesen als Reflexion in ihm selbst, Die Wesenheiten donne en français essentialités. En turc ce serait « özlük ».

pourquoi dans » Le SYSTEME De l'idéalisme transcendantal », la distinction entre les deux instances va tendre à disparaître. Il y aura un jeu des polarités entre le réel et l'idéal. L'activité va poser aussi bien la détermination que la réflexion⁸⁷.

C'est à la fin de ce procès que l'on arrive au système de la logique de Hegel, où nous avons l'unité de l'identité avec soi-même dans la réflexion et de la différence en tant que limitation et détermination. C'est dans cette partie de la logique que l'identité et la différence cessent d'être des opposés⁸⁸. Il s'agit des déterminations de réflexion. En elles l'activité de la réflexion trouve ses moments comme déterminants : La réflexion se révèle comme constitutive des déterminités même de l'essence, à quoi on donne le nom de « Wesenheiten » (essentialités). De leurs côtés, et réciproquement c'est le jeu de ces déterminations qui est constitutif de la subjectivité comme une spontanéité réflexive. La détermination c'est ce mouvement ce jeu de l'identité et de la différence mais la réflexion c'est l'acte de se différencier d'avec soi pour s'identifier à l'autre que la subjectivité assume être.

Il y a donc à partir de Kant des rapprochements entre la détermination et la réflexion mais alors que chez Kant les concepts de réflexion (ou les déterminations de réflexions) restent des conditions de possibilités de l'activité réflexive, ceux-ci deviennent chez Hegel des moments de celui-ci. Chez Schelling par contre c'est l'activité originaire qui fonde le processus de détermination et de réflexion.

On doit donc souligner que chez nos penseurs il y a un mouvement par lequel le *ti en einai* et *upokeimenon* de la métaphysique d'Aristote vont s'identifier. Heidegger évidemment va exposer cela et se différencier de l'idéalisme allemand qui pour lui va se mouvoir dans une métaphysique de la subjectivité.

La dialectique garde donc un sujet dans son identification différenciée. Mais ce sujet ne peut être saisi que dans son opération comme l'a bien indiqué Fichte à qui vers le cheminement final de notre travail voudrait en fin de compte donner raison.

⁸⁷ Schelling, *Sämtliche Werke*, Munich Beck, 1965, 2, 391 "Anschauen und Begrenzen ist ursprünglich eins" Intuitionner et déterminer sont une.

⁸⁸ *Wissenschaft der Logik*, 2, 34

Car la dialectique telle que Hegel applique en entier à l'univers (que l'on songe à la prétention hégélienne qui lui fait écrire que si la lune est responsable du flux et du reflux des mers c'est que manquant d'eau puisqu' étoile sèche, elle provoque ce mouvement) oscillera toujours entre un logicisme (arbitraire comme le montrera Schelling) et une philosophie de la vie tournée vers la perception (toute phénoménologie est une philosophie de la perception comme l'écrit bien Derrida dans « la voix et le phénomène »). Cette subjectivation si elle n'est pas conçue comme une opération, risque de fonctionner comme une foi (comme l'on a vu au vingtième siècle en Russie et en Chine). C'est donc le concept d'opération qui va le rendre fluide. Un certain Fichte, croyons-nous donc, va pouvoir la lire en filigrane chez Hegel et au lieu de se laisser corriger par lui va ajouter un grain de signification plus acceptable dans la voie de ne pas prendre « L'absolu comme une substance mais comme un sujet » telle que désirait Hegel dans la préface de la phénoménologie.

Nos préférences nous font pencher donc du côté de Fichte. Seul lui peut éviter la retombée de la dialectique à un certain dogmatisme : D'une part il a pu amplifier le fonctionnement de la dialectique avec son opération à cinq principes (trois plus deux en annexe) ; d'autre part seul la mise en fonctionnement d'un moi fictif à partir de ses hypothèses contradictoires peut empêcher l'ontologisme ou le naturalisme, qui ne pourront jamais empêcher la résurgence d'une onto théologie. Celle-ci pourra séduire certains mais elle se révélera pour ce qu'elle est après une analyse à la quelle elle ne pourra pas résister : un retour à une métaphysique précritique.

Les opérations partent de l'acte fondateur qui d'hypothèse en postulats inscrit le mélange dans son fond contradictoire et mouvant. C'est cela qui rend « *La doctrine de la science* » si attirant et actuel pour nous. Au fait il suffit de rappeler que Husserl qui n'aimait pas la dialectique comme concept a toujours eu recours à Fichte comme nous le rappellent les historiens de la phénoménologie. Chaque fois que l'intersubjectivité, l'autrui comme être-là ou le corps comme présence disparaissante sont apparus comme thèmes, Husserl a repris silencieusement l'enseignement de Fichte-ce qui montre aussi que la dialectique agit parfois sans bruit et sans nom et qu'elle peut exister là où on la conteste ou que l'on n'en parle pas non plus.

Mais ceci serait une autre histoire qu'il faudra reprendre dans un autre travail et ailleurs.

QUATRIÈME PARTIE :
CITATIONS DIVERSES AU SUJET DE LA DIALECTIQUE
COMMENTÉES PAR UN BREF APERÇU DIALECTIQUE

EPILOGUE

Nous avons pensé qu'à la fin d'un travail de ce genre, qui ne peut point échapper à un certain relativisme -il y aura sans aucun doute plusieurs points qui seront seulement évoqués, suggérés mais non développés de façon satisfaisante- il vaut mieux de faire parler des témoins qui ont pensé sur la dialectique avant nous. Car quels que soient nos rappels, il y aura toujours des textes, des points de vues et des pensées qui ne seront pas approfondies.

Pour remédier à cet état de choses, il fallait autant que possible montrer comment en matière de dialectique notre effort ne pouvait rencontrer qu'un chantier et non pas de monument bâti une fois pour toutes et qui resterait tel quel jusqu'à la fin des âges. Quel que soit les brèches ouvertes dans ce chantier pour pouvoir nous orienter dans ses dédales, il est impossible à une problématique philosophique vieille de vingt-six siècles de livrer ses secrets en bloc en une seule attaque. Comme dans un théâtre nous pensons donc qu'il vaut mieux de commencer par un envoi composé de citations sur ce sujet pour en souligner le côté inépuisable.

Un petit commentaire va accompagner les textes pour en commenter le non-dit ou pour en prolonger les extensions conceptuelles.

A) En quoi consiste-t-elle ?

« La dialectique véritable, consiste, non dans une enfilade des concepts, mais dans le mouvement même de l'intelligence à l'œuvre sur elle-même »

Gabriel Marcel, *Remarques sur l'iconoclaste*, Revue Hebdomadaire, 1923

Cette citation montre bien que dans le monde moderne, la reprise de la dialectique, concept surdéterminé, et repris durant des siècles dans des contextes divers, s'inscrit dans une optique de réflexion : la pensée se pense elle-même et elle se demande juridiquement, ontologiquement et du point de vue éthique aussi ces assises réelles et politiques. La dialectique se reflète dans son histoire et replonge dans les plis de la pensée qui s'intéresse à sa propre histoire et à son propre enracinement.

B) Comment opère-t-elle ?

« *La dialectique est dialectophage* »

Jacques Derrida, *Glas*, 1974.

On le sait, en ce qui concerne un certain nombre de motifs, y compris celui de la déconstruction, Derrida est d'obédience heideggerienne. Ce dernier pense que l'essence de la langue c'est le dialecte (« *Qu'appelle-t-on penser* » développe ce point de vue tout au long de son cheminement. Le motif apparaît évidemment aussi dans l'« *acheminement de la parole* ». Or si Heidegger est hostile à la dialectique c'est que pour lui la dialectique couvre cette essence disséminante et disséminée de la langue par son impérialisme totalitaire. Dans son étude sur Genet, Derrida va reprendre l'argumentation. Il donnera le nom de « galactique » au foisonnement de la langue telle que pratiquée par certains auteurs comme Sollers, Leiris, Genet, Ponge etc. il faudra remarquer tout de même que la dialectique garde sa place à l'intérieur de cette constellation. Elle devient une stratégie parmi d'autres de sonner la mort (le glas est l'annonce de la mort). Genet et Hegel se donnent la mort à travers l'histoire mortelle de la terre en tant que planète reposant sur des colonnes trompeuses mais nécessaires. La monstration du phallus en tant que colonne érigée ne va pas sans l'assomption de la castration. Le langage est l'agonie et la thérapie.

« *Le sujet est le prédicat, il est avant tout ce qu'énonce le jugement ; mais comme le prédicat ne doit pas être ce qu'est le sujet, on se trouve en présence d'une contradiction qui doit être réduite, pour devenir un résultat...c'est le rapport des extrêmes* ».

Hegel, *Science de la logique*, p. 307, 1812-1817

Pour Hegel, la dialectique s'attrape par ce point où la phrase aligne ses éléments. Le sujet ou cette partie de la syntaxe qui s'exhibe comme telle se perd ou

s'explique dans son prédicat, dans ce qu'on dit de lui. Mais si ce dire expose l'identité de ce sujet il est en contradiction avec lui puisqu'en dehors de sa déterminabilité, il est tout simplement en tant qu'ousia, être effectif dans son extériorité indéniable. La dialectique s'inscrit dans ce va- et -vient entre ce qu'on dit et ce support qui le reçoit comme attribut. « *Ces extrêmes me touchent* » dira plus précisément Gide.

C) Où a-t-elle lieu ?

« La dialectique est l'exposition des principes pour la conduite du dialogue conformément à l'art dialectique dans le domaine de la pensée pure »

Schleiermacher, « Introduction à la dialectique », 1833.

Nous avons deux lieux : l'un externe où nous reconnaissons empiriquement le dialogue en tant que genre plus ou moins littéraire dont l'origine est le théâtre. Mais nous devons aussi reconnaître un effort, un cheminement voire une tension vers quelque chose de pure, d'unifiée. Ce deuxième mouvement est proprement celui de l'âme ou de l'esprit. Il n'est pas visible. Il s'agit plutôt d'une épreuve difficile. C'est le processus qui relie la dialectique à la religion ou au sacré.

D) Comment peut-elle être actualisée ?

« Il faut considérer comme excessivement important le fait que la dialectique vient à nouveau d'être reconnue comme indispensable à la raison, bien qu'on soit obligé d'en tirer des conséquences opposées aux résultats qu'on a obtenus ».

Hegel, *Science de la logique*, tome 2, p. 558.

La dialectique est aussi ancienne que le monde ou la pensée mais chaque fois qu'on s'en sert, qu'on en fait un usage, il faut la dépoussiérer. Et comme la dialectique s'alimente des contradictions, il se peut même que le moment où l'on l'applique soit celui qui exige de nous un renversement complet des positions. Sa rationalité se retrouve dans son incompatibilité aux apparences trompeuses. Il se peut qu'elle ne soit applicable que renversée.

« Aujourd'hui tout le monde dialectise, mais on ne saurait dire que chacun le fait en pleine conscience, en sachant bien ce qu'il fait et pourquoi il le fait ».

F. Gonseth, *Mon itinéraire philosophique*, Editions de L'Aire, Vevey, 1994, p 52.

Il ne faut pas se contenter de l'appliquer. En un certain sens il faut la souligner. Si l'on en fait usage sans en prendre conscience, elle n'apparaît pas. Il faut donc à la fois son apparition et sa réflexion dans notre conscience (la science qu'on connaît et qu'on reconnaît avec les autres. L'altérité et son savoir vont de pair.

E) Est-elle politique ?

« *L'idéalisme optimiste de Hegel se résout en anarchie* ».

Rémy de Gourmont, *L'idéalisme*, 1893, p. 23.

Hegel est aussi le premier philosophe auquel on va appliquer les termes politiques de la révolution française : la droite et la gauche seront les deux orientations de ses successeurs. Gourmont y voit dès le dix-neuvième siècle une part d'irrespect envers l'ordre puisque par optimisme on croit que l'on pourra défier le monde ou ce qui se présente comme tel. Chaque fois que la loi se résout, elle ne peut que se singulariser. Thème qu'une certaine lecture moderne va actualiser. Hegel penseur de singularités ? (Jean-luc Nancy, Agamben, et Catherine Clément)

« *Il est grand temps que la dialectique se déduise de la réalité* ». Bertolt Brecht, *Journal de travail*, L'Arche, Paris, 1976, p. 64 (Ecrit en janvier 1940).

Si la dialectique dans son argumentation qui peut sembler ambiguë ne peut éviter une spéculation parfois lourde, il faudra replonger dans ses sources qui sont toujours réelles. Brecht félicitera Hegel d'avoir eu le courage de « *donner un baiser aux contraires* » il va aussi rappeler la nécessité d'en passer par le réel et ses enseignements aigres.

F) Peut-on la situer psychanalytiquement ?

1- Comment la reconnaître

« Placé comme un lieu dialectique entre le système symbolique et l'hétérogénéité pulsionnelle qui l'agit en le menaçant, l'art assume la loi socio-symbolique, en même temps qu'il démontre la possibilité de sa transgression ; il articule l'économie pulsionnelle des sujets à un code socialement admissible. Nous disons que cette dialectique est la condition même de la jouissance, et que c'est la poésie qui le représente à travers le système du langage ».

Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, 1974, p. 613.

Pour comprendre l'inconscient on a la topique du moi qui se méconnaît et méconnaît l'autre, le réel puis du surmoi qui le surplombe et enfin du ça qui l'étreint trop dans son désir éperdu. Mais Kristeva nous montre que seul l'art peut fonctionner comme le modèle d'une dialectique si tant et que l'art est ce travail sur le langage qui va jusqu'à ces limites où les codes se renouvellent par la transgression et par une liberté propre à son insoumission.

2- Comment s'en sortir avec ceux qui l'appliquent sans le savoir ?

« Quand Socrate prend appui sur une raison artisanale qu'il peut extraire aussi bien du discours de l'esclave, c'est pour faire accéder d'authentiques maîtres à la nécessité d'un ordre qui fasse justice de leur puissance et vérité des maîtres- mots de la cité. Mais nous avons affaire à des esclaves qui se croient être des maîtres et qui trouvent dans un langage de mission universelle le soutien de leur servitude avec les liens de son ambiguïté. Si bien qu'on pourrait dire avec humour que notre but est de restituer en eux la liberté souveraine dont fait preuve Humpty Dumpty quand il

rappelle à Alice qu'après tout il est le maître du signifiant, s'il ne l'est pas du signifié où son être a pris forme ».

Lacan, *Écrits*, 1966, p. 293.

Le lieu subversif de la logique de l'inconscient passe par le trésor des signifiants. Leur maîtrise ironique est un laisser aller aux questionnements du langage pour en chercher les instances libératrices. Du nom du père qui par son non écrase l'enfant, Alice pourra grandir et changer si les non dupes vont errer en elle et en ses lecteurs. Le lieu de l'autre sera le lieu de la parole et du vide du début on passera par le moyen de la psychanalyse au plein de l'analyse qui justement ne va pas négliger les méandres de la phénoménologie dialectique.

G) A-t-elle sa place dans la théologie ?

« *La dialectique enseigne à enseigner et enseigne aussi à apprendre* ».

Saint Augustin, *De ordine*, lib2, c13, p. 38.

La tache qui consiste à voir dans la religion plusieurs choses et personnes « à la fois » va fasciner le plus important penseur de la chrétienté. Grâce à lui, la dialectique va être assumée par la nouvelle religion tant et si bien que jusqu'à Hegel la distinction entre le judaïsme et le christianisme va reposer dans cette différence. Dieu ne peut pas vouloir s'incarner. C'est l'amour qui va permettre de rejoindre la loi inversement au judaïsme. Elle enseignera l'extase de la raison et incitera à penser l'énigme de la révélation : à la fois dieu et homme, chose et esprit, fini et infini.

« *Il avait une telle réputation en dialectique que beaucoup pensaient que, s'il y avait une dialectique chez les dieux, ce serait celle de Chrysippe* »

Diogène Laërte, *Vies et opinions des philosophes*, VII, Chrysippe, Les stoiciens, texte traduit par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre- Maxime Schuhl, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1962 p. 75.

Un thème qui va hanter l'occident. C'est l'imminence de la divinité. Si l'on interprète la deuxième partie de la phrase. On ne peut pas penser à toute une tradition par laquelle l'occident attend un dieu. Nos idéalistes allemands vont commencer à partir du texte intitulé « *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand* » 1796 à vouloir développer une nouvelle religion où la dialectique leur servira de support. Heidegger va reprendre leur geste en écrivant qu'un Dieu peut sauver l'Europe. Et Derrida de renchérir sur un messianisme sans Messie.

Penser la dialectique chez les dieux et l'incarner dans la langue serait un privilège –déjà- de Chrysippe- tout un programme et un geste divin.

H) S'applique-t-elle à l'histoire de la philosophie elle-même ?

« L'histoire de la philosophie devient par la raison dialectique la philosophie elle-même, et la philosophie du même coup, une philosophie de l'histoire ».

Yvon Belaval, *La révolution kantienne, Histoire de la Philosophie*, tome 2, p. 793.

Que la dialectique ne soit pas chez les idéalistes allemands une fonction intuitive mais une rationalité nouvelle ou une certaine extension de la rationalité philosophique, est une particularité qu'il faut souligner toujours. Si dans le postkantisme Jacobi a critiqué un certain nombre de distinctions établies par Kant, à commencer par celle de « phénomène et de noumène », et s'il a pu avoir recours à la foi et à l'intuition de l'immédiat contre la philosophie, si Reinhold a voulu trouver un principe fondateur chez Kant à partir d'une théorie des éléments, ces démarches ont abouti parfois s'en vouloir y contribuer au scepticisme de Schulze. (Son *Aenisisidemus* date de 1792. Il veut y démontre qu'aussi bien la philosophie de Kant que celle de Reinhold et d'autres postkantien finissent dans le scepticisme).

Or c'est contre ce genre de scepticisme que Fichte d'abord et Schelling à sa suite vont réagir et leurs dialectiques est une réélaboration d'une rationalité qui puisse dépasser le scepticisme. C'est en effet le recours au concept de la contradiction qui va permettre cela.

ï) Quel rapport a-t-elle avec la littérature ?

« Au commencement était l'émotion. Le verbe est venu ensuite pour remplacer l'émotion, comme le trot remplace le galop, alors que la loi naturelle du cheval est le galop : on lui fait avoir le trot. On a sorti l'homme de la poésie émotive pour le faire entrer dans la dialectique, c'est-à-dire dans le bafouillage, n'est-ce pas ? ».

Céline, *Entretien*.

La littérature n'aime pas exposer la dialectique en tant que telle. Il y aura toujours des philosophes pour trouver et retrouver en quoi Shakespeare ou Goethe ou Dostoïevski, ou Sophocle sont dialectiques ou bien incluent dans leurs textes des mouvements dialectiques mais le mot n'apparaît que rarement dans les contextes littéraires. Céline nous témoigne que si la littérature est la recherche de ce « *point qui précède* » (Blanchot) elle s'enracine dans un innommable où la dialectique a un rôle d'après-coup.

Conclusion

A la suite de nos études sur l'emploi de la dialectique, aussi bien chez les grecs que chez les idéalistes allemands du début du dix-neuvième siècle, nous avons pu différencier les usages différents du terme qui varient plus que l'on peut s'y attendre. Nous avons dû indiquer les significations hétérogènes que le mot prend chez chacun d'entre eux.

En tout cas on se trouve en présence d'un chantier en élaboration plus que d'un bâtiment qui touche forcément le sol et allègrement le ciel. Pour pouvoir s'y orienter, il faut changer sans cesse les boussoles, et trouver à chaque fois une totalité certes mais une totalité singulière et ne convenant qu'à la situation dans laquelle on se trouve.

Il faut pour prendre goût à la dialectique opérer dans la sérénité recherchée à l'intérieur des langues, des races des cultures, des histoires pour en extraire parfois à travers le rien le tout.

C'est à ce genre d'opérations, que nous invite dans leurs ouvrages complètement inachevés dans leur sombre finitude, la dialectique des textes des

philosophes allemands. C'est un point de recherche qui vole dès qu'on essaie de la stabiliser.

La philosophie moderne doit renoncer à un certain narcissisme qui lui permet de se complaire dans une époque où en apparence tout semble passer pour valable alors que dans le réel, on est entouré des obstacles insoupçonnés et menaçants. La dialectique comme l'histoire, comme l'inconscient est beaucoup plus présente quand on la nie que quand on l'assume.

Les opérations dialectiques agissent de plusieurs façons différentes et conflictuelles. Quelles que soient les mésententes, les accusations, les refus des penseurs entre eux, ils nous offrent en fait des variations sur la dialectique. Celle-ci est parfois un moment d'un procès parfois le procès lui-même. Mais chaque fois qu'elle se pose comme question elle engendre des itinéraires des réponses infinies qui la relancent. Et c'est cette possibilité d'un recommencement éventuel qui l'installe dans sa contradiction perpétuelle.

Si malgré nos précautions pour pouvoir présenter la dialectique de façon neutre-ce qui est en un sens impossible- nous avons souligné notre préférence pour « La doctrine de la science » de Fichte où le mot de dialectique n'est pas écrit mais où elle fonctionne aussi bien dans son exemplarité immédiate (puisque ce sont des principes que Schelling va élargir d'abord à la nature ensuite à l'identité puis à la révélation, que Hegel va reprendre comme le mouvement même de l'univers et de la culture) que dans sa possibilité de promesse toujours à reprendre sous des formes diverses (parfois malencontreuses si l'on pense à l'histoire de l'Allemagne –et cette possibilité sera envisagée par Fichte lui-même dans les ouvrages de philosophie populaire où l'Allemagne apparaît comme le pays de la philosophie par excellence).

La dialectique fichtéenne reste tout de même différente de celle de Hegel en un point important. C'est celui de la fin de la philosophie. Nous devons aussi en faire part avant de finir notre travail.

Dans les écrits réunis sous le nom de « Nachgelassane Schriften »⁸⁹ de Fichte le passage suivant :

« Toute la vie de la philosophie jusqu'ici a consisté en ce qu'on a refusé de croire l'expérience et qu'on a cherché encore quelque chose derrière elle. Le résultat de la philosophie scientifique est qu'il n'y a rien derrière l'expérience et que ce qui est donné dans l'expérience est notre perception même. Ainsi il n'y a pas de vérité autre que celle de la conscience commune et la philosophie le reconnaît ».

Hegel aussi pourrait accepter enfin qu'il n'y pas d'arrière- monde mais il se trouve que pour Hegel la nature, l'univers, le monde est le déploiement de l'absolu. Pour Fichte au contraire il s'agit d'une simple visée. Le monde nous sert de moyen pour pouvoir viser cet absolu et non pour y demeurer. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie de Hegel part de la conscience naïve, finie puisque dépendant de son objet et elle essaie tout au long de son parcours à faire arriver à la raison cette conscience finie. Il se trouve à la fin que la conscience naturelle s'illusionnait en se considérant finie, elle est en fait indépendante du non-moi, elle se découvre comme l'absolu.

Chez Fichte, nous partons par contre d'une illusion : la conscience se croit absolue. Elle se pose elle-même. Mais la dialectique est là pour mener la conscience à sa réalité : c'est la finitude.

La conscience apprend qu'elle ne pourra pas passer ou dépasser la finitude. Mais elle pourra seulement la viser.

En conséquence de quoi alors que chez Hegel, le savoir absolu mène à l'interprétation du sage qui sait que tout est rationnel et qui se contente de reconnaître cette rationalité. Chez Fichte comme il ne reste plus rien à interpréter, la

⁸⁹ Nachgelassane schriften,, ed Medicus, ,2, 25.

doctrine de la science met fin à la philosophie. Notre devoir consiste à transformer le monde. Fichte fonde la philosophie de praxis dont le but est de fonder une communauté que mène le droit. Hegel dira dans son étude sur « *La différence des systèmes de Fichte et de Schelling* » qu'un enfant comprendrait ce qu'il y a dans la doctrine de la science » puisque celle-ci ne peut aboutir qu'« à la platitude et ennui » puisqu'elle argumente pour essayer de nous persuader qu'il faut se passer de la spéculation pour construire un monde conforme au droit. C'est pourtant comme cela que Fichte va pouvoir ramener l'ontologie à une phénoménologie, c'est-à-dire à la présentation des actes de l'esprit comme des conditions de possibilité d'apparition du phénomène. L'entendement archétypal de Kant est ainsi éliminé. Hegel va réintroduire une certaine ontologie et les deux fins philosophiques vont devenir alors incompatibles.

Il y a donc –au moins- deux fins dialectiques qui ne reviennent pas au même.

Il faut finir par le redoublement de la dialectique et indiquer que toute conclusion sera un choix pour l'un ou l'autre versant. Il se peut qu'il y ait une troisième alternative mais Il faudra peut-être pour cela sortir de la philosophie. Le romantisme allemand qui est parallèle esthétiquement à l'idéalisme que nous avons étudié ne peut pas présenter une alternative puisqu'il est aussi la pensée qui part de la subjectivité et qui n'arrive pas à penser les différences dans leur absence de fondement (C'est pourquoi il y aura un va et- vient entre les romantiques et nos philosophes qui dans une interaction réciproque vont échanger de thèmes). Nous les avons laissés hors de notre travail pour des raisons de commodité et parce que la dialectique n'a jamais occupé dans leurs écrits le devant de la scène.

Mais cette sortie a été tentée sous le nom de Hölderlin. Et son absence dans nos analyses peut peut-être être récompensée par une citation de *Hypérion* par laquelle nous voudrions conclure :

« Notre savoir ni notre action n'aboutiront en aucune période de l'existence en ce point où toute contradiction s'abolit, où tout est un. La ligne définie ne se confond avec la ligne indéfinie qu'en une infinie approximation »⁹⁰.

La dialectique construite par un moi hypothétique posant l'absolu de sa démarche ou scellée dans l'être renoncera-t-elle à l'unité ? Probablement c'est dans cette direction qu'elle apparaîtra comme autre chose qu'une survie, comme une force énigmatique creusant toujours ses prétentions, sa manifestation, ses promesses et ses jeux infinis.

⁹⁰ Préface à l'ébauche de Hypérion, *Oeuvres*, Pléiade, p. 1150.

Bibliographie :

1-Textes des auteurs

Platon, *Œuvres complètes*, texte et trad.franç. 14 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1920-1983

Aristote, *Œuvres*, texte et trad., coll, Budé, Paris, 1926-1990

Hegel, *Werke in zwanzig Banden*, Suhrkamp, 1986

Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Trémesaygues et B.Pacaud, rééd. P.U.F., Paris, 1965

Critique de la raison pratique, trad F.Picavet, P.U.F, Paris, 1960

Œuvres, éditeur F.Alquié, Pléiade, Paris, 1981

Schleiermacher: *Sämtliche Werke*, 30 vol, Berlin 1835-1864, 1972

Schelling: *Werke in zwanzig banden*, Suhrkamp, 1987

Fichte: *Œuvres choisies de philosophie première*, A.Philonenko, Vrin, Paris 1964

La théorie de la Science, D. Julia, Aubier-montaigne, Paris, 1967

La destination de l'homme, M.M. Molitor, Paris, 1942

Discours à la nation allemande, S. Jankélévitch, ed, 1952

Conférences sur la destination du savant, J._L Vieillard-Baron 1969

2- ETUDES;

Heidegger: *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, Paris, 1965

Julia Kristeva: *Polylogue*, Seuil, 1977

Derrida : *Glas*, Paris, Galilée, 1977

Robert Muller : 1997, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin

K. Barth : *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, trad. L : Jeanneret, Labor et Fides, Genève, 1969

J.F. Marquet : *Liberté et existence. Essai sur la formation de la pensée de Schelling*, Paris, 1973

X.Léon : *Fichte et son temps*, Paris, 1922-1927

J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F, 1954

A.Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, VRIN, 1966.

Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966

Autres Ecrits,

Séminaires (8 tomes parus)

A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Paris, 1966

E. Fleischmann : *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1964

J. Hyppolite : *Genèse et structure de la phénoménologie de L'esprit de Hegel*, Paris, 1946

Eric Weil, *Hegel et l'état*, Paris 1950

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947

X. Léon : *Fichte et son temps*, Paris 1922

M. Guérault : *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris 1930

N. Hartmann, *Die philosophie des deutschen idealismus*, Berlin 1923

3-SITES INTERNET ;

Kant et l'idéalisme allemand : Site en allemand

Articles Kant Fichte Hegel Schelling et Schleiermacher de l'encyclopédie philosophique de l'Internet et de l'Université de Stanford.