Immédiateté et médiation dans le discours sur l'être chez Aristote et Hegel

Slim Charfeddine

▶ **To cite this version:**

Slim Charfeddine. Immédiateté et médiation dans le discours sur l'être chez Aristote et Hegel. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2014. Français. NNT : 2014LIL30044 . tel-01168942

HAL Id: tel-01168942

https://theses.hal.science/tel-01168942

Submitted on 26 Jun 2015

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

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

Lille 3 Université Sciences humaines & sociale Charles-de-Gaulle

STL Savoirs Textes Langage
UMR 8163
CNRS - Universités de Lille 3 et de Lille 1

N° attribué par la bibliothèque

Thèse de philosophie pour obtenir le grade de Docteur

Thèse intitulée :

Immédiateté et médiation dans le discours sur l'être chez Aristote et Hegel

présentée par

Slim Charfeddine

soutenue le 4 décembre 2014

Directeurs de thèse :

Michel Crubellier et Christian Berner

UMR 8163, Savoirs, Textes, Langage

Université Charles de Gaulle - Lille 3

Jury

Christian Berner	Professeur des universités	Lille 3
Emmanuel Cattin	Professeur des universités	UBP Clermont 2
Michel Crubellier	Professeur des universités	Lille 3
Sylvain Delcomminette	Professeur des universités	ULB Bruxelles
Gilbert Gérard	Professeur des universités	UCL Louvain

Table des matières

Remerciements **7**

Introduction **9**

A La médiation absente **33**

1 L'origine du questionnement sur l'être **39**

I L'oubli de l'être ou la médiation oubliée ? 42

1 Oubli de l'être et onto-théologie 42

2 Fécondité de la thèse de l'oubli de l'être 47

II Le refus de la médiation 48

1 Objections logiques 51

2 Évidences ou circularité 53

3 Critiques esthético-religieuses 60

2 Unité thématique de la *Métaphysique* **65**

I Métaphysique de l'étant et métaphysique de l'être 69

1 Heidegger et le constitution onto-théologique de la métaphysique 69

2 Divisions de la métaphysique 73

3 Onto-théologie ou métaphysique générale et spéciale ? 74

4 La question des langues 78

II Être, étant, pensée et discours chez Aristote 84

1 Étant, pensée et discours 84

2 Le terme manquant 86

III Le statut de l'analogie 92

1 Pourquoi l'analogie ? 92

2 Origine du concept d'analogie 93
3 L'analogie et le « rapport de plusieurs à un seul » 94
4 La démarche aristotélicienne 102

B Médiation et discours 105

3 L'être, la logique et la négation 109
I Discours sur l'étant et prédication 113
1 Platon et l'ébauche d'une théorie des catégories 113
a Sens existentiel de « est », identité et prédication . . . 113
b Les cinq genres du *Sophiste* 115
2 La théorie aristotélicienne des catégories 116
a Insuffisances de l'ontologie platonicienne 116
b Homonymie, synonymie et polysémie de l'étant 118
c Les différentes catégories de l'étant 122
d Les prédicables 129
II Discours sur l'être 134
1 De l'impossibilité de prédiquer quoi que ce soit de l'être 134
2 Connexion simple et prédication 139
3 Substances et relations 144
4 Jugements catégoriques et hypothétiques 150
5 De la logique d'entendement à la logique spéculative 154

4 Logique, médiation et dialectique 165
I Logique et Médiation chez Aristote 166
1 Proposition, composition et vérité 166
2 Syllogisme et moyen terme 169
II La logique hégélienne 172
1 Insuffisances de la logique d'entendement 172
2 La proposition spéculative 178

III Médiatisé et Médiatisant 189
1 Le statut de la médiation chez Aristote 190
2 La dialectique aristotélicienne 193

C Médiation et Histoire de la philosophie 201

5 Genèse de la problématique de la médiation : dédoublement de l'un 209
I L'être-un de Parménide 213
II Le discours fleuve d'Héraclite 217
III Socrate et le concept 219
IV La participation chez Platon 226
V La finalité chez Aristote 228

6 Médiation et Infini 231
I L'infini actuel comme médiation absente 233
1 Descartes et la médiation 234
2 Médiation intemporelle du Je 237
3 L'infini positif comme concept problématique 240
II La philosophie transcendantale 242
1 Kant et le projet kantien 242
2 Fichte et le rejet de la chose-en-soi 247
III Hegel et au-delà 252
1 Hegel et l'idée absolue 252
2 Au-delà de Hegel 257

Conclusion 261

Bibliographie et Index 267

I Bibliographie 269
II Index des noms propres 281

III Index des passages d'Aristote 284
IV Index des passages de Hegel 286
Résumé 288
Abstract 289

Remerciements

J'aimerais conclure cette aventure en remerciant chaleureusement mes directeurs de thèse les professeurs Michel Crubellier et Christian Berner (respectivement professeur de philosophie ancienne et professeur de philosophie allemande). Leur implication et leurs conseils dans l'évolution de mon travail et de ma réflexion ont été essentiels à l'accomplissement de mon travail. Leurs remarques, conseils et soutien m'ont permis d'avancer dans la bonne direction, qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

Je tiens à remercier Gweltaz Guyomarc'h pour ses remarques critiques et constructives sur ma lecture de la *Métaphysique* d'Aristote.

Je tiens également à remercier le laboratoire STL pour son accueil, les ressources mises à ma disposition. En particulier, je tiens à remercier Caroline Tailliez, responsable de la bibliothèque de philologie, pour son accueil chaleureux.

Enfin j'aimerai remercier tout spécialement ma famille qui m'a soutenu dans toutes les étapes de l'élaboration de ma thèse et tout particulièrement ma femme Amélie et mes enfants Nils et Zoé qui ont fait preuve d'une patience à toute épreuve.

Introduction

> « Mais, globalement, l'intelligence qui est en activité s'identifie aux affaires qu'elle pense. »
>
> Aristote, *De l'âme*, III, 7[1].

La philosophie est un discours qui porte sur l'*universel*. Or on considère généralement que l'universel s'entend de deux manières. En effet, l'universel est ce qui est relatif au tout, à la totalité. L'universel est soit ce qui est *commun* à toute chose (universalité « horizontale »), soit le principe, le *fondement* de toute chose (universalité « verticale »). Ainsi la philosophie parle non seulement du monde, de ce qu'il y a, mais aussi du fait qu'il y a. Autrement dit, la philosophie parle non seulement des étants, des choses qui existent, mais encore de l'existence, ou mieux de l'étance elle-même, en tant que commune à toute chose. Mais la philosophie s'intéresse aussi au principe de toute chose, au premier principe, principe que l'on nommera « l'être » ou mieux « être » tout court. La philosophie contient donc nécessairement une métaphysique ou, mieux, une ontologie qui est une réflexion sur ce qui est commun à toute chose (étance ou existence), mais aussi sur le principe ou fondement de tout ce qui est (être).

Cependant, la caractérisation de la philosophie par l'universalité de son discours est insuffisante. En effet, les philosophes ont très tôt exclu un certain nombre de discours de leur domaine d'étude, notamment certains discours pratiques. De plus, la philosophie est en concurrence avec d'autres discours théoriques, que l'on nomme couramment « sciences ». Ainsi, on a parfois tenté de proposer une délimitation du domaine de la

1. Aristote, *De l'âme*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 1993, III, 7, $431^b15 - 16$: « Ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν τὰ πράγματα ».

philosophie [2], réservant certains sujets à la philosophie, et d'autres à la science. Chaque domaine appartiendrait soit aux sciences soit à la philosophie, mais de manière exclusive. On a parfois considéré que les choses divines et les choses humaines faisaient partie du domaine du discours philosophique, alors que l'étude de la nature était réservée aux sciences. Cependant, l'existence de la théologie judéo-chrétienne ainsi que musulmane vient concurrencer la philosophie sur la question des choses divines [3]. Quant aux choses humaines, l'apparition des sciences humaines à la fin du dix-huitième siècle met fin aux prétentions philosophiques d'exclusivité sur ce domaine. Réciproquement, l'abandon de l'étude de la nature aux seules sciences a des conséquences désastreuses pour la philosophie. En effet, les choses humaines dépendent de la nature. Comment la philosophie morale et politique peut-elle répondre à la question de savoir s'il existe ou non une *nature* humaine, sans étudier auparavant la nature ? Comment peut-on savoir si la cité, l'État est naturel ou artificiel, si la philosophie n'étudie pas les choses naturelles ? Ensuite, quel statut doit-on donner à la *Physique* d'Aristote, si l'étude de la nature ne peut être philosophique ? Enfin, qu'en est-il du domaine qui nous intéresse ici, à savoir l'ontologie ? L'étude de l'être ou de l'étance est-elle exclusivement philosophique ? Peut-on trouver une science, un discours théorique qui porte sur l'existence en tant que telle, sur l'étance ou encore sur le fondement de toute chose, c'est-à-dire l'être ? La théologie prétend elle aussi parler de l'être et s'intéresser à l'existence en tant que telle. Les mathématiques pures, ou plus précisément la « théorie des ensembles », étudient aussi l'existence en tant que telle.

Mais, plus fondamentalement, l'opposition même entre l'homme et les choses humaines d'un côté et la nature et les choses naturelles de l'autre est problématique et ne va nullement de soi. La question du *rapport* entre l'homme et la nature est une question elle-même philosophique. Si bien que la délimitation entre la philosophie et les sciences est une délimitation *implicite* que l'on propose rétrospectivement chez les philosophes

2. Voir par exemple A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, Paris, Tel Gallimard, 1968, p. 25-33.

3. *Ibid*, p. 26.

pré-kantiens en observant leur comportement vis-à-vis des discours scientifiques. Ainsi on dit souvent que Socrate s'est détourné des choses de la nature [4] pour se consacrer exclusivement aux choses humaines [5]. Mais, si l'on peut parler d'une réorientation de la philosophie par Socrate à partir des choses humaines, il nous semble imposible de voir en Socrate l'initiateur d'un courant qui chercherait à *réduire* la philosophie aux choses humaines. L'attitude de Platon et d'Aristote, qui sont successeurs de Socrate, est sans équivoque. Loin d'exclure l'étude des choses naturelles de la philosophie, ils en font un aspect essentiel de la philosophie. Plus généralement, cette stricte délimitation est contredite par tous les philosophes qui définissent l'homme comme unité entre un corps et une âme. Ou pour le dire autrement, le problème de la délimitation de la philosophie est avant tout un *problème* philosophique, qui se retrouve au niveau même de la définition de l'homme.

C'est pourquoi il semble tout aussi vain de vouloir limiter arbitrairement le domaine de la philosophie que de vouloir limiter le domaine des sciences. Ainsi l'objet de la philosophie est le tout, la totalité du réel, mais de même, *a priori*, l'objet des sciences dans leur ensemble, n'est autre que le tout. C'est pourquoi il est impossible de définir la philosophie par son objet d'étude. La seule façon de définir la philosophie est de la définir à partir de la *manière de philosopher* et, historiquement, Kant fut le premier philosophe à proposer une définition *explicite* de la philosophie à partir de la manière

4. Voir par exemple, Platon, *Phédon*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1965, 96^a – 96^c : « Dans ma jeunesse, Cébès, dit-il, j'avais conçu un merveilleux désir de cette science qu'on appelle la physique. Il me semblait que c'était une chose magnifique de connaître la cause de chaque chose, ce qui la fait être, ce qui la fait périr, ce qui la fait exister. (...) Mais à la fin je découvris que pour ce genre de recherche j'étais aussi mal doué qu'on peut l'être. », « Ἐγώ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτιας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ ἀπόλλυται κιὰ διὰ τί ἔστιν. (...) τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυὴς εἶναι ὡς οὐδεν χρῆμα. ».

5. Voir Cicéron, *Tusculanes*, livre V, trad. fr. E. Bréhier, Paris, Gallimard Folio, 1962, V, 4 : « Socrate fut le premier qui fit, pour ainsi dire, descendre la vraie philosophie du ciel, et l'introduisit, non seulement dans les villes, mais jusque dans les maisons, en faisant que tout le monde discourût sur ce qui peut servir à régler la vie, à former les mœurs, et à distinguer ce qui est bien, ce qui est mal. », « Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. »

de philosopher (la *Denkart*[6]). Ce qui caractérise la philosophie, ce n'est donc pas *ce dont on parle*, mais la manière d'en parler. En effet, le philosophe ne se contente pas de parler, il parle aussi *du fait qu'il parle*. Le philosophe ne se contente pas de réfléchir, il réfléchit aussi au fait qu'il réfléchit. Ainsi le discours philosophique est essentiellement un discours de *second ordre*, ou encore un discours *critique*. En effet le terme *critique*, pris au sens large, désigne la réflexion voire la réflexivité[7]. Cela vaut pour tout discours philosophique, même pour un discours philosophique pré-kantien. Cependant, cette caractérisation reste plus ou moins *implicite* chez les philosophes pré-kantiens. Kant explicite cet aspect et en tire toutes les conséquences possibles.

Quelle est la conséquence de la définition « kantienne » de la philosophie pour le discours ontologique ? En tant que discours philosophique, l'ontologie n'est pas seulement une réflexion sur ce qui est en tant que tel, mais encore, une réflexion sur le fait de réfléchir sur ce qui est. Autrement dit l'objet de la pensée et l'acte de penser ne peuvent pas ne pas être pensés ensemble. Pour la philosophie, ce qui est et le pensable forment une unité. De même, l'existence et la pensabilité (c'est-à-dire le *sens*) sont un tout. Enfin, le penser, l'acte de penser et l'être forment un tout. Inversement, tout discours qui isole être et penser, et par conséquent ce qui est et le pensable, n'est pas philosophique. La théorie mathématique des ensembles est bel est bien une réflexion sur l'étant en général, puisque dans cette théorie « étant en général » et « ensemble » sont identiques. Mais, elle n'est pas une réflexion sur la pensée (en général ou simplement

6. Kant est cité suivant l'édition de l'Académie : *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 sq. = AK. Pour la *Critique de la raison pure*, conformément à l'usage, nous indiquons également les éditions A et B. Ici voir I. Kant, préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, trad. fr. F. Alquié, Paris, Gallimard Folio essais, 1980, AK III, 10, B XII-XIII, trad. fr. p. 43-44 sur le changement de manière de penser en science. Ainsi que AK III, 21-22, BXXXV-XXXVII, trad. fr. p. 57-58 sur la nécessité d'une perspective critique. Par ailleurs l'expression *Revolution in der Denkart* est empruntée à F. Bacon, voir *Novum Organum*, a 78 : « doctrinarum revolutionis ».

7. Ainsi Friedrich Schlegel écrit par exemple : « la critique philosophique n'est rien d'autre que philosophie au carré, philosophie de la philosophie », *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler unter Mitwirkung v. J.-J. Anstett und H. Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich, 1958 sq. = *KFSA*. Ici *KFSA* 16, 64 : « In der Rücksicht ist die philosophische Kritik nichts als Philosophie^2, Philosophie der Philosophie ».

mathématique), ou en tout cas, cette réflexion sur la pensée n'est pas centrale dans la théorie mathématique des ensembles. A l'inverse du principe kantien de réflexivité, les sciences se fondent sur le *principe d'objectivité*, qui stipule qu'un énoncé scientifique doit faire abstraction de la subjectivité. Ainsi le principe d'objectivité, sur lequel reposent les sciences, formule la *séparation* de ce qui est pensé et de l'acte même de penser. Si bien que la philosophie se fonde sur l'unité du pensé et de l'acte de penser, alors que les sciences postulent l'existence d'une séparation des deux.

Pourtant, on pourrait nous objecter que la philosophie kantienne loin d'unifier penser et être, les oppose au contraire. Tâchons de répondre à cette objection. Tout d'abord, le criticisme kantien a parfois été compris de manière radicale. Dans sa version « stricte », le criticisme aboutit au refus de la métaphysique. Hegel parlait déjà d'une « doctrine exotérique de la philosophie kantienne »[8] à propos des rapports entre la connaissance et l'expérience. Selon cette conception, la philosophie se réduit à une forme d'épistémologie voire d'une « simple » histoire critique des sciences. Cette vision réductrice n'est pas conforme à la vision kantienne. Tout d'abord, Kant précise bien qu'il ne souhaite pas détruire toute métaphysique, mais au contraire, fonder « une métaphysique systématique rédigée en prenant pour règle la critique de la raison pure »[9]. Ensuite, du point de vue de Kant, l'étude des limites de la raison théorique doit être mise en perspective avec les conséquences du point de vue de la raison pratique. Ainsi réduire la philosophie à l'épistémologie reviendrait à amputer le système kantien d'une partie importante, à savoir la philosophie morale et politique.

Cependant, il est indéniable que Kant oppose penser et être. C'est en réfutant la preuve ontologique de l'existence de Dieu que Kant explicite le mieux cette opposition.

8. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 13, trad. fr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, tome I, premier livre, p. 2 : « Die exoterische Lehre der Kantischen Philosophie ».

9. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1974, AK III, 19, B XXX, trad. fr. p. 54 : « Wenn es also mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann ».

Pour Kant, la pensée s'exprime à l'aide de *jugements*. Or un jugement relie un sujet et des prédicats. Mais l'existence n'est pas un prédicat et aucun jugement ne saurait produire de lui-même l'existence d'une chose. « Être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose »[10] dit Kant. Il s'agit de la position d'une chose, de l'acte même de poser. Ou plutôt, l'existence est la position *absolue* alors que le « est » de la copule est une position *relative*. Dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) Kant analyse déjà ce qu'est l'existence en distinguant l'existence et la copule :

> L'existence est la position absolue d'une chose : elle se distingue par-là de tout prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais appliqué à une autre chose que de manière relative. Le concept de position est absolument simple et, en somme, équivaut au concept d'être. Or quelque chose peut être posé d'une manière simplement relative ou, mieux, on peut penser simplement la relation de quelque chose, en tant que caractère, avec autre chose. Alors l'être, c'est-à-dire la position de cette relation, n'est rien d'autre que la copule dans un jugement. Si au contraire, on ne considère pas simplement cette relation, mais la chose posée en elle-même, alors le mot être est l'équivalent du mot existence[11].

Dans le cas des objets dont on fait l'expérience, l'existence est une *donnée* de la sensibilité. L'existence se *constate*. Par contre, dans le cas de Dieu, aucune expérience ne peut avoir lieu, si bien qu'il est impossible de prouver l'existence de Dieu. Lorsque l'objet n'est pas donné à la conscience par la sensibilité mais simplement envisagé par l'entendement, il est de l'ordre du possible. La pensée prise en elle-même se meut dans le domaine du possible, pas dans celui du réel. Autrement dit l'opposition entre la pensée

10. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 401, A 598, B 626, trad. fr. p. 520 : « Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. »

11. I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AK II, 73, trad. fr. S. Zac, Paris, La Pléiade, 1980 : « Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird. Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein. ».

et l'existence est une conséquence de l'opposition entre la possibilité et le réel et par conséquent entre l'entendement et la sensibilité.

Si l'on oppose pensée et existence à la manière de Kant, on pourrait très bien faire l'économie du concept de Dieu. En effet, si l'on ne peut appliquer les catégories en dehors de la sphère de l'expérience possible, alors Dieu n'est pas objet de connaissance, ce n'est pas un concept de l'entendement. On pourrait très bien choisir de ne pas en parler. Mais, Kant n'adopte pas ce point de vue. Certes, la connaissance ne peut aller au-delà des phénomènes, mais Kant insiste sur la nécessité d'introduire la notion de « noumène », de « chose-en-soi » comme principe du phénomène : « le concept de noumène pris de manière simplement problématique, demeure malgré cela, non seulement admissible, mais même inévitable, comme concept posant les bornes à la sensibilité »[12]. L'idée même de phénomène, de quelque chose qui apparaît suppose l'existence même de ce quelque chose qui apparaît, voire qui est cause de l'apparaître : « il [l'entendement] pense un objet en soi, mais seulement comme objet transcendantal, qui est la cause du phénomène »[13]. Le problème, c'est qu'en disant cela, Kant applique la catégorie de la causalité en dehors des phénomènes[14]. Et par conséquent Kant semble bel et bien se contredire.

C'est pourquoi Hegel suggère au contraire que le criticisme kantien correctement compris aboutit à l'affirmation d'une correspondance entre penser et être. En effet, le principal obstacle à l'identification de l'être et du penser est la notion de chose-en-soi, qui permet l'existence d'un hiatus entre forme et contenu. Or, « l'idéalisme transcendantal mené à son terme de façon plus conséquente en est venu à connaître l'inanité

12. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 212, A 256, B 311, trad. fr. p. 291 : « Der Begriff eines *Noumeni*, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch, als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. »

13. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 231, A 288, B 344, trad. fr. p. 314 : « so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (...) ist ». Le terme est bien celui de cause (*Ursache*) et non de fondement (*Grund*).

14. F.H. Jacobi dans de l'« appendice » du *David Hume sur la foi ou sur l'idéalisme et le réalisme (1787)* reproche à Kant une contradiction interne. La philosophie kantienne exige l'existence des choses en soi comme fondement de la perception. Les choses en soi semblent être la cause des phénomènes. Or la catégorie de la causalité ne peut s'appliquer aux choses en soi.

du fantôme de la chose-en-soi, de cette ombre abstraite séparée de tout contenu »[15]. Hegel fait ici référence à Fichte notamment, qui va tenter d'éliminer de la philosophie kantienne toute référence à la chose-en-soi. En effet, la notion fichtéenne de sujet absolu, repose sur la volonté fichtéenne de faire du « je transcendantal » kantien l'unique fondement de la philosophie.

> L'essence de la philosophie **critique** consiste dans la position d'un Moi[16] absolu, inconditionné et non déterminable par quelque chose de plus élevé (...) Est dogmatique au contraire une philosophie qui identifie et oppose quelque chose au moi en soi (...) Dans le système critique la chose est ce qui est posé dans le Moi[17].

Ainsi, Fichte radicalise le principe kantien qui consiste à faire de l'objet une fonction du sujet, et il considère ainsi que la chose en soi kantienne est un résidu de dogmatisme dans la philosophie kantienne. Par conséquent, Fichte réintroduit l'idée d'une intuition intellectuelle, rejetée par Kant. En effet, l'intuition intellectuelle est la saisie de « quelque chose » sans la médiation de la sensibilité, c'est-à-dire sans la médiation d'une chose déterminée. Or, le Moi fichtéen se pose en s'opposant au non-moi en général, sans pour autant supposer la donnée d'une chose, d'un objet déterminé. Ou plutôt, le Moi *divisible* s'oppose au non-Moi *divisible*. C'est-là le second principe de la *Doctrine de la Science*, qui permet de distinguer le Moi divisible et le Moi indivisible du premier

15. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, p. 40, trad. fr. tome I, premier livre, p. 16 : « Der konsequenter durchgeführte transzendentale Idealismus hat die Nichtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übriggelassenen Gespensts des Dings-an-sich, dieses abstrakten, von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören. ».

16. A. Philonenko traduit le terme allemand *Ich* par Moi. Littéralement il faudrait traduire par « je ». La traduction littérale est meilleure sur le plan philosophique, mais certains emplois de « je » comme « non-je » peuvent sembler inélégants. Ce qui explique sans doute la traduction par « moi » au lieu de « je ».

17. J.G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Erster Band, Berlin, Veit und Comp. Verlag, 1845, trad. fr. *Œuvres choisies de philosophie première Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. fr. A. Philonenko, Vrin, Paris, 199, I 119-120, trad. fr. p. 36-37 : « Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegentheil ist diejenige Philosophie *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt ; und dieses geschieht in dem höher seynsollenden Begriffe des *Dinges* (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte ; ».

principe. Le troisième principe introduit l'idée d'une *limitation* réciproque du Moi et du non-Moi divisibles. Ainsi s'il y a médiation au sein du moi, c'est-à-dire au sein du moi divisible (par opposition au moi absolue indivisible), il n'y a pas de médiation par le truchement de la sensibilité, puisque les trois principes sont *a priori*, et ils *fondent* la sensibilité. Hegel se pose alors en disciple de Kant (et de Fichte), et montre que le criticisme est en dernière analyse en contradiction avec la notion de chose-en-soi, et il rétablit à la suite de Fichte l'unité fondamentale entre être et le penser.

Ainsi, selon nous, le problème central de l'ontologie est le problème du rapport entre être et penser. Et c'est par le biais de l'étude de ce rapport que le concept de médiation s'introduit, comme nous allons le montrer. L'introduction de la médiation peut se faire de manière purement spéculative, mais il nous semble plus intéressant d'enrichir la perspective spéculative en y intégrant les principales positions historiques qui ont permis l'introduction de la médiation au sein de la philosophie. En effet, on pourrait se contenter de présenter un catalogue des principales positions spéculatives. Telle n'est pas notre intention. Il s'agit pour nous de *retrouver* des positions spéculatives dans l'histoire de la philosophie, et réciproquement de voir dans l'histoire de la philosophie le développement des positions spéculatives. En effet selon nous, les positions historiques des philosophes ou plutôt des *écoles* philosophiques et les positions spéculatives correspondent de manière bijective. Les différentes positions spéculatives sur la question de l'unité de l'être et du penser se développent historiquement, en inversement l'histoire de l'ontologie est le déploiement dans le temps des différentes positions spéculatives. C'est pourquoi étudier l'un des aspects revient à étudier l'autre. Étudions donc les principales positions qui nous mènent à l'élaboration du concept de médiation. Parménide dans son poème a été le premier à affirmer l'unité de ce qui est et du pensable [18]. Seulement, il ne se contente pas de poser leur unité, il pose leur *identité*. Être et penser sont absolument

18. « En effet, le même est à la fois penser et être », Parménide, *Poème*, *Le Poème. Fragments*, trad. fr. M. Conche, Paris, Puf Épiméthée, 1986, fragment 3 : « τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ».

indiscernables chez Parménide. Or, leur identité ne va nullement de soi. Pire, l'impossibilité de différencier l'être et le penser exclut la possibilité de l'erreur. En effet, si ce qui est et ce qui est pensable sont une seule et même chose, on ne peut que penser ce qui est, si bien que le *faux* n'est pas pensable. C'est pourquoi les philosophes ne suivront pas Parménide sur la voie de l'identité de l'étant et du pensable. Il est courant d'opposer parmi les philosophes les « réalistes » aux « idéalistes ». Selon nous, une telle opposition n'est pas pertinente. En effet, la philosophie suppose une certaine unité de l'être et du penser, et par conséquent du réel et de l'idéel. Tous les métaphysiciens sont donc à la fois réalistes et idéalistes selon nous. On peut certes distinguer des accents selon les philosophes, et utiliser de manière relative les qualificatifs « idéalistes » et « réalistes » afin de signaler les nuances. Mais, ces distinctions nous semblent être bien souvent source de confusions. On parle bien souvent de l'idéalisme platonicien qu'on oppose au réalisme d'Aristote. Mais, du point de vue platonicien, c'est l'inverse qui est vrai. Les formes aristotéliciennes sont irréelles puisqu'elles n'ont pas d'existence séparée, au contraire des idées platoniciennes. Bien souvent les qualificatifs réalistes et idéalistes trahissent les prises de position de ceux qui emploient de tels qualificatifs[19]. Ce qui distingue les philosophes est donc moins cette opposition entre idéalistes et réalistes, mais plutôt la manière de concevoir l'unité de l'être et du penser. Inversement, la difficulté relative à leur unité va être à l'origine de l'histoire de la philosophie, ou plutôt ici de l'histoire de la métaphysique.

La difficulté du discours ontologique sera alors celle de comprendre l'unité de l'étant et du pensable sans tomber dans l'identification. L'unité de l'étant et du pensable devra être comprise comme une unité entre *différents*. Or, le statut de cette unité ne se comprend en vérité qu'en termes de médiation. En effet, l'identité *absolue*, proposée par Parménide, est une unité *immédiate* de l'être et du penser. En effet, un rapport est médiat, ou médiatisé, lorsqu'il n'existe qu'en intégrant le rapport opposé. Ou encore,

19. L'opposition médiévale entre réalistes (platonisants) et les nominalistes (anti-platoniciens) est quant à elle moins ambigüe car elle renvoie à un problème bien circonscrit, à savoir le statut des Universaux.

il y a médiation par définition lorsqu'il y a un rapport à soi qui se fait nécessairement par le truchement de l'autre. Nous pouvons donc *définir* la médiation comme la propriété d'une relation qui n'existe qu'en intégrant l'altérité, l'autre, voire *son* autre. Par exemple, le rapport à autrui est un rapport médiat, puisque l'on pose autrui comme *alter ego*, et autrui est ainsi par définition un autre *soi-même*. Et ainsi, le rapport d'altérité, le rapport à l'autre, intègre le même, l'identité (de l'espèce). De même, le rapport entre le maître et ses élèves ou disciples, ou plus généralement tout relation d'autorité est une relation médiate. En effet, l'autorité suppose une inégalité entre celui qui détient l'autorité et ceux sur lesquels elle s'exerce. Cependant, l'acte autoritaire vise avant tout à supprimer l'inégalité et par conséquent à supprimer l'autorité elle-même. En effet, le maître veut que ses disciples deviennent à leur tour des individus capables de (se) gouverner. L'idéal du maître est que les disciples égalent le maître (voire même le dépassent). L'autorité est donc un rapport inégalitaire qui tend à produire l'égalité. On voit ainsi la différence fondamentale entre l'autorité et le pouvoir[20]. Ceux qui exercent le pouvoir ne cherchent pas (ou en toute rigueur pas nécessairement) à réduire l'inégalité entre eux et ceux qui subissent leur pouvoir. Au contraire. La relation de pouvoir entre dominant et dominé est un rapport non médiatisé[21] et donc, comme nous le verrons, non dialectique. Si l'on veut approfondir la question de l'autorité, on peut même dire que non seulement l'autorité est un rapport qui *tend* à la suppression de l'inégalité, mais aussi que l'autorité *suppose* une certaine forme d'égalité, car elle ne s'applique qu'entre êtres libres. Entre des êtres radicalement inégaux (par exemple entre un homme libre et un esclave), il ne peut subsister que le rapport de domination ou de pouvoir.

Par conséquent, une unité est une unité *médiatisée* lorsque celle-ci ne peut exister

20. Voir A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Nrf, Gallimard, 2004, p. 51 : « la Force n'a rien à voir avec l'Autorité, lui étant même directement opposée » et p. 51.

21. Il faudrait nuancer cependant, le rapport de force entre dominant et dominé n'est qu'un *moment* du pouvoir. Un pouvoir réel qui veut durer dans le temps, et même exister suppose une certaine autorité voire même l'existence d'un droit préexistant. Voir A. Kojève, *La notion de l'autorité*, p. 137 : « En fait, le Pouvoir politique peut être fondé sur la force. Mais en principe il doit pouvoir s'en passer : c'est dans ce cas seulement que l'existence de l'État ne sera pas "accidentelle", que l'État pourra, en d'autres termes, durer indéfiniment. »

que par le truchement de l'autre, de la différence. Ou encore, un rapport médiatisé est un rapport nécessairement négatif. Or en réinterprétant les thèses de Parménide en termes de médiation, non seulement celui-ci pose l'unité *immédiate* de l'être et du penser, mais il pose aussi et surtout l'immédiateté de l'être (et par conséquent du penser). Ou, pour le dire autrement, non seulement il n'y a pas de différence *entre* l'être et le penser, mais il n'y a pas non plus de différence à l'*intérieur* de l'être. Et cette identité absolue, cette unité immédiate de l'être exclut non seulement l'erreur, mais exclut même la possibilité du discours authentique qui suppose la *différentiation* entre le sujet et le prédicat. C'est pourquoi le premier discours métaphysique, qui est le discours parménidien de l'immédiateté de l'être est un discours problématique puisqu'il ne parvient pas à rendre compte de sa propre existence en tant que *discours* (potentiellement faux) sur ce qui est.

Ici apparaît un troisième élément constitutif de l'ontologie, à savoir le *discours*. L'ontologie doit articuler être et penser, mais l'ontologie est avant tout un *discours* sur les liens entre être et penser. Or, en tant que discours philosophique, l'ontologie doit rendre compte de la possibilité du discours ontologique. La réponse parménidienne au problème ontologique est insuffisante. En identifiant être et penser, Parménide compromet l'existence même du discours. Il est important de remarquer que pensée et discours doivent ici être distingués, faute de ne pas comprendre la difficulté. La pensée peut-être comprise comme une *saisie* immédiate, comme une *intuition*, voire comme une révélation. Il n'est pas anodin que la vérité apparaisse comme une révélation de la Déesse dans le *Poème* de Parménide. On peut même dire que dans la conception parménidienne, l'identité de l'être et du penser, entraîne nécessairement une telle conception de l'intellection. Si on résume la position de Parménide, l'unité immédiate de l'être et du penser a pour conséquence non seulement l'absence de différence à l'intérieur de l'être, mais aussi une conception de la pensée comme saisie immédiate, ou encore comme « intuition ». A l'inverse, le discours, représenté par le conflit des opinions contradictoires dans le *Poème*, apparaît comme extérieur au champ de la vérité ontologique. Ainsi une des difficultés centrales de l'interprétation du *Poème* est de mettre en relation les deux parties du

Poème, et de confronter les deux modalités du « discours », à savoir le « discours »[22] divin de la première voie qui s'exprime toujours sur le mode de la vérité, et le discours de l'opinion qui se meut dans la région du faux ou du moins de l'apparence. C'est pourquoi la volonté de rendre compte de la possibilité du discours ontologique passe nécessairement par un refus de la thèse parménidienne de l'immédiateté. Et plus généralement, cela montre que la question de la possibilité du discours ontologique est indissociable de la question de la médiation.

Il s'agit pour nous de comprendre en quoi le concept de médiation permet de rendre compte de l'unité de l'être et du penser, mais aussi de la possibilité du *discours* philosophique sur ce qui est. Or, on a apporté diverses réponses à ce problème central de la philosophie. C'est pourquoi notre thèse comportera non seulement des analyses spéculatives de la question, mais aussi des réflexions historiques. Quelle est donc la nature de cette thèse de doctorat ? S'agit-il d'une thèse spéculative, ou s'agit-il d'une thèse d'histoire de la philosophie ? Il ne s'agira ni d'une thèse exclusivement spéculative ni d'une thèse d'histoire de la philosophie, ni même d'une thèse de philosophie comparée qui établirait des parallèles entre Aristote et Hegel. On distingue généralement entre la philosophie spéculative et les travaux d'histoire de la philosophie. Cette distinction entre ces deux aspects de la philosophie suppose une certaine indépendance entre le discours philosophique théorique et l'histoire de la philosophie. Dans le premier cas, on développe une thèse ou on étudie une notion sans nécessairement se confronter à d'autres thèses. Les exemples typiques de tels traités de philosophie spéculative sont l'*Éthique* de Spinoza ou le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. De tels traités étudient la « chose même » et ne citent que très rarement d'autres philosophes. A

22. La révélation de la vérité par la déesse est pour nous une révélation *discursive*. Elle l'est aussi pour tout lecteur de Parménide, et sans doute pour Parménide lui-même. Cependant, ce discours n'a pas - si l'on suit les thèses de l'auteur - les propriétés d'un discours usuel, notamment l'existence d'un discours qui contredit celui-ci. En effet, les opinions de la deuxième voie semblent aller par deux, alors que le discours de la déesse n'est contredit par aucun autre discours. Quelle que soit la manière dont on aborde le *Poème* parménidien, il y a conflit entre la discursivité du *Poème* et son *contenu* qui exclut la possibilité même de formuler un discours. Autrement dit l'ontologie parménidienne est une contradiction *performative*. Voir aussi « l'être-un de Parménide » au chapitre 5 pour cette question.

l'inverse, il existe des travaux philosophiques qui cherchent à présenter la pensée d'un auteur dans sa totalité ou dans un domaine précis. Par exemple, *La Prudence chez Aristote* de Pierre Aubenque ou la *Liberté chez Descartes et la Théologie* de E. Gilson sont des traités d'histoire de la philosophie. Dans les travaux spéculatifs, on peut présenter la pensée d'un auteur si l'on souhaite s'opposer à celui-ci ou tout simplement illustrer une idée. En tout état de cause, le caractère historique (ou non) des thèses formulées est *accessoire* vis-à-vis de l'*argumentation* qui, elle, est l'*essentiel*. L'exemple des mathématiques, voire de l'enseignement des mathématiques est à ce sujet tout-à-fait exemplaire. Le choix de l'ordre des chapitres dans un cours de mathématiques est entièrement guidé par la logique interne des mathématiques et nullement par l'ordre historique. On peut parfaitement suivre un cours de mathématiques sans avoir la moindre connaissance d'histoire de mathématiques. Même si cette distinction est dans une certaine mesure légitime et assez « pratique » lorsque l'on veut classer des œuvres, il faut relativiser cette distinction. En effet, cette distinction repose elle-même sur une prise de position spéculative qui ne va nullement de soi, à savoir l'idée selon laquelle l'argumentation philosophique peut se réaliser indépendamment de l'histoire de la philosophie. Et cela suppose aussi, chez certains, l'idée que l'histoire se déploie indépendamment d'une certaine logique. Or nous refusons cette dichotomie. Selon nous, l'histoire de la philosophie a une logique propre, et le spéculatif se réalise dans l'histoire voire en tant qu'histoire. Il s'agira donc pour nous d'étudier spéculativement les principales réponses possibles à la question de l'unité de l'être et du penser, ainsi que de la possibilité du discours ontologique, et de retrouver les positions historiques par l'analyse spéculative. Et inversement, en partant des positions historiques données, on retrouve les différences spéculatives. Il ne s'agira pas non plus d'une *comparaison* au sens propre du terme. En effet, une comparaison suppose une certaine symétrie entre les termes comparés. Et la comparaison est par définition neutre. Or ici les deux auteurs étudiés ne jouent pas un rôle symétrique, la confrontation entre Hegel et Aristote se fait dans une perspective hégélienne voire néo-hégélienne. Par analogie avec une comparaison digne de ce nom, il faudrait dire que Hegel serait par impossible un des termes de la comparaison mais

aussi ce qui permet la comparaison.

Notre démarche est en cela très influencée par celle d'Alexandre Kojève. Dans son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Kojève propose une genèse idéale de l'histoire de la philosophie à partir d'un « schéma dialectique du Discours en tant que tel »[23]. Le discours philosophique se constitue de moments. Plus précisément le discours philosophique est constitué de huit moments principaux, que Kojève nomme « hypothèse », « thèse », « antithèse », « parathèse », « parathèse thétique », « parathèse antithétique », « parathèse synthétique » et « synthèse ». Or ces huit moments idéaux correspondent *grosso modo* à huit positions historiques, ou à certains grands tournants de l'histoire de la philosophie. Les huit moments du schéma dialectique du discours en tant que tel correspondent respectivement aux philosophies de Thalès, Parménide, Héraclite, Socrate, Platon, Aristote, Kant et enfin Hegel. Par ailleurs, la conceptualisation kojèvienne du discours philosophique est assez souple pour introduire un certain nombre de moments intermédiaires, qu'il appelle « ébauches »[24], qui permettent de rendre compte entre autres des philosophies d'Anaxagore, d'Empédocle, de Démocrite, de Descartes, ou encore des philosophes de l'antiquité tardive. Mais surtout l'intérêt de la vision kojèvienne des rapports entre la philosophie spéculative et l'histoire de la philosophie réside dans le caractère « approximatif » de la correspondance. Nous avons dit que les moments idéaux correspondent *grosso modo* aux philosophies historiques. Il est important de noter que parfois les distorsions sont non négligeables. On reproche parfois à Hegel et aux hégéliens d'avoir une vision simpliste de l'histoire de la philosophie. Il y aurait des moments idéaux de la philosophie spéculative, et les philosophes « en chair et en os » se contenteraient de développer de telles thèses qui préexistent dans le « monde des idées »[25]. Or ce n'est pas la vision hégélienne. La vision hégélienne

23. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, p. 58.

24. A cela s'ajoute une réflexion sur ce qu'il appelle la para-philosophie et la pseudo-philosophie qui forment avec la philosophie au sens propre, la philosophie au sens large.

25. Plus généralement, on accuse à tort Hegel de panlogisme. Voir par exemple, E. Weil, « la place

(ainsi que celle, néo-hégelienne, de Kojève) est une vision *rétrospective*. On reconstruit *a posteriori* l'histoire de la philosophie dont nous sommes les héritiers. Une construction *a priori* est impossible et l'idée même d'une production *a priori* de l'histoire de la philosophie ruine l'idée de nature dialectique du discours, voire détruit l'idée d'histoire tout court.

Un des passages les plus intéressants de l'*Essai* de Kojève dans cette perspective est le passage intitulé « le Stoïcisme en tant qu'Aristotélisme authentique »[26], passage qui suit le passage intitulé « le Stoïcisme en tant qu'Aristotélisme dogmatisé ou Néo-aristotélisme »[27]. Après avoir montré que le Stoïcisme correspondait à une dogmatisation de la philosophie aristotélicienne, Kojève montre que sous certains aspects le Stoïcisme corrige la philosophie aristotélicienne. Kojève va même jusqu'à dire ceci : « En résumé, le Stoïcisme (dé-dogmatisé) est un Aristotélisme authentique, qui est dans l'ensemble plus conséquent (et plus élaboré) que celui d'Aristote. »[28]. Mais qu'est-ce qu'une « correction » aux yeux de Kojève ? Les Stoïciens développent des concepts qui, si on les met en perspective avec la philosophie d'Aristote permettent de mieux développer la parathèse antithétique dont parle Kojève. Ceci montre bien le caractère reconstruit de l'histoire de la philosophie par Kojève. Tout d'abord, la parathèse antithétique dont le représentant est Aristote, d'après Kojève, n'est pas développée telle quelle par Aristote (il y aurait un trop grand résidu de platonisme chez Aristote). Ce qui montre qu'il existe une contingence irréductible dans l'histoire de la philosophie, que Kojève reconnaît[29]. De plus, les « corrections » stoïciennes n'apparaissent que si l'on dé-dogmatise le stoïcisme, alors même que le stoïcisme apparaît en premier lieu comme dogmatisation

historique de la philosophie politique de Hegel» et « les fondements philosophiques de la politique», *in Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 2002, conférences I et II, p. 11-42.

26. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome III, Paris, Tel Gallimard, 1973, p. 110.

27. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome III, p. 102.

28. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome III, p. 149.

29. Voir par exemple le passage de l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* sur la possibilité d'une variante non-platonicienne du platonisme (sic). A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome II, Paris, Tel Gallimard, 1973, p. 23 et note 3, p. 162.

d'Aristote d'après l'auteur. Autrement dit, il n'y a de « correction » que pour celui qui reconstruit l'histoire de la philosophie.

Notre démarche est semblable à celle de Kojève, et par conséquent à celle de Hegel : il s'agit de proposer des réponses idéales, des réponses types à la question de l'unité de l'être et du penser, de la question de la possibilité du discours ontologique. Et il s'agit pour nous de nous appuyer sur les deux réponses principales, à savoir les réponses aristotéliciennes et hégéliennes qui constituent selon nous les deux options principales sur la question de la médiation.

Par ailleurs, nous procèderons de manière dialectique et non de manière déductive ou hypothético-déductive. Spinoza dans son *Ethique*, mais aussi Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*, ont un mode de présentation déductif, fort inspiré des mathématiques. Si nous procédions de manière déductive, nous poserions le concept de médiation comme principe central de l'ontologie à titre d'hypothèse, et nous étudierions les conséquences de celle-ci. Or nous ne procèderons pas ainsi. Nous procéderons dialectiquement, c'est-à-dire de manière négative, par le manque. C'est pourquoi, plutôt que de *partir* de la médiation, nous prendrons comme point de départ la thèse de l'immédiateté, c'est-à-dire de l'*absence* de médiation. Ainsi sommes-nous parti de la thèse parménidienne de l'identité absolue de l'être et du penser pour aboutir à une double insuffisance. En effet, la thèse parménidienne ne rend compte ni de l'erreur ni même de la possibilité du discours ontologique. Et c'est à partir de cette difficulté, de cette impasse voire de cette *aporie* que le concept de médiation apparaît comme un principe nécessaire. Le premier philosophe à procéder de manière dialectique est Socrate. La méthode de réfutation socratique, telle que la présente son disciple Platon, est une réfutation immanente par la réduction à l'absurde. Socrate accepte généralement les thèses (ou les hypothèses) de ses interlocuteurs, et les pousse à développer les idées jusqu'au bout. Or Socrate parvient bien souvent à les jeter dans l'embarras, puisqu'il montre que les conséquences des thèses soutenues par ses interlocuteurs sont en contradiction avec d'autres principes, et même parfois en contradiction avec les prémisses initiales. On peut même dire que pour Socrate l'embarras est l'état qui permet

à l'interlocuteur de devenir philosophe (*cf.* « je sais que je ne sais rien »). Ou encore, la philosophie progresse par apories successives. Ou comme l'on dit parfois sans comprendre le sens profond de cette affirmation, en philosophie, c'est moins le résultat qui compte que le cheminement. Le néophyte confond cette affirmation avec une forme de scepticisme.

Cette méthode dialectique a été développée et systématisée par Hegel. Socrate, ainsi que le Socrate des dialogues socratiques de Platon semblent la limiter à une *introduction* à la philosophie[30]. Aristote quant à lui, procède par apories, mais ne systématise pas cette démarche. Pour Hegel, cette démarche doit être comprise comme le cœur même de la logique[31].

Dans quelle mesure nous distinguerons-nous de Kojève ? Ce travail ne consistera pas en une simple redite de Kojève. Au contraire. Le terme même de médiation est quasiment absent dans l'œuvre kojèvienne. Mais, le mot apparaît plusieurs fois dans son article « Hegel, Marx et le Christianisme »[32] consacré à l'ouvrage d'Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*[33]. Le mot apparaît rarement chez Kojève, en dehors de cet article, et n'a généralement pas un sens technique. Par contre, le concept de médiation, concept central de toute métaphysique selon nous est présent dans l'œuvre. Kojève explique qu'en analysant le concept de médiation H. Niel expose en réalité la totalité de la philosophie de Hegel, et que dans le fond médiation et dia-

30. Voir par exemple, A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Nrf Gallimard, 1962, p. 15-16 : « Il nous paraît certain, (...) que la « catharsis » destructrice à laquelle ils [les dialogues socratiques de Platon] procèdent constitue la *condition indispensable* de la réflexion personnelle, de cette véritable conversion libératrice vers elle-même de notre âme, plongée dans l'erreur et l'oubli de soi, à laquelle nous convie le message de Socrate », souligné par nous.

31. Il est cependant remarquable que le Socrate de la *République* de Platon parle bien d'une méthode dialectique (διαλεκτικὴ μέθοδος) en VII, 533^c, comme saisie de l'anhypothétique distincte de la dialectique réfutatoire. La dialectique semble être mieux connotée chez Platon que chez Aristote, qui la réduit bien souvent à la dialectique réfutatoire. De ce point de vue, Hegel est peut-être plus proche de Platon que d'Aristote. Mais, plus fondamentalement, le travail de Hegel sera d'unifier les deux aspects de la dialectique.

32. A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », *in Revue Critique*, n°3-4, Paris, Minuit, 1946, p. 339-366.

33. H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

lectique sont indissociables[34]. Dans sa présentation, Kojève prétend corriger certaines interprétations erronées de la médiation chez Hegel : « je tâcherai de rappeler la signification authentique de la Dialectique (=Médiation) hégélienne »[35]. La parenthèse et le signe égal suggèrent fortement que tout ce qui apparaît sous la rubrique « dialectique » dans son œuvre peut aussi être traduit en termes de « médiation ». La question est alors de savoir pourquoi Kojève préfère le terme de « dialectique », alors que Niel emploie le terme de « médiation » que Kojève se contente de mettre entre parenthèses. Il est difficile de répondre de manière catégorique, mais le terme « dialectique » semble plus englobant, alors que le terme « médiation » est plus technique. En effet, la médiation est véritablement le nœud conceptuel, le point charnière du mouvement dialectique du réel selon Hegel.

Mais plus important encore, pourquoi avons-nous préféré le terme « médiation » au terme « dialectique » dans la formulation du titre ? Une confrontation de la dialectique hégélienne et la dialectique aristotélicienne est une gageure. Tâchons, en effet, de distinguer brièvement les différentes acceptions possibles du terme dialectique. La dialectique est la logique du dialogue qui s'oppose à la logique usuelle, c'est-à-dire à l'analytique. Ainsi la dialectique peut-elle être conçue comme une forme de logique inductive qui, à l'opposé de la logique déductive remonte aux principes comme chez Platon. Ensuite on parle volontiers de « méthode dialectique » lorsque l'on procède par apories, et non de manière hypothético-déductive. On peut aussi considérer la dialectique comme une *extension* de la logique, celle-ci étant non plus une logique de la science (étude des syllogisme valides partant de prémisses vraies), mais une logique du discours usuel, c'est-à-dire une logique de l'opinion ou du vraisemblable. C'est en ce dernier sens qu'Aristote emploie le plus souvent le terme dialectique, sens qui sera repris par Kant[36]. Ce qui est constant dans les différentes acceptions du terme « dialectique » est

34. Voir A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », p. 339-343.

35. *Ibid.*, p. 340.

36. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 81, A 61, B 85, trad. fr. p. 125 : « Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik. », « la logique générale, *considérée comme organon*,

l'opposition entre deux logiques une logique restreinte (analytique, déductive, logique de la science, de l'entendement) et une logique étendue (synthétique, inductive, logique du discours usuel, de l'opinion, de l'apparence) et ainsi la dialectique se définit toujours de manière négative comme logique seconde par rapport à une logique première. Mais les différentes acceptions ont un rôle distinct vis-à-vis de la médiation. La dialectique hégélienne est surtout liée à la deuxième acception, à savoir la « méthode » dialectique qui procède par aporie. Par contre la dernière acception, à savoir la dialectique comme logique du vraisemblable, n'a sans doute aucun lien avec la médiation. Si bien que la confrontation entre Aristote et Hegel en termes de dialectique donne lieu à des confusions. Ce qu'Aristote appelle dialectique n'est bien souvent pas repris par Hegel et est sans lien avec la médiation. Et inversement, ce que Hegel appelle dialectique, à savoir principalement le procédé par apories, est présent chez Aristote, mais ne porte pas le nom de dialectique.

Là où nous nous démarquons le plus de Kojève, c'est dans l'étude de la *Métaphysique*, où nous tâchons de montrer que le concept de médiation est au cœur de l'œuvre d'Aristote. Selon nous, les interprétations désormais classiques, notamment celle de Pierre Aubenque (influencée par celle de M. Heidegger), s'avèrent insatisfaisantes dans la mesure où elles ne parviennent pas à ressaisir l'unité de l'œuvre (voir chapitre 2). Nous avons ainsi réinterprété certains passages clefs de la *Métaphysique* aristotélicienne à la lumière de la notion de médiation et en nous confrontant aux interprétations heideggériennes et médiévales.

Par ailleurs, ce qui nous intéresse dans la démarche kojèvienne, c'est aussi sa réflexion sur l'originalité du philosophe qui apparaît en filigrane dans le ton qu'emploie Kojève dans ses écrits. En effet, Kojève ne cesse d'insister sur sa « fidélité » à Hegel. Ainsi lorsqu'il s'oppose à la lecture de Niel, et par conséquent aux hégéliens « de droite », c'est au nom de « l'athéisme hégélien »[37]. Et pourtant, quelques lignes plus

est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique ».

37. Voir A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », p. 340 (entre autre).

haut, Kojève reconnaît l'ambiguïté des textes hégéliens. Ainsi, curieusement, Kojève semble « rhétoriquement » se présenter comme un lecteur de Hegel moins original que Niel. Niel interprète Hegel, alors que Kojève ne ferait qu'expliciter la pensée de Hegel ! Certaines remarques sur la fin de l'Histoire [38] vont même dans le sens d'une affirmation de l'impossibilité d'être original après Hegel. Or l'interprétation de la *Phénoménologie de l'Esprit* par Kojève ne peut pas être considérée comme « fidèle », puisqu'elle part du chapitre IV, et par conséquent accentue considérablement la dimension de la pratique (« Désir, lutte et travail ») au détriment de l'aspect théorique (c'est-à-dire des trois premiers chapitres). Il existe de nombreuses analyses sur le rapport entre l'interprétation kojèvienne et les thèses historiques de Hegel. Jean Wahl, par exemple, montre dans son article intitulé « A propos de l'introduction à la *Phénoménologie* de Hegel par A. Kojève » [39] que la lecture de Kojève est influencée par le marxisme et par Heidegger. Si bien que cette interprétation athée ne peut être considérée comme une simple paraphrase des thèses hégéliennes. De même, G. Jarczyk et P.-J. Labarrière parlent d'un « coup de force » de la part de Kojève [40] qui transforme la pensée hégélienne en « vulgate » [41] néo-hégélienne. L'interprétation « révolutionariste », la notion de fin de l'Histoire, et l'athéisme supposé de Hegel sont les trois principales distorsions que Kojève fait subir à Hegel [42]. Mais, le plus remarquable est que Kojève est parfaitement conscient de sa démarche, comme en témoigne sa lettre à Tran-Duc-Thao, où il reconnaît s'être délibérément écarté de Hegel et il dit même que son cours « était essentiellement une œuvre

38. Ainsi dans son interview accordée au magazine la *Quinzaine littéraire*, A. Kojève affirme « S'il est vrai que le discours philosophique est clos par Hegel, rien de surprenant à ce que les sciences humaines prolifèrent. (...) Il est vrai que le discours philosophique, comme l'histoire, est clos. Ça agace, cette idée. C'est peut-être pourquoi les sages - ceux qui succèdent aux philosophes et dont Hegel est le premier - sont si rares, pour ne pas dire inexistants. », G. Lapouge, « Entretien avec Alexandre Kojève », *in La Quinzaine littéraire*, n° 53, Paris, 1-15 juillet 1968, p. 18-20.

39. J. Wahl, « A propos de l'introduction à la *Phénoménologie* de Hegel par A. Kojève », *in Deucalion* vol. 5, Paris, la Baconnière, 1955, p. 77-99.

40. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 7, avant propos.

41. *Ibid.*, p. 7.

42. *Ibid.*, p. 7.

de propagande destinée à frapper les esprits »[43].

Ainsi Kojève semble sciemment minimiser son originalité. Selon nous, cette démarche semble suggérer que c'est en se mettant à étudier les grands textes de la tradition que l'on parvient à une certaine originalité, alors que la recherche de l'originalité pour l'originalité n'est pas féconde en philosophie. Et de manière remarquable, Hegel aussi semble avoir adopté cette posture. Ernst Bloch rapporte que Hegel aurait répondu à une dame qui lui faisait un compliment sur ses thèses novatrices que ce qui était de lui dans ses ouvrages était faux[44]. Cette anecdote, ainsi que l'attitude kojèvienne, nous suggère que la fidélité n'est pas réductible à l'orthodoxie. La fidélité est davantage une fidélité à l'esprit d'une œuvre, qu'à la lettre. Et saisir la fidélité d'un philosophe à une œuvre, suppose que l'on dépasse les éléments contingents dans le parcours du philosophe. Hegel suggère dans l'anecdote que l'individu historique qui porte le nom « Hegel » est un élément contingent dans la formation de la philosophie hégélienne. De même, malgré ou à cause des influences marxistes et heideggeriennes, Kojève parvient à proposer une « mise à jour » de la philosophie hégélienne et il retrouve ainsi les mêmes conclusions que Hegel[45].

C'est pourquoi nous ne chercherons pas nécessairement à être fidèle à la lettre de Kojève, ni à la lettre de Hegel. Il s'agit plutôt d'une fidélité à l'esprit. Il s'agit pour nous de *repenser* la problématique de la médiation, problématique centrale de l'ontologie en termes hégéliens, à travers les deux figures principales que sont Aristote et Hegel.

---

43. A. Kojève, lettre à Tran-Duc-Thao du 7 octobre 1948, citée par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, p. 64.

44. Cité par Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, p. 38 : « « Was in meinen Büchern von mir ist », sagte Hegel [...] zu einer Tischdame, die ihn wie einen Tenor anstaunte und erhoben war, neben solch interessanter Figur zu sitzen, « was in meinen Büchern von mir ist, ist falsch ». »

45. La nouvelle de J. L. Borgès intitulée « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », in *Fictions*, Paris, Folio Gallimard, 1983, porte sur un problème analogue. Il s'agit pour Pierre Ménard, auteur français du $XX^{\text{ème}}$ siècle de produire l'œuvre de Cervantès, mais sans pour autant imiter Cervantès. Certes Pierre Ménard se propose de produire l'œuvre à l'*identique*, et non une œuvre « proche », mais il s'agit néanmoins aux yeux même de Pierre Ménard d'une « mise à jour » dans la mesure où le contexte même de l'écriture de l'œuvre est différente.

Nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, nous montrerons que les lectures qui ignorent le concept de médiation aboutissent à des impasses. En particulier nous proposerons dans la première partie de cette thèse, intitulée la « médiation absente », une interprétation de la *Métaphysique* aristotélicienne qui aura pour but de montrer que le concept de médiation est au cœur de la pensée du Stagirite. Or, la question de la médiation est inséparable de la question logique. C'est pourquoi nous étudierons ensuite, dans une seconde partie, les rapports entre médiation et discours. En effet le langage, le discours et la logique sont les éléments clefs de la médiation. Il n'y a médiation que dans et par le discours. Nous étudierons la logique aristotélicienne en l'opposant tant à la philosophie du langage platonicienne qu'à la logique hégélienne. Le passage de la philosophie du langage platonicienne à la logique aristotélicienne réside dans la découverte aristotélicienne de la négation en tant que distincte de l'*altérité* platonicienne (voir chapitre 3). Ainsi une philosophie de la médiation est avant tout une philosophie de la négation. Seulement, la négation peut être comprise de deux manières : soit la négation ne porte que sur le discours (comme c'est le cas chez Aristote), soit la négation est au cœur des choses elles-mêmes (comme chez Hegel). C'est pourquoi nous étudierons les différences entre la logique hégélienne et la logique aristotélicienne, et notamment nous étudierons la proposition spéculative hégélienne. Enfin, nous montrerons en quoi les distinctions conceptuelles établies dans les deux premières parties nous permettent d'établir une classification des différentes positions par rapport à la problématique de la médiation, tout en montrant le parallèle entre l'aspect spéculatif de la question et l'histoire de la métaphysique. Nous montrerons ainsi qu'Aristote et Hegel apparaissent comme l'aboutissement respectif de deux mouvements dialectiques qui consistent en l'introduction de la médiation au sein d'un élément posé dans un premier temps comme immédiat. Le premier mouvement, celui de la philosophie antique (ou pré-moderne) est celui qui introduit l'idée même de médiation au sein de l'être parménidien. Le second mouvement, celui de la philosophie moderne, réside dans l'introduction de la médiation au sein de l'Infini positif, ou du Dieu cartésien qui « prend la place » de l'être « antique ». Ainsi nous montrerons que la différence principale entre la médiation chez Aristote et

celle chez Hegel réside dans le statut de l'infini.

Première partie

La médiation absente

ECHÉCRATE :
Étais-tu toi-même, Phédon, aux côtés de Socrate le jour où il but le poison dans sa prison, ou est-ce une autre qui t'a renseigné ?
PHÉDON :
J'y étais moi-même, Echécrate.
(...)
ECHÉCRATE :
Mais quels étaient, Phédon, ceux qui se trouvaient là ?
PHÉDON :
Des gens du pays (...). Platon, je crois étais malade.

Platon, *Phédon*, $57^a - 59^b$ [46]

Qu'est-ce qui caractérise le réel ? Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer qu'une chose « est », ou est *vraiment*, c'est-à-dire n'est pas une *illusion* ? Parménide est le premier philosophe à avoir répondu de manière nette à cette question fondamentale, en définissant le réel par l'identité à soi. Est réel ce qui est toujours le même, alors que ce qui change est irréel. Ainsi, mon ombre n'est jamais de la même taille et est par conséquent irréelle ou illusoire, alors que je suis toujours le même du matin au soir. L'identité a généralement été accepté comme critère de réalité. Cependant, il y a deux manières de concevoir l'identité.

Le premier sens de l'identité est l'identité absolue, l'identité simple, qui se caractérise par l'extériorité de négation. Il s'agit de la pure égalité « $A = A$ ». Et s'il y a de l'altérité, un certain $B = non\text{-}A$, cette altérité est en-dehors ou à-côté de A. Cette identité, Hegel la nomme « l'identité *abstraite* » [47]. Face à cette identité simple, il y a l'identité

46. Platon, *Phédon*, $57^a - 59^b$, « Ἐχεκράτης : Αὐτός, ὦ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, ἢ ἄλλου του ἤκουσας ;
Φαίδων : Αὐτός, ὦ Ἐχέκρατης. (...)
Ἐχεκράτης : Ἔτυχον δέ, ὦ Φαίδων, τίνες παραγενόμενοι ;
Φαίδων : Οὗτός (...) τῶν ἐπιχωρίων (...). Πλάτων δὲ οἶμαι ἠσθένει ».

47. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969,

négative, qui *inclut* la négation. *A* est *A* dans la mesure où il s'oppose à *non-A*. Cette unité *négative* est en tant que négative une unité médiate. En effet, il y a médiation, par définition, lorsque le rapport à soi se fait par le truchement de l'autre. Ou encore, la médiation est le rapport négatif à soi. L'exemple typique de la médiation est le sujet, le « je » comme le note Ricœur dans *Soi-même comme un autre*[48]. En effet, l'identité subjective, le « je=je » se *constitue* en s'opposant à l'objet, à ce qui n'est pas soi. Par ailleurs, l'expression « Soi-même comme un autre », explicite de manière remarquable ce qu'est une unité négative, ou encore une unité *médiate*.

Selon nous le réel, l'être est caractérisé par l'identité, mais cette unité est une unité négative et non une identité simple. Autrement dit, l'identité du réel n'est pas une identité abstraite, mais une identité dialectique qui intègre de manière constitutive le non-identique, le changeant. Ou mieux encore, le *réel est médiation*. Ainsi, ceux qui comprennent le réel comme identité abstraite tombent dans des difficultés insurmontables et peuvent être réduits à l'absurde. En effet, si le réel est identité simple avec soi, le discours sur le réel est impossible. C'est précisément ce que Platon va reprocher à Parménide (voir chapitre 5, « L'être-un de Parménide »).

Mais, avant d'étudier les insuffisances des thèses des partisans de l'identité simple, de l'identité abstraite, il faut d'abord étudier les critiques implicites ou explicites formulées envers les « partisans de la médiation ». L'idée de l'unité négative comme caractéristique du réel rencontre plusieurs séries d'arguments que nous étudierons au chapitre 1. Mais surtout, nous confronterons ce refus de l'unité négative, ce refus de la médiation comme fondement de réel, à la célèbre thèse heideggerienne de l'oubli de l'être. La métaphysique occidentale, et en particulier celle d'Aristote et de Hegel, est-elle victime d'un oubli de l'être ? Nous ne le croyons pas. Au contraire, nous montrerons que ce que Heidegger perçoit comme un oubli de l'être est en réalité une affirmation de la médiation comme

p. 39, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 38 : « Sie ist insofern nicht *abstrakte* Identität ».

48. Voir par exemple P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 12-14. Ricœur nomme « mêmeté » l'identité abstraite, et nomme « ipséité » l'identité négative.

principe du réel, et que la position de Heidegger doit se comprendre comme refus de la médiation.

Nous avons intitulé cette partie « la médiation *absente* ». Quelques remarques s'imposent. La médiation n'est pas absente de la même manière chez Parménide et chez Heidegger. Parménide pose l'identité comme principe du réel, et comprend l'identité comme une identité simple qui exclut le négatif, le « néant ». L'absence de médiation est une simple ignorance de sa part. Lui reprocher une telle absence est tout-à-fait anachronique. Comme nous le verrons au chapitre 5[49], c'est en critiquant Parménide, et avec Socrate, que la philosophie accède à la médiation. Cependant, avec Heidegger la médiation est loin d'être ignorée. Il s'agit plus d'un *refus* que d'une ignorance. Il s'agit donc de comprendre pourquoi, l'idée d'une unité négative du réel n'est pas admise, et pourquoi ce concept reste absent voire nié dans certaines œuvres philosophiques majeures du monde contemporain.

Mais, il ne faudrait pas s'arrêter là, c'est-à-dire se contenter de l'aspect spéculatif de la question. La philosophie (spéculative) est indissociable de l'histoire de la philosophie. La médiation est non seulement absente de certaines œuvres spéculatives, elle est aussi absente de certaines interprétations historiques. C'est pourquoi nous tâcherons de montrer que les interprétations de la métaphysique aristotélicienne ont tendance à sous-estimer voire à nier l'importance de la médiation chez Aristote. Ainsi nous montrerons qu'en l'absence du concept de médiation, on ne peut que comprendre que comme un échec ou au contraire il faut gommer les difficultés de certains passages et unifier la pensée aristotélicienne en lui enlevant une certaine profondeur. La première démarche, qui consiste à considérer la métaphysique comme irréductiblement duelle est celle influencée par la pensée heideggerienne. Quant à la seconde, il s'agit de la scolastique médiévale qui unifie la *Métaphysique* au prix d'un certain dogmatisme. Inversement, nous montrerons que la lecture d'Aristote à la lumière de la médiation donne une profondeur significative à l'œuvre du Stagirite.

49. Voir chapitre 5, « L'être-un de Parménide ».

Chapitre 1

L'origine du questionnement sur l'être

« La nature aime à se cacher »

Héraclite, fragment 69 [123] [1].

L'être est par définition le fondement de tout. Or en tant que fondement, l'être est aussi ce qui est *premier*. C'est pourquoi la réflexion sur l'être est le point de départ « naturel » de la pensée philosophique. Cependant, comment se fait-il que l'on ne pense pas souvent à l'être, et que la réflexion de la plupart des hommes ne porte pas sur l'être ? Il semble même que l'être ne devient objet de pensée qu'après un certain temps et que c'est un des derniers objets d'études. Pour comprendre que l'être est premier en un sens, tout en étant dernier en un autre sens, il faut distinguer ce qui est premier en soi et ce qui est premier pour nous, comme le fait Aristote (cf. *Physique*, I, 1, 184^a16). En effet, l'être est premier en soi, dans l'ordre de la pensée, mais dernier pour nous. Ce qui est premier pour nous, ce n'est pas l'être, mais les étants, ou plutôt certains étants. L'enfant s'intéresse d'abord aux objets du monde qui l'entoure, qu'il cherche à manipuler et à nommer. L'homme devenu adulte continue de s'intéresser aux étants qui lui sont familiers : la table, la maison, le lit, etc... Pour qu'une ontologie puisse se constituer, il faut que l'homme cesse de s'intéresser à tel ou tel étant dans sa particularité, mais qu'il s'intéresse à *l'étant en tant qu'étant* (τὸ ὂν ᾗ ὄν), qui n'est pas l'être. Or, spontanément le regard de l'homme se porte sur l'étant dans sa particularité. Seule une conversion, c'est-à-dire un retournement du regard, peut rendre possible un autre

1. Héraclite, *Fragments*, trad. fr. M. Conche, Puf Épiméthée, 1986, fragment 69 [123] : « Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ».

regard sur les choses, et la possibilité de la saisie de l'étant en tant qu'étant.

Qu'est-ce qui rend possible une telle conversion ? Il est, bien entendu, impossible d'*expliquer* cette conversion, si par expliquer on entend la mise en évidence d'un déterminisme qui contraindrait l'individu à changer son regard. L'homme étant libre, cette conversion est la conséquence d'un *choix libre*, et par conséquent non déterminé par une cause extérieure. C'est pourquoi la conversion ne peut venir que du sujet. Or, Aristote nous apprend que la philosophie naît de l'étonnement. Lorsque notre monde cesse d'être familier, ou plutôt lorsqu'on commence à questionner ce monde ou cette familiarité, nous nous mettons à penser philosophiquement et notre regard se porte sur ce qui auparavant nous était dissimulé. C'est donc l'étonnement qui nous permet de *comprendre* le choix d'un sujet libre de tourner son regard vers l'être - autrefois dissimulé à notre regard d'être besogneux.

Cependant, on pourrait nous faire une objection. Notre travail porte sur l'être et non sur l'étant. Nous venons de parler de l'étant, de l'ὄν, mais pas de l'être. Ou si nous l'avons fait, c'est par maladresse, car nous serions, comme Aristote et même Hegel (ainsi que tous les philosophes de l'Occident) victime d'un certain « oubli de l'être ». Ainsi, même si nous profitons de la terminologie heideggerienne, puisque nous distinguons l'être de l'étant, nous n'en comprenons pas le sens (d'après l'objecteur potentiel). Ou plutôt, deux cas de figures se présentent, soit nous comprenons cette distinction et nous l'appliquons à des penseurs (Aristote et Hegel) qui l'ignorent ou la négligent, dans ce cas notre travail est une imposture intellectuelle. Ou au contraire, nous ignorons le sens de cette distinction, et nous faisons ainsi preuve d'une erreur de débutant. Nous pensons que cette objection n'est pas acceptable, et qu'il n'y a nullement d'oubli de l'être chez Aristote et Hegel (ni chez la plupart des philosophes de l'Occident). Pierre Aubenque, dans « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel » [2] accuse ces deux philo-

2. P. Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », *in La question de Dieu*

sophes d'un certain oubli de l'être qui se traduit par la structure ontothéologique de leur métaphysique. En effet :

> on appellera "structure onto-théologique" ce dispositif qui tente de résoudre la question ontologique, celle du sens de l'être de l'étant, par le recours à une théologie, c'est-à-dire par une théorie du suprêmement ontique [3].

Et :

> au lieu de répondre à la question du sens de l'être de l'étant, la philosophie exhibe un étant exemplaire et fondateur, en oubliant d'interroger à son propos sur ce qui fait l'être de cet étant en tant que tel [4].

Or, comme nous le montre Heidegger dans *Être et Temps*, « l'Être de l'étant "n'est" pas un étant » [5].

Certes, Aubenque considère que la structure ontothéologique de la métaphysique qui, bien qu'

> issue du commentarisme post-aristotélicien et portée par Hegel à sa perfection structurale, ne [lui] paraît pas pouvoir rendre compte en retour de la pensée d'Aristote [6].

En effet :

> à défaut de confier cette question [la question du sens de l'être de l'étant] à une science introuvable [il n'y a pas de science de l'être car l'être n'est pas un genre], on pourrait en confier l'étude, en quelque sorte par délégation, à celle des sciences existantes qui a le statut le plus haut, à savoir la science du divin [7].

Mais, en substituant la théologie à l'ontologie, Aristote est à l'origine (malgré lui) de l'oubli de la question ontologique.

Selon nous, cette objection n'est pas valide. Celle-ci se méprend sur les thèses d'Aristote et de Hegel en ce qu'elle fait abstraction du caractère médiatisé de l'ontologie de

---

selon Aristote et Hegel, éditeurs T. De Konninck et G. Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1991, p. 259-283.

3. P. Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », p. 262.

4. P. Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », p. 262.

5. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1979, p. 6, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 29 : « Das Sein des Seienden "ist" nicht selbst ein Seiendes ».

6. P. Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », p. 281.

7. P. Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », p. 283.

nos deux auteurs. Cependant, cette objection s'avère très éclairante. En effet, nous montrerons que loin d'être une objection « absurde » ou inconséquente, le statut même de l'être pousse la pensée à opposer radicalement l'immédiateté de l'être au discours médiatisant, et par conséquent à se méprendre sur les thèses hégéliennes ou aristotéliciennes. C'est pourquoi nous tenterons de réfuter l'objection dans un premier temps. Puis nous montrerons dans un second temps pourquoi la nature même de l'être nous permet de comprendre cette objection. Enfin, nous montrerons en quoi ce problème est lié à la question de ce qui est premier en philosophie.

I L'oubli de l'être ou la médiation oubliée ?

1 Oubli de l'être et onto-théologie

Étudions donc de plus près cette objection. Nous pouvons d'abord nous demander si la distinction entre être et étant est bien présente chez Aristote. Si nous regardons les termes dérivés du mot « être », nous constatons que le participe est souvent employé. Par ailleurs, le verbe être employé à l'infinitif signifie plus souvent « l'être de x », c'est-à-dire « l'essence de x », et donc ne correspond pas à l'être de l'étant [8]. Mais, ce n'est pas parce que le terme « être » est absent, que le concept est absent. Au contraire, il nous semble que la distinction entre l'être et l'étant est présente chez Aristote dans son expression « l'étant en tant qu'étant » (τὸ ὂν ᾗ ὂν). En effet, ce n'est pas la même chose de penser à un étant dans sa particularité (par exemple cette chaise, ce lit, ou encore l'ensemble de tous les lits ou l'espèce « chat ») et de penser les étants *en tant qu'étants*. En effet, pour penser les étants en tant que tels, il faut saisir ce qui fait qu'il s'agit d'étants, or

8. Voir par exemple, *Métaphysique*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, Z 6, 1031^a20 : « par exemple, *homme* blanc est différent de la quiddité de l'homme blanc », *Aristotelis Metaphysica*, D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1957 : « οἷον λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι ». « τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι », littéralement « l'être de l'homme blanc » ou « l'être pour l'homme blanc », désigne en vérité l'essence ou la quiddité de l'homme blanc.

c'est précisément l'être qui est le principe de l'*étantité* de l'étant. Par ailleurs, avant de considérer que l'être n'a pas d'équivalent dans le vocabulaire aristotélicien, il faudrait étudier les termes spécifiquement aristotéliciens (l'acte, la puissance, l'actualisation, la forme, la matière, etc...). En particulier, l'acte et la puissance nous paraissent être des concepts *ontologiques* centraux dans la pensée d'Aristote. Il nous faudra étudier plus en détail cette question dans la suite de cet ouvrage (voir chapitre 2).

Hegel quant à lui distingue non seulement l'être (*das Sein*) de l'étant (*das Seiende*)[9] mais encore l'être de l'être-là (*Dasein*)[10]. Il semble difficile de lui reprocher alors un certain oubli de l'être. En outre dans la *Science de la Logique*, Hegel distingue clairement l'être de l'étant puisqu'il dit qu'« on a coutume d'op-poser [le] *néant* au *quelque chose* ; mais quelque-chose est un étant déterminé qui se différencie d'un autre quelque chose ; ainsi donc, le néant op-posé au quelque-chose, le néant d'un quelque-chose quelconque, est aussi un néant déterminé. Mais ici le néant est à prendre dans sa simplicité indéterminée »[11]. Pour éviter toute confusion, il serait souhaitable de fixer la terminologie en parlant de non-être (comme opposé de l'être) et de néant lorsqu'on parle d'un non-étant. Si la terminologie de Hegel ne semble pas tout-à-fait fixée sur ce point, il est hors de doute que cette distinction existe, puisqu'elle fait l'objet de la remarque 1.

L'argumentation d'Aubenque, quant à elle, se fonde sur l'identification de l'être et de la pensée chez Hegel. Voici son argumentation :

> Le lien entre la logicisation de l'ontologie et sa théologisation (...) nous paraît

9. Voir G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, I, p. 82-83, trad. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 91-92 : « *savoir* de l'*immédiat* ou de ce qui *est* » à comparer avec « ce pur être », « *Wissen* des *Unmittelbaren* oder *Seienden* » à comparer avec « dieses reine *Sein* ».

10. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, p. 115, tome I, premier livre, p. 83 : « L'être-là est l'être déterminé. », « Dasein ist *bestimmtes* Sein ».

11. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, p. 84, trad. fr. tome I, premier livre, p. 60 : « *Nichts* pflegt dem *Etwas* entgegengesetzt zu werden ; Etwas aber ist schon ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet ; so ist also auch das dem Etwas entgegengesetzte Nichts, das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts. Hier aber ist das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit zu nehmen. ».

> résulter de deux raisons, l'une qui part de Dieu et l'autre qui part de l'être :
> 1) Dieu est « la pensée se pensant elle-même » ;
> 2) L'être lui-même, aussi bien dans son commencement que dans son aboutissement, est être pensé.
> C'est la conjonction de ces deux raisons qui permet d'identifier Dieu à l'être, ou plus probablement l'être à Dieu [12].

L'argumentation d'Aubenque nous paraît tout à fait convaincante. Il montre, en effet, à juste titre que « née dans la vacuité, l'identité de la pensée et de l'être se réalise progressivement dans la plénitude » [13]. Cependant, nous ne voyons pas en quoi cela implique un quelconque oubli de la différence entre l'être et l'étant. Si la théologie est la théorie du « suprêmement ontique », alors la philosophie hégélienne, n'est pas théologique, car il n'est jamais dit que Dieu soit un étant. Au contraire, en identifiant Dieu à l'être, comme le montre clairement Aubenque, Hegel distingue Dieu de l'étant, puisqu'il distingue l'être de l'étant. Ou encore, si on veut prouver que la métaphysique hégélienne a bien une structure onto-théologique - dans le sens d'une confusion de la question de l'être et du « suprêmement ontique » - il faudrait d'abord montrer que Hegel confond l'être et l'étant.

C'est pourquoi Aubenque poursuit son argumentation. Selon lui, Hegel « présuppose une homogénéité de l'être » [14] ce qui rend possible sa dialectique qui identifie l'être pur du début de la *Logique* avec Dieu, ou l'absolu. En effet, l'être du début de la logique [15] est un être *sans aucune détermination*. « On serait tenté de dire : l'être quelconque » [16]. Ainsi Aubenque glisse de « l'être purement et simplement » à l'être *quelconque*, ce qui lui permet d'identifier l'être pur hégélien à l'*ens commune* de la scolastique. Aubenque renvoie sans doute à l'expression « Das Sein überhaupt » [17]. Or, « Dem Sein überhaupt »

12. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Puf Quadrige, 1962, p. 273.
13. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 275.
14. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 277.
15. G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, TWA 5, p. 82, trad. fr. tome I, premier livre, p. 58 : « *Sein, reines Sein*, - ohne alle weitere Bestimmung. »
16. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 277.
17. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, p. 82, tome I, premier livre, p. 57, « A l'être en

est bel est bien « l'être purement et simplement » comme le propose Aubenque[18]. Mais, peut-on identifier les expressions « l'être en général » et « l'être *quelconque* » ? Il nous semble que non. Tout d'abord, pour Hegel, seul l'étant (*le Dasein*) le « quelque chose » peut être considéré comme quelconque ou non. Si Hegel précise qu'il s'agit de l'être purement et simplement, c'est précisément pour distinguer l'être qui est sans détermination de l'étant déterminé. Ensuite, même en se limitant à l'étant, peut-on identifier l'étant *purement et simplement* et l'étant *quelconque* ? Oui, on le peut, mais à condition de distinguer le *quelconque* et le *quel que soit*. Lorsque le mathématicien dit qu'il s'intéresse à un triangle *quel qu'il soit*, il choisit un triangle parmi l'ensemble de *tous* les triangles. Or, le triangle choisi peut très bien être rectangle ou équilatéral. Autrement dit, un triangle quelconque est partout et toujours *déterminé*. Aucun triangle n'est *purement et simplement* un triangle. Cependant, le mathématicien, s'intéresse à ce triangle *en tant que* triangle et *seulement* en tant que triangle. Le fait qu'un triangle soit isocèle ou non n'est pas pertinent. De même, on ne peut certainement pas identifier un étant *quel qu'il soit* avec l'étant *purement et simplement*, c'est-à-dire avec l'étant *en tant qu*'étant. C'est pourquoi le glissement de l'être purement et simplement à l'étant quelconque n'est pas admissible.

Dans la tradition scotiste, poursuit Aubenque, cet être antérieur à toute détermination est une condition de possibilité d'un discours *commun* entre Dieu et les créatures. Ensuite, Hegel au paragraphe 86 de l'*Encyclopédie* rappelle la conception d'origine éléatique de Dieu comme « concept inclusif de toutes les réalités »[19]. Si bien que Dieu apparaît, si l'on suit l'argumentation d'Aubenque, comme l'*ens summum*. Or, Hegel

---

général, par conséquent, fait face l'être déterminé en tant que tel ; ou du même coup son indéterminité elle-même constitue sa qualité », « Dem Sein überhaupt tritt aber das bestimmte Sein als solches gegenüber ; damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus ».

18. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk proposent de rendre l'expression par « l'être en général » ce qui rend bien la polysémie du terme « *überhaupt* ».

19. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erste Teil, *Wissenschaft der Logik*, TWA 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main Verlag, 1974, § 86, p. 183, trad. fr. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I, *la science de la logique*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, p. 349 : « daß Gott des Inbegriff aller Realitäten ist ».

identifie explicitement l'absolu à l'être[20]. C'est pourquoi selon Aubenque « pour Hegel l'*ens commune* n'est pas fondamentalement différent de l'*ens summum* »[21]. Seulement, Aubenque n'a jamais fourni la preuve que l'être pur soit l'*ens commune*, ni même que Dieu soit l'*ens summum*. Selon nous, ni l'être pur, ni Dieu ne sont des étants, des *entes*.

Selon nous, il est correct de dire que la métaphysique hégélienne a une structure onto-théologique puisque Hegel identifie l'être et Dieu. Cependant, il ne faut pas pour autant en déduire que Hegel est victime d'un oubli de l'être. Autrement dit nous n'acceptons pas la définition d'Aubenque du théologique. Le théologique n'est pas (ou pas nécessairement) une théorie du suprêmement ontique. Ou, en tout cas, cette définition ne s'applique pas à Hegel. J. Simon dans « Le concept logique de l'idée absolue et le problème de l'existence de Dieu »[22] fait remarquer que le concept d'Idée absolue chez Hegel « se différencie fondamentalement du concept philosophique de Dieu traditionnel remontant à Aristote »[23] et que les preuves de l'existence de Dieu ont « toujours [eu] une signification gnoséologique » et « jamais seulement une signification théologique ». A l'inverse, une fois que l'on tient compte de la différence entre l'être et l'étant, l'argumentation hégélienne apparaît de façon plus claire. En effet, l'homogénéité de l'être, que Hegel doit à Duns Scot, est à distinguer de la polysémie de l'étant découverte par Aristote. Que l'être soit homogène (et donc que son sens soit univoque), n'exclut pas que l'étant soit hétérogène (ou qu'il y ait une polysémie le concernant). Il y a bien chez Hegel plusieurs catégories de l'étant à savoir la qualité, la quantité et la relation. C'est pourquoi chez Hegel il y a bien une tentative de rendre compte à la fois de l'homogénéité de l'être et de la polysémie de l'étant en tant qu'étant. Si bien que He-

20. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 86, p. 183, trad. fr. p. 349 : « Das Absolute ist das Sein ».

21. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 277.

22. J. Simon, « Le concept logique de l'idée absolue et le problème de l'existence de Dieu », *in La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, éditeurs T. De Konninck et G. Planty-Bonjour, Paris, Puf , 1991, p. 377-399.

23. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 378.

gel reprend de manière novatrice les thèses d'Aristote et de Duns Scot en les combinant.

En résumé, l'objection d'Aubenque d'inspiration heideggerienne n'est pas pertinente. Cependant elle s'avère très instructive. Étudions maintenant la fécondité de cette objection.

2 Fécondité de la thèse de l'oubli de l'être

Comme nous venons de le montrer, il n'y a pas chez Aristote ni chez Hegel d'oubli de l'être. Cependant, l'objection s'avère très intéressante. La difficulté consiste en ce qu'on rapporte l'être à autre chose tant chez Aristote que chez Hegel. On rapporte l'être à Dieu mais surtout on rapporte l'être à l'étant. C'est cette (double) mise en rapport qui pose problème. Or, cette difficulté loin d'être accidentelle est contenue dans l'essence même de l'être. C'est parce que l'être se comprend d'abord comme unité immédiate, comme identité pure donc comme terme *absolu* que l'on doit d'abord exclure tout rapport entre l'être et autre chose. Rapporter l'être à autre chose (qu'il s'agisse de Dieu, de l'étant ou même de l'être lui-même) serait le relativiser et par conséquent le nier. Si bien que toute ontologie, qui cherche par définition à parler de l'être et donc par conséquent à établir un rapport entre le sujet parlant et l'être dont on parle, est vouée à l'échec. Elle ne pourrait au mieux saisir que des étants (déclarés suprêmes ou non) et dans la mesure ou elle croirait à tort saisir l'être elle serait illusoire. Ainsi tout discours sur l'absolu relativise celui-ci et par conséquent le nie. La thèse heideggerienne de l'oubli de l'être nous manifeste ainsi le problème fondamental de toute ontologie. C'est l'ontologie en tant que telle (ou la métaphysique) qui s'avère impossible.

Cependant, si on s'en tient là, le problème est insoluble. L'erreur de telles lectures est précisément de s'en tenir là, c'est-à-dire d'identifier être et immédiat. Or, seul l'être *pur* est l'immédiat. Cet être est un être abstrait. Et Aubenque s'en tient à l'identité abstraite. L'identité de l'être chez Hegel (et aussi chez Aristote comme nous le verrons) est une identité concrète c'est-à-dire médiate :

> Cette identité avec soi-même est l'*immédiateté* de la réflexion (...) Elle n'est pas identité *abstraite*, ou n'a pas surgi par un nier relatif qui serait survenu en dehors d'elle, et qui n'aurait séparé seulement d'elle ce qui est différent, mais au demeurant aurait laissé après comme avant, la même chose en dehors d'elle comme *étant*[24].

C'est pourquoi la thèse de l'oubli de l'être est en vérité un oubli de la médiation. Ce qui est remarquable, c'est que la langue va dans le même sens. Le terme « immédiateté » ainsi que le terme allemand « *Unmittelbarkeit* » sont des termes linguistiquement négatifs. Le concept d'immédiateté est certes logiquement ou ontologiquement premier, mais il est linguistiquement second. En vérité, l'affirmation de l'immédiateté apparaît comme *absence* de médiation (« *Un-mittelbarkeit* ») ou *oubli* de la médiation. Seulement, en disant cela, loin de résoudre la difficulté nous ne faisons que la reformuler. Il nous faut maintenant étudier le problème de l'ontologie c'est-à-dire le problème de la médiation.

II Le refus de la médiation

Pour que l'ontologie puisse se constituer, le réel doit être une unité concrète, en un mot une *totalité*. Or

> Le terme *Totalité* a, chez Hegel, un sens technique, si l'on veut « dialectique ». (...) C'est précisément parce que l'Être réel concret est non seulement Identité (avec soi), mais encore Négativité de soi-même, que cet être est à la fois « sujet » et « objet »[25].

Chez Hegel, le réel, ou mieux l'*effectif* est une totalité, une unité dialectique. En effet, l'effectivité (*Wirklichkeit*) est l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, ou encore

24. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 39, trad. fr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, tome I, deuxième livre, p. 38 : « Diese Identität mit sich ist die *Unmittelbarkeit* der Reflexion. (...) Sie ist insofern nicht *abstrakte* Identität oder nicht durch ein relatives Negieren entstanden, das außerhalb ihrer vorgegangen wäre und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als *seiend* gelassen hätte vor wie nach. »

25. A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », *in Critique*, p. 341.

unité de l'essence et de l'existence[26]. L'effectif, n'est pas le simple existant (*Existenz überhaupt*), le simple étant (*Dasein*), ou encore la simple extériorité[27]. Chez Kant, l'existence, en tant que deuxième catégorie de la modalité, renvoie à la l'*expérience*. Le réel, l'existant, est ce qui s'accorde avec les conditions *matérielles* de l'existence alors que le possible est ce qui s'accorde avec les conditions *formelles* de l'existence[28]. Il n'y a pas de passage chez Kant du possible au réel[29]. La discontinuité, la rupture entre le réel et le possible est même le fondement, la justification de sa critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. De même qu'on ne peut passer des cent thalers *possibles* aux cent thalers *réels*, on ne peut pas passer de l'idée d'un étant (Dieu) qui contient en lui-même son existence à l'existence de ce même étant[30].

Hegel rejette cette perspective dualiste. Loin d'affirmer la présence d'un hiatus entre le possible et le réel, il affirme leur unité : « *Ce qui est effectif est possible* »[31]. Étudions l'argumentation de Hegel, et pour cela il faut lire en parallèle les textes sur l'effectivité (de logique de l'essence) et les textes sur le jugement du concept, ou de la modalité si on emploie la terminologie kantienne (logique du concept). Tout d'abord, Hegel inverse l'ordre des jugements par rapport à Kant. Chez Kant, le jugement problématique pré-

26. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 187, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 227-228.

27. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 202, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 249.

28. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 185, A 218, B 265-266, trad. fr. p. 254 : « Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. »

29. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 189, A 225, B 272, trad. fr. p. 259 : « In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. »

30. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 402, A 601, B 629, trad. fr. p. 522 : « Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen ».

31. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 202, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 249 : « *Was wirklich ist, ist möglich* ». L'effectivité n'« est rien de plus qu'un *être* ou *existence* en général. Pourtant (...) elle contient immédiatement l'*être-en-soi* ou la possibilité. », *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 202, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 249 : « Sie ist so weiter nichts als ein *Sein* oder *Existenz* überhaupt. Aber weil sie wesentlich nicht bloße unmittelbare Existenz, sondern als Formeinheit des Ansichseins oder der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit ist, so enthält sie unmittelbar das *Ansichsein* oder die *Möglichkeit.* ».

cède le jugement assertorique. Chez Kant, la possibilité précède l'existence, alors que chez Hegel, c'est l'inverse. Cette inversion hégélienne n'est pas seulement motivée pour des raisons de parallélisme. Certes, le jugement assertorique correspond à l'être, le jugement problématique à l'essence et le jugement apodictique au concept. Mais, l'inversion hégélienne est assurément stratégique[32]. Le jugement assertorique renvoie avant tout à la conception kantienne du jugement. Chez Kant, la modalité n'est pas dans les choses mêmes, mais concerne la faculté de connaître. Hegel prend comme exemples de jugement assertorique : « cette maison est mauvaise » et« cette action est bonne ». Dans les deux cas, il y a trois termes, le sujet logique (cette maison ou cette action), le prédicat et le sujet jugeant. C'est le sujet jugeant qui constate l'accord ou non entre la maison et le prédicat, qui renvoie à un devoir-être. Y-a-t-il un accord entre l'existant (la maison, l'action) et son essence ? Le deuxième exemple, celui de l'action bonne, exprime l'accord entre ce qui est (existence) et ce qui doit-être (l'essence), alors que dans le premier exemple il n'y a pas accord. Or, le fait qu'il y ait accord ou non est constaté de l'extérieur et n'est en rien nécessaire. Il *peut* y avoir un accord comme il *peut* ne pas y en avoir. Si bien que l'analyse du jugement assertorique et l'analyse du réel nous renvoient à la *possibilité*. Le réel, l'existant (la maison) *peut* être bon ou mauvais. Le réel est donc le possible.

C'est pourquoi, chez Hegel, l'effectif ne se réduit pas à l'extériorité à la présence. L'effectivité est bien une *totalité*, une unité de termes contraires : unité du possible et du réel (rejeté par le dualisme kantien), unité du mouvement processuel de l'essence et de la présence existentielle. Chez Hegel, entre le réel et le possible il n'y a ni rupture comme chez Kant, ni continuité comme chez Leibniz. Il s'agit d'une unité « contradictoire », d'une unité de termes qui se renversent (*umschlagen*) l'un dans l'autre. Ainsi, Hegel évite les deux écueils du monisme (unité indifférenciée) et du dualisme (contradiction non résolue).

32. Voir. B. Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, section 6, Paris, Aubier, 1999, p. 189.

Or cette conception, pourtant nécessaire pour constituer une ontologie, est souvent critiquée. Les principales critiques formulées à l'encontre de l'idée de totalité sont soit d'ordre épistémologique, soit d'ordre esthético-religieux soit d'ordre logique. Tout d'abord sur le plan logique, on reproche à l'idée de totalité d'être contradictoire. Ensuite, dans l'ordre épistémologique, on oppose aux thèses hégéliennes l'existence d'évidences, de vérités partielles. Enfin, sur le plan esthético-religieux, on reproche à l'idée de médiation de relativiser l'absolu. Étudions en détail ces objections.

1 Objections logiques

Tout d'abord, il existe des critiques d'ordre logique. On reproche souvent à Hegel de parler de « contradiction » dans le réel. Il semble même que la notion de contradiction soit la base de toutes les mécompréhensions de sa logique. On confond généralement la contradiction hégélienne avec la contradiction formelle. Si bien qu'on comprend Hegel comme Aristote comprend les héraclitéens qui rejettent le principe de non-contradiction. Or, il ne s'agit nullement de cela. Il est vrai que la terminologie hégélienne peut prêter à confusion. Dominique Dubarle note que la compréhension de cet aspect de la pensée hégélienne est la plus délicate :

> Il semble que les seules difficultés du langage hégélien soient les ambiguïtés sémantiques des mots Négation et *Nichts* dont il fait usage. (...) Le mot *Nichts* désignera tantôt (rarement) le néant au sens familier à tous, tantôt ce néant gnoséologique (mais non ontologique) qui est l'universel dépouillé de sa teneur posable en particulier et réduit à son énergie pure masquée pour ainsi dire en néant (...) Il est probable qu'il faudra un jour réformer la terminologie hégélienne un peu trop hermétique pour être de maniement facile[33].

Du coup, on ne saurait affirmer explicitement que la contradiction hégélienne est un non-sens. Il s'agit essentiellement d'un problème terminologique. Or, ce terme semble

33. D. Dubarle, « Logique formalisante et logique hégélienne », *in Hegel et la pensée moderne*, Paris, Puf, 1970, p. 112-159, ici p. 138.

poser problème, même à ceux qui se réclament de Hegel. McTaggart propose de ne pas employer le terme de *contradiction* à propos de ce concept :

> Pour cette catégorie, à laquelle le terme de contradiction ne s'applique manifestement pas, je proposerais le nom d'essentialité stable [34].

McTaggart renverse ainsi la perspective et insiste sur la parenté de la notion hégélienne de contradiction avec l'identité [35]. La contradiction est l'*identité* des contraires, ou encore la permanence de l'essence, qui reste identique à elle-même à malgré le changement. La contradiction est ainsi l'expression de la nature de l'essence, essence qui est un équilibre dynamique. Ainsi l'expression « essentialité stable » proposé par McTaggart rend bien compte de la contradiction hégélienne, mais cette traduction seule peut induire en erreur, puisqu'elle insiste davantage sur le caractère stable de l'essence, mais pas suffisamment sur son caractère dynamique. A l'inverse le terme « contradiction » renvoie davantage au changement, et insuffisamment à l'identité. Si bien qu'on ne parvient à comprendre la contradiction hégélienne que si on comprend qu'elle est à la fois *différence* de l'identique, ou identité *en mouvement*, mais encore et surtout, « essentialité stable », c'est-à-dire *identité* du différent ou *identité* en mouvement.

Mais ce qui est remarquable, indépendamment des questions de terminologie, est que la logique hégélienne, loin d'être inaccessible à l'entendement, est tout à fait compréhensible, et même formalisable avec certaines réserves comme le suggère D. Dubarle. La logique hégélienne apparaît alors comme une *extension* de la logique classique et non comme un rejet de celle-ci. Dubarle ajoute ainsi deux opérations à la négation classique,

34. J. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press p. 117 : « For this category, to which the name of Contradiction is clearly inapplicable, I should suggest the name of Stable Essentiality. », par exemple ici :
http ://www.marxists.org/reference/archive/mctaggart/logic/index.htm .

35. J. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press p. 117 : « It bears a marked resemblance to Identity, for in it, as in Identity, each part of the Surface has its own Substratum ».

le *relèvement* et la *déposition*[36] et obtient ainsi une extension cohérente de la logique classique.

Quant au concept hégélien de *totalité*, peut-on dire qu'il est contradictoire ? Certes, la totalité est identité du différent, et relève donc de la contradiction. Mais dire que la totalité relève de la contradiction, ou que le réel contient la contradiction, n'implique pas que le réel soit contradictoire au sens de la logique formelle. Au contraire, en tant qu'identité négative, la totalité est une « essentialité stable » et cette conception n'est nullement contradictoire ou incohérente.

En définitive, les objections logiques ne sont pas déterminantes à elles seules le rejet de l'idée hégelienne de totalité. Lorsqu'un auteur rejette l'idée de totalité comprise comme unité de contraires, ce n'est généralement pas pour des raisons logiques, mais plutôt pour des raisons épistémologiques ou esthético-religieuses. C'est pourquoi nous allons désormais étudier ces objections.

2 Évidences ou circularité

Étudions maintenant les objections épistémologiques. Si l'être est totalité et non pas identité abstraite, seule la totalité peut-être dite vraie. Toute partie de l'être ne peut être saisie que comme un moment (*Moment*). Or, la vérité d'un moment réside dans le rapport de ce moment à la totalité. Si l'être est médiation, seule la totalité peut être vraie. « Le vrai est le Tout »[37]. Si bien que la philosophie, le discours vrai, ne peut être qu'un discours total ou systématique.

> La vrai figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci[38].

36. Voir D. Dubarle, « Logique formalisante et logique hégélienne », p. 140.

37. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 24, trad. fr. p. 39 : « Das Wahre ist das Ganze ».

38. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 14, trad. fr. p. 30 : « Die wahre Gestalt,

Réciproquement, le tout est le vrai, si bien que le critère hégélien de la vérité est le critère de circularité : « Le tout est un cycle dans soi-même »[39].

Or, l'idée de la vérité-totalité a été souvent rejetée. En effet, certains affirment l'existence de vérités *partielles*, alors que d'autres rejettent le critère de circularité. Étudions ces deux manières de rejeter les thèses hégéliennes. La première forme de rejet, est celle qui affirme l'existence de discours vrais isolés du tout, que l'on appelle généralement des « évidences ». Chez Descartes, par exemple, il existe des vérités partielles, des évidences, dont le critère est l'« idée claire et distincte » et dont les propositions mathématiques sont l'archétype. Le critère de l'évidence constitue même la première des quatre règles de la méthode

> Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle (...) et de ne comprendre en mes jugements, que ce qui se présentait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute[40].

La conséquence du rejet de la conception de la vérité-totalité est une vision linéaire de la connaissance. On progresse du simple (ou du plus immédiat) au complexe selon un ordre déductif[41]. Il existe ainsi des vérités fondamentales, premières (chez Descartes, le cogito et l'existence de Dieu) puis des vérités dérivées ou secondes. A cette conception linéaire s'oppose la conception circulaire de Hegel. Chez Hegel, la première notion, l'être pur, est illusion, elle n'est pas l'être. L'être est non-être, l'être pur n'est pas ce qu'il est. Si bien que chez Hegel on commence par le faux. L'immédiat, loin d'être le vrai comme chez Descartes, est le faux chez Hegel. La vérité de l'être apparaît dans le mouvement de la *Logique*, ou encore dans la *Logique* comme *totalité*.

---

in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein ».

39. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, TWA 5, p. 70, trad. fr. tome I, premier livre, p. 43 : « Das Ganze derselben [ist] ein Kreislauf in sich selbst ».

40. R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT 6, Discours de la méthode, Paris, Garnier Flammarion, 2000, seconde partie, p. 49.

41. Voir la troisième règle de la méthode, R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT 6, seconde partie, p. 49-50.

Mais, sans admettre l'existence de vérités partielles, on peut aussi rejeter le critère de circularité en affirmant que la totalité n'est pas nécessairement vraie. Chez Hegel, la circularité du tout est le vrai, si bien qu'elle est une condition à la fois nécessaire et suffisante du vrai. Affirmer l'existence de vérités partielles, revient *implicitement* à nier le caractère nécessaire du critère de circularité. Mais on peut aussi nier le caractère suffisant de la circularité. Autrement dit, on peut considérer qu'un discours total n'est pas nécessairement vrai. On appelle généralement positivisme la thèse selon laquelle un discours (total ou non) ne peut être vrai qu'en raison de son rapport à un réel extra-discursif. Autrement dit pour le positivisme, le critère de vérité n'est pas un critère immanent (comme le critère cartésien de l'évidence, ou le critère hégélien de la circularité) mais un critère transcendant, celui de l'adéquation de la pensée au réel, ou de la pensée à l'expérience. Ainsi, le positivisme nie *explicitement* le critère de la circularité et affirme que le vrai est dans l'adéquation du discours idéel avec le réel non-rationnel [42]. Or, dans le positivisme comme chez Descartes, le fondement de la vérité est dans le simple, dans l'immédiat. Mais contrairement au rationalisme cartésien, c'est le réel qui est immédiat, et non certains discours. Si bien que les deux thèses, en rejetant l'idée d'une vérité-totalité, rejettent l'idée de médiation. Dans les deux cas, le vrai est l'immédiat. L'immédiat est dans un cas saisi par la raison (évidence cartésienne) ou par les sens (l'expérience des positivistes qui s'oppose à la pensée). Alors que chez Hegel, la médiation est le vrai.

Quant à Aristote, même s'il n'explicite pas le critère hégélien de circularité, il n'y a pas à notre connaissance de référence à des vérités partielles ou évidences. La méthode aristotélicenne est tout-à-fait « socratique » et consiste le plus souvent à partir des opinions communes sur le sujet étudié, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus pauvre sur le plan de la connaissance. Cependant, l'opinion contient une certaine positivité. Loin d'être

42. Voir A. Kojève, *Identité et réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*, Paris, Nrf Gallimard, 2010, p. 47 et p. 70-106.

fausse de part en part, elle contient une part de vérité. Le rôle du philosophe consiste précisément dans l'acte de corriger les opinions, en montrant le caractère partiel de la vérité qu'elles expriment. Mais le philosophe ne peut le faire qu'en saisissant la vérité dans sa totalité.

On pourrait objecter que la comparaison entre Aristote et Hegel ne tient pas ici. En effet, l'idée de totalité semble à première vue absente de la philosophie aristotélicienne. Dans de nombreux passages anti-platoniciens, Aristote rejette l'idée d'une science universelle. Quant à l'idée de *système* philosophique, cette idée semble plus stoïcienne qu'aristotélicienne. Si bien que l'idée de totalité semble convenir mieux aux prédécesseurs ou aux successeurs immédiats d'Aristote. Dans ce cas, il y aurait chez Aristote une forme de médiation sans qu'il y ait circularité.

Selon nous, cette objection n'est pas pertinente. Au contraire, c'est en raison du caractère médiatisé du réel qu'Aristote rejette les conceptions unitaires du savoir. Le passage d'une science à l'autre ne se fait pas de manière continue. L'unité de la connaissance est une unité du divers, donc une totalité au sens hégélien. C'est au contraire chez les Platoniciens ou chez les Stoïciens que l'idée de totalité fait défaut. En effet, leur vision du réel accorde une trop grande importance à l'*unité*[43].

Si bien que *circularité, totalité* et *médiation* sont intimement liées chez Aristote comme chez Hegel. Cependant, chez Aristote, cette médiation ne repose pas sur une analyse ontologique ou logique au sens hégélien du terme. En effet, l'opinion n'est pas ce qu'il y a de plus pauvre absolument parlant, elle ne l'est que relativement à la connaissance. L'être est ce qu'il y a de plus pauvre absolument parlant. Or, l'être est en deçà de toute opinion. On ne peut même pas dire qu'il y a une connaissance de l'être. Au contraire, la connaissance présuppose l'être. C'est pourquoi Hegel et Aristote ne s'opposent pas sur la question de la fécondité de la médiation, mais plutôt sur la question de l'*extension* de celle-ci.

43. Certes Hegel renforce d'une certaine manière l'unité de la *totalité* par rapport à Aristote, ce qui peut donner un côté platonicien à sa philosophie. Mais le retour dialectique à Platon effectué par Hegel n'est pas comparable à celui effectué par les Néoplatoniciens.

Sur le plan épistémologique, il y a médiation si et seulement si la connaissance est circulaire. A l'inverse, une conception linéaire de la connaissance est *de facto* un refus de la médiation. Aristote et Hegel ont une conception circulaire de la vérité, ce qui se traduit aussi d'un point de vue existentiel qui rejoint la question du commencement. Comme nous l'avons vu, la réflexion sur l'être suppose l'étonnement qui rompt la tranquillité de l'existence pré-philosophique. Spontanément, l'homme vit au milieu d'étants, mais il ne réfléchit pas au fait qu'il vit au milieu d'étants. L'étonnement engendre le questionnement et donc une certaine *activité* de la pensée qui s'oppose à la quiétude antérieure. Cet étonnement engendre non seulement le questionnement philosophique mais aussi le questionnement scientifique (au sens moderne du terme). Mais, chez Aristote, la philosophie est le couronnement des sciences particulières. Celles-ci s'intéressent à l'essence des étants, la philosophie approfondit la perspective en s'intéressant à l'étant en tant qu'étant. Or, toute question est posée en vue d'une réponse. Si la question produit une activité de la pensée, la réponse engendre la satisfaction de l'esprit et donc la quiétude. Le philosophie est donc un mouvement *circulaire* qui part de la quiétude et qui se termine dans la quiétude. Mais, il n'y aurait pas de mouvement du tout, si la quiétude première, celle de l'ignorance, n'était rompue par le questionnement proprement philosophique. Si bien que la quiétude seconde, celle du sage, diffère de la quiétude première précisément par l'existence de ce mouvement. En un mot, la quiétude de l'ignorant est *immédiate*, alors que celle du sage médiatisée par l'*inquiétude* propre à l'activité philosophique. En effet, il y a médiation lorsque le rapport à soi-même n'existe que par le truchement de son autre. Le silence de l'ignorant est un silence simple, celui du sage n'existe qu'en rapport au discours qui le constitue (en niant le silence de l'ignorant). Ou si l'on préfère illustrer la médiation du point de vue de l'étonnement comme le fait Aristote, la philosophie est un cercle qui va de l'étonnement de l'ignorant jusqu'à l'étonnement du sage [44].

44. La circularité nous permet de choisir notre point de départ. Le mouvement de la médiation va indifféremment de la quiétude première à la quiétude seconde ou de l'étonnement premier à l'étonnement

> Cependant son acquisition [l'acquisition de la science divine] doit, en un sens, nous faire aboutir à un état d'esprit qui est à l'opposé de celui où nous nous trouvions au début de nos recherches. Tout homme, avons nous dit commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont ; il en est comme dans le cas des marionnettes, qui se meuvent d'elles-même au regard de ceux qui n'en ont pas encore considéré la cause, ou pour les solstices , ou encore pour l'incommensurabilité de la diagonale : il semble, en effet, étonnant à tout le monde qu'une quantité donnée ne puisse être mesurée par l'unité *minima*. Or, on doit finir par l'étonnement contraire, et suivant le proverbe, par ce qui est meilleur, comme cela arrive aussi dans nos exemples, dès qu'on est instruit de la cause : car rien ne surprendrait autant un géomètre que si la diagonale devenait commensurable [45].

Ensuite du point de vue spéculatif, il en va de même. L'être est immédiat, ou mieux encore il est l'immédiateté, le rapport simple à soi-même. Pour qu'il y ait une *ontologie*, l'être *doit* se rapporter à soi-même par l'intermédiaire de l'autre. Or cet autre est précisément le *discours* qui médiatise l'être avec lui-même. Mais, il n'y a pas de discours sans l'homme, qui est non pas l'être mais un étant. Ainsi la médiation de l'être fait apparaître une double altérité, une double opposition entre le discours (médiatisant) et son objet (l'être médiatisé), ainsi qu'une opposition entre l'étant (l'homme étant le médiateur) et l'être.

Ce qui est ici remarquable, c'est que la médiation ontologique du point de vue spéculatif nécessite un *étant singulier*, ce qui fait que l'on retrouve la définition du théologique chez Aubenque. Mais, chez Hegel, c'est l'homme qui fait advenir l'être achevé qu'est l'Idée. Ainsi, on ne peut penser l'ontologie hégélienne en termes théologiques qu'en comprenant que Dieu se fait homme.

Ce devenir-homme de l'essence divine part de la statue, qui n'a chez elle-même

---

second.

45. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, $983^a11 - 21$: « δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες ἐι οὕτως ἔχει, καθάπερ <περὶ> τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν ἢ πὲρι τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται) · δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν · οὐθὲν γὰρ ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή ».

> que la figure *extérieure* du Soi-même, tandis que l'*intérieur*, son activité tombe en dehors d'elle ; mais dans le culte ces deux côtés n'en sont plus qu'un, dans le résultat de la religion de l'art, cette unité est aussi passée en même temps, dans son achèvement, à l'extrême du Soi-même ; dans l'esprit parfaitement certain de lui-même dans la singularité de la conscience, toute essentialité a sombré [46].

Ce devenir-homme de l'essence divine s'achève dans la religion absolue, c'est-à-dire la religion chrétienne qui affirme l'identité du je et de l'essence divine :

> *C'est le Soi-même qui est l'essence absolue* [47].

Il nous faut donc souligner l'importance du christianisme spéculatif de Hegel, et sa reprise philosophique du dogme chrétien de l'incarnation de Dieu. Ce dogme implique que l'infini (*i.e.* Dieu) se manifeste et soit présent à même le fini (c'est-à-dire tant dans la nature que dans la conscience humaine). C'est pourquoi Hegel critique l'idée d'une exclusion réciproque du fini et de l'infini, en affirmant au contraire leur *inclusion* réciproque. Claude Bruaire dans *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* montre que l'exclusion réciproque du fini et de l'infini aboutit à la négation même de toute religion, puisque toute religion implique un *rapport* entre l'homme et Dieu, donc entre le fini et l'infini.

> Le *minimum fidei* du chrétien implique l'admission de l'Absolu déterminé et l'instauration d'une présence de Dieu à l'homme, de l'homme à Dieu. Mais si cette intériorité réciproque de l'infini et du fini s'accomplit par la religion absolue, *c'est qu'elle est possible en soi, logiquement.* Ce qui signifie que Dieu en lui-même entretient une finitude conforme à sa détermination, que le *concept*, saisi dans l'infinité de son acte autoconstituant, enveloppe le fini, le préserve et l'intègre [48].

---

46. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 545, trad. fr. p. 487 : « Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens geht von der Bildsäule aus, die nur die *äußere* Gestalt des Selbsts an ihr hat, das *Innere* aber, ihre Tätigkeit, fällt außer ihr ; im Kultus aber sind beide Seiten eins geworden, in dem Resultate der Religion der Kunst ist diese Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbsts herübergegangen ; in dem Geiste, der in der Einzelheit des Bewußtseins seiner vollkommen gewiß ist, ist alle Wesenheit versunken. ».

47. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 545, trad. fr. p. 487 : « *das Selbst ist das absolute Wesen.* ».

48. C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1964 Chapitre II, p. 31.

Si bien que notre rejet de la lecture d'Aubenque apparaît sous un nouveau jour. Lorsque Dieu est pris au sens du Père, la définition du théologique comme suprêmement ontique n'est pas valable, car le Père n'est pas un étant mais l'être. Mais lorsqu'il s'agit du Fils, alors il y a bien du théologique au sens d'Aubenque. En effet, le Fils est un étant, et non pas l'être. Mais, il n'est pas un étant quelconque, l'absolu ne pouvant pas s'incarner de manière adéquate dans un être naturel (par exemple un faucon, un arbre ou une montagne). L'absolu ne peut se manifester qu'en tant que conscience de soi, c'est-à-dire en tant qu'être réflexif. En l'esprit humain, la nature *se réfléchit*. C'est pourquoi le Fils est bien étant suprême.

Or l'essentiel est que les critiques de Hegel et de l'onto-théologie en général portent sur la médiation. Étudions désormais les critiques esthético-religieuses.

3 Critiques esthético-religieuses

Les critiques formulées à l'encontre de Hegel sont doubles. Certains, comme Aubenque, reprochent à son ontologie d'avoir un aspect théologique. A l'inverse les théologiens lui reprochent de mal comprendre le discours religieux chrétien. Par exemple, André Léonard dans sa *Métaphysique de l'Être* reproche à Hegel de considérer Dieu lui-même comme négatif, voire négativité.

> Le mouvement [dialectique] n'est jamais le fruit d'un débordement d'être, mais toujours la traduction d'une indigence native. (...). Dieu crée non par positivité originaire et originante, par générosité surabondante, comme c'est le cas chez Thomas d'Aquin, mais par pénurie, parce qu'il n'est encore que Dieu, parce que sa suffisance originaire ou immédiate ne lui suffit pas pour être vraiment Esprit. Il ne suffit pas à Dieu d'être Dieu pour être spirituellement Dieu. La création apparaît de la sorte comme un aveu d'impuissance [49].

49. A. Léonard, *Métaphysique de l'Être*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 236.

Un théologien tel que Léonard veut que Dieu soit l'absolu de manière immédiate. Il peut accepter l'action de la médiation dans le réel, à condition qu'elle n'atteigne pas le divin en lui-même. Or, c'est précisément l'originalité de la thèse hégélienne. Pris dans son immédiateté, Dieu n'est même pas Dieu. Ou plutôt, l'immédiateté divine est une immédiateté *seconde* qui est le *résultat* d'une médiation intemporelle. Dieu *devient* Dieu, mais de manière intemporelle et donc de toute éternité. Cela a deux conséquences. Tout d'abord, l'onto-théologie ne se comprend qu'à la lumière de la médiation. Nier la médiation, ou la mécomprendre, rend les thèses hégéliennes insoutenables. Ensuite, la théologie dont il est question, n'est pas à confondre avec la théologie *religieuse* ou plutôt la théologie *révélée*. La réflexion philosophique ne s'appuie sur aucun dogme en particulier sur aucun dogme religieux. Elle ne peut donc pas accepter la révélation comme donnée immédiate de la vérité. Mais, si l'acte lui-même de la révélation ne peut pas être accepté, le contenu de ladite révélation peut être accepté. Cela implique cependant que le philosophe discute de ce contenu et par conséquent le médiatise. La théologie *philosophique* est nécessairement une réflexion critique de la théologie révélée. Ce qui explique que toute théologie philosophique soit immédiatement critiquée par la religion, mais aussi par ceux qui à l'inverse y verraient de la religion camouflée.

Mais alors, dans ce cas, pourquoi maintenir les termes "Dieu" et "théologie", alors qu'il est tout aussi simple de les supprimer, en ne gardant que les termes "être" et "ontologie" ? Hegel et Aristote sont des penseurs compréhensifs. Ils veulent tous deux comprendre, tant objectivement que subjectivement, la totalité du réel, et veulent par conséquent ne rien exclure. En maintenant ces termes, ils montrent que la philosophie a un point commun avec la religion en ce qu'elle cherche aussi à rendre compte de l'unité du réel à l'aide d'un principe premier. Ainsi la métaphysique et la théologie religieuse ont le même objet, mais c'est leur manière de procéder qui diffère. Les deux cherchent les premiers principes, mais la philosophie le fait de manière conceptuelle alors que la religion le fait à l'aide de la représentation :

> L'esprit de la religion manifeste n'a pas encore surmonté sa conscience en tant

> que telle, ou encore ce qui est la même chose, sa conscience de soi effective n'est pas encore l'objet de sa conscience. Lui-même en général, ainsi que les moments qui se différencient en lui, tombent dans la représentation et dans la forme de l'objectalité [50].

Mais le plus surprenant est que les critiques « anti-théologiques » (comme celles de Heidegger ou d'Aubenque) rejoignent les critiques « pro-théologiques » (comme celle de Léonard). En effet, les critiques « anti-théologiques » se fondent sur une analyse du discours, voire sur une critique du discours : le discours ne parvient pas à saisir la chose dont il parle. Ainsi Heidegger remplace le discours, le logos, par le langage poétique :

> La poésie proprement dite n'est jamais seulement un mode (Melos) plus haut de la langue quotidienne. au contraire, c'est bien plutôt le discours de tous les jours qui est un poème ayant échappé, et pour cette raison un poème épuisé dans l'usure, duquel à peine encore se fait entendre un appel [51].

Et ainsi, il critique la conception classique de la parole comme extériorisation de l'intérieur :

> D'abord et avant tout, parler c'est exprimer. Rien de plus courant que la représentation de la parole comme extériorisation. Elle présuppose l'idée d'un intérieur qui s'extériorise [52].

Or, c'est précisément cette affirmation de l'extériorisation, ou encore de l'unité de l'extérieur et de l'intérieur dans et par le langage qui est le cœur de la médiation (voir chapitre 4). Si bien que la lecture poétique et anti-théologique rejoint la lecture théologique en ce qu'elle rejette la fonction médiatrice du discours.

---

50. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 575, trad. fr. p. 511 : « Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtsein ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseins ; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidente Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. ».

51. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfüllingen, Neske, 1959, p. 31, trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Tel Gallimard, 1976, p. 34-35 : « Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt ».

52. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 14, trad. fr. p. 16 : « Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die geläufigste. Sie setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. »

Ce qui est donc remarquable, c'est que ces deux lectures s'avèrent très proches l'une de l'autre. Dans le premier cas, il s'agit de préserver l'« intégrité » des choses contre le discours de la raison (ou « techniciste »). Dans le second cas, il s'agit de préserver le caractère impénétrable de la divinité. Dans les deux cas, il s'agit d'une volonté de limiter la portée de la médiation ou de la dévaluer. Heidegger souligne même l'inspiration théologique de son œuvre :

> Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais parvenu sur mon chemin de pensée[53].

En conclusion, l'être se saisit et se comprend d'abord comme immédiateté. A l'inverse, l'ontologie ne peut exister que comme discours sur l'être, voire comme discours d'un étant singulier sur l'être. Le discours ontologique rapporte nécessairement l'être à autre chose que lui-même et par conséquent le relativise, mais surtout devient discours de rapport à l'être ou discours de la médiation. Si bien que l'ontologie apparaît en conflit avec la saisie immédiate de l'être. Or, cette saisie immédiate de l'être est la saisie esthético-religieuse, saisie poétique de l'artiste ou saisie « transcendante » du religieux. Si bien que l'ontologie apparaît comme négatrice de l'attitude esthético-religieuse. Ainsi la thèse heideggerienne de l'oubli de l'être nous montre le caractère négatif ou violent de l'attitude métaphysique. L'ontologie ne peut exister qu'à condition de rejeter le discours esthético-religieux qui est le langage de l'immédiateté. Le logos est un discours second qui s'oppose au discours premier qu'est le langage poétique. L'ontologie ne peut donc se constituer que par un refus du langage de l'immédiat. A contrario, l'idée de médiation est au cœur de tout discours ontologique.

53. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 96, trad. fr. p. 95 : « Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. ». On remarque aussi que dans sa conférence intitulée « La parole » *in Acheminement vers la parole*, il met en parallèle trois séries d'approches qui se fondent sur des présuppositions concernant le langage. Il énumère ainsi : « la biologie et l'anthropologie philosophique, la sociologie et la psychopathologie, *la théologie et la poétologie* » (p. 17). Ici le parallèle entre théologie et poésie (*die Theologie und die Pœtik*) est explicitement mis en valeur.

Chapitre 2

Unité thématique de la *Métaphysique*

> « En un mot, la conception de la *Métaphysique* comme unité de problème et de pensée, cette vue à laquelle Jaeger adhérait, a de quoi se recommander. »
>
> Éric Weil, *Essais et Conférences*, tome 1[1].

Nous venons d'étudier les conséquences de l'absence du concept de médiation. L'absence de la médiation est préjudiciable à l'ontologie en général, au point de ruiner la possibilité même de celle-ci. Or cet oubli de la médiation est non seulement préjudiciable à l'ontologie en général, mais aussi à la compréhension même de la philosophie aristotélicienne en particulier. Mieux encore, selon nous, la médiation est le cœur même de la philosophie aristotélicienne comme elle est le cœur de la philosophie hégélienne.

Cependant la symétrie dans l'expression « chez Aristote et Hegel » ne doit pas dissimuler l'asymétrie fondamentale qu'il y a entre la perspective hégélienne et la perspective aristotélicienne. En choisissant d'étudier la médiation, concept hégélien par excellence, Hegel apparaît non seulement comme un des termes de la comparaison, mais aussi comme le critère de comparaison, comme l'étalon. Ainsi, on pourrait tout à fait objecter que notre lecture d'Aristote est hégélienne et que par conséquent la médiation que l'on croirait déceler chez Aristote n'apparaît qu'en vertu d'une telle lecture. Certes,

1. Éric Weil, *Essais et Conférences*, tome 1, « la métaphysique aristotélicienne », Paris, Vrin, 1991, p. 105.

toute lecture hégélienne s'appuie sur le concept de médiation et réciproquement toute lecture "médiatisante" est plus ou moins hégélienne. Mais, la question essentielle n'est pas de savoir si Aristote pourrait se reconnaître dans telle ou telle interprétation de son œuvre (en admettant qu'une telle question ait un sens philosophique), mais de montrer que la lecture hégélienne est la plus féconde, ou si l'on préfère, on comprend mieux la *Métaphysique* d'Aristote si on la pense en termes de médiation que si on la comprend autrement.

Comme nous l'avons montré précédemment, le concept de médiation se manifeste d'abord dans l'idée de totalité. Or la première question que suscite la *Métaphysique* aristotélicienne est la question de son unité. La *Métaphysique* est-elle une totalité ?

Très tôt, les commentateurs ont constaté une certaine dualité entre une partie ontologique et un partie théologique de la métaphysique aristotélicienne. Dans une certaine mesure, l'interprétation des raisons de l'existence d'une telle dualité détermine l'interprétation de la métaphysique aristotélicienne, voire même de la totalité de son œuvre. Or, deux attitudes radicalement opposées se rencontrent. Les commentateurs médiévaux ont eu tendance à réduire la portée de cette dualité, et à penser l'ontologique et le théologique sur le même plan, jusqu'à parfois les confondre en un seul discours. Au contraire, les commentateurs contemporains, notamment P. Aubenque ont tenté de montrer le caractère problématique voire impossible d'une unification des deux aspects de la métaphysique. Si bien, que selon ces derniers, la dualité est irréductible. Il s'agit donc pour nous de comprendre les raisons de l'existence d'une telle dualité. Selon nous, il y a bien une certaine dualité dans la métaphysique aristotélicienne. De plus, il y a des éléments objectifs qui rendent raison à la fois de la volonté aristotélicienne d'une certaine unité (ce qui peut rendre raison de la perspective médiévale) mais aussi du refus aristotélicien de confondre les deux (contre les médiévaux).

Ainsi le plus difficile est de *nommer* les différents aspects de la métaphysique aristotéliciennes. Le choix des termes est essentiel. Nous préférons parler d'une *métaphysique*

de l'étant et d'une *métaphysique de l'être* plutôt que d'une *théologie* face à une *ontologie*. Mais là encore, les termes peuvent être trompeurs. Il n'y a pas plusieurs métaphysiques *autonomes* à l'intérieur de la *Métaphysique*. Au contraire, nous soutenons l'idée que l'œuvre d'Aristote est un *tout* parcouru par des tensions. Il vaudrait mieux parler de *moments* au sens hégélien du terme. Il y a le moment de l'étant, et le moment de l'être. Or, toute la difficulté de la compréhension de la pensée du Stagirite vient de la difficulté de saisir le lien entre ces deux moments de la métaphysique. La difficulté vient notamment du fait que cette dualité n'est nullement accidentelle mais tout-à-fait essentielle dans une perspective aristotélicienne. De plus, la dualité est elle-même double. En effet, la métaphysique de l'étant apparaît elle aussi dédoublée. D'une part, la critique de Platon par Aristote aboutit à l'affirmation de la polysémie de l'étant, qui rend problématique un discours sur l'étant en tant qu'étant qui est pourtant l'objet de certains passages de la *Métaphysique* (notamment le livre Γ). Si bien que l'unité de la métaphysique de l'étant est tout aussi problématique que l'unité des deux métaphyisques (celle de l'être et celle de l'étant).

Mais la question la plus importante est de savoir pourquoi nous rejetons tant les thèses unitaires que les thèses dualistes. Ceux qui affirment l'existence d'une dualité irréductible dans l'œuvre d'Aristote sont obligés de considérer le projet aristotélicien comme un échec. Ou alors, on doit considérer une évolution dans la pensée d'Aristote, comme le propose W. Jaeger dans son ouvrage sur Aristote [2]. Dans les deux cas, on doit rejeter du point de vue systématique la *Métaphysique* soit en totalité, soit en partie. C'est pourquoi, si l'on veut donner un sens spéculatif à la *Métaphysique dans sa totalité*,

2. Voir W. Jaeger, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution,* trad. fr. O. Sedeyn, Paris, Éd. de l'Éclat, 1997. Cet ouvrage, selon l'auteur, « ne vise pas à donner une exposition systématique, mais plutôt une analyse, qui s'appuie sur les écrits d'Aristote et qui s'efforce de suivre les traces cachées de sa propre évolution intérieure. », trad. fr. p. 1, *Aristoteles*, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Werdman, Frankfurt am Main, 1967, p. 1 : « Es will nicht eine systematische Darstellung, sondern eine Analyse geben, die von den Schriften des Aristoteles ausgeht und in ihnen die verschütteten Spuren seines inneren Werdegangs verfolgt. ». Ainsi la perspective de Jaeger et la nôtre sont diamétralement opposées.

on doit montrer qu'elle possède une certaine unité. Mais dans ce cas, pourquoi ne pas accepter la solution classique, qui se fonde sur la théorie de l'analogie ?

En effet, la question de l'unité de l'ontologie est indissociable - chez les commentateurs d'Aristote - de celle celle de l'*analogie*. C'est pourquoi les divergences entre les commentateurs de la *Métaphysique* proviennent d'un désaccord concernant le statut de l'analogie chez Aristote. Historiquement, la lecture unitaire de la métaphysique, notamment celle de Thomas d'Aquin, repose sur l'analogie. En particulier, Thomas d'Aquin unifie deux concepts qui chez Aristote sont distincts : l'analogie et « rapport de plusieurs à un seul ». Au contraire, ceux qui ont une lecture plurielle considèrent que cette identification est tardive et ne peut être considérée comme aristotélicienne[3], si bien qu'ils rejettent toute lecture fondée sur l'analogie. Cependant, il faut remarquer qu'une certaine ambiguïté subsiste. De quelle unité s'agit-il ? En effet, les médiévaux - et notamment Thomas d'Aquin qui a considérablement développé la théorie de l'analogie - s'appuient sur l'analogie non seulement pour rendre compte de l'unité de l'étant, mais aussi pour unifier métaphysique de l'étant et de l'être. Autrement dit, en employant la terminologie classique, l'analogie rend compte non seulement de l'unité de l'ontologie aristotélicienne, mais aussi de l'unité fondamentale entre ontologie et théologie. L'important du point de vue des médiévaux est d'unifier le discours ontologique d'origine philosophique - et plus précisément d'origine aristotélicienne plus que platonicienne - avec un discours théologique d'origine religieuse - plus précisément d'origine judéo-chrétienne. Or c'est cette démarche qui est rejetée par certains commentateurs contemporains. Afin d'éliminer un aspect considéré comme anti-philosophique car dogmatique, ceux-ci ont « déconstruit » la théorie de l'analogie et retrouvé une lecture qui rend davantage raison de la dualité immanente à la pensée aristotélicienne authentique. Que faut-il penser de ces lectures ? Certes la philosophie doit par principe exclure toute forme de dogmatisme. En effet, le philosophe a pour idéal la pensée libre, c'est-à-dire la

3. Voir, P. Aubenque, « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être, Sur l'histoire d'un contresens », *in Les Études philosophiques, n°1*, Paris, Puf, 1978, p. 3-12.

pensée libre de tout préjugé. C'est pourquoi elle ne peut pas recevoir un élément étranger comme évident, c'est-à-dire comme ne devant pas être soumis à l'examen critique. Ainsi la volonté de supprimer le dogmatisme de certaines lectures médiévales est tout à fait légitime. Mais cela n'implique pas qu'il faille renoncer totalement à une certaine unité de la métaphysique.

Dans un premier temps nous montrerons que la Métaphysique peut-être divisée en deux axes fondamentaux : à savoir en une métaphysique de l'être et une métaphysique de l'étant. Nous montrerons que cette division ne coïncide pas totalement avec la division heideggerienne de la Métaphysique en une ontologie et une théologie. Ensuite, nous nous intéresserons au statut de l'analogie que nous distinguerons de « rapport de plusieurs à un seul ». Seul le « rapport de plusieurs à un seul » a pour fonction de rendre compte d'une certaine unité de l'étant. Enfin, nous nous intéresserons à la démarche aristotélicienne en l'opposant à celle de Hegel afin de comprendre pourquoi malgré une certaine unité thématique, la *Métaphysique* n'apparaît pas *manifestement* comme une unité thématique.

I Métaphysique de l'étant et métaphysique de l'être

1 Heidegger et le constitution onto-théologique de la métaphysique

Heidegger, dans son ouvrage *Identité et différence* parle d'une « constitution onto-théologique de la métaphysique » [4]. En affirmant cela, Heidegger, veut dire que la métaphysique depuis Aristote, est une science qui réduit l'être à un étant singulier - à savoir Dieu, ou l'étant suprême - et par conséquent oublie la différence ontologique entre l'être

4. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, GA 11, Tübingen, Neske Pfullingen, 1957, p. 31, trad. fr. p. 277 : « Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik ».

et l'étant. Cet oubli de l'être explique qu'il faille - selon Heidegger - « dépasser » la métaphysique au moyen d'une « *Überwindung der Metaphysik* ». Cette thèse de la constitution onto-théologique de la métaphysique sera reprise par de nombreux commentateurs contemporains dont P. Aubenque[5] et R. Brague[6]. L'argument central s'appuie sur une interprétation d'un passage du livre E de la *Métaphysique*. En *Métaphysique*, E 1, Aristote identifie théologie, philosophie première et science de l'étant en tant qu'étant[7]. Or, cette identification repose sur l'identification du premier et de l'universel. L'« erreur » d'Aristote repose en dernière analyse sur son identification de ce qui est premier avec l'universel.

Cependant, comme le remarque judicieusement E. Berti dans son ouvrage *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*[8], il n'y a pas à proprement parler d'*identification* entre l'universel et le premier. Aristote ne dit pas que l'universel et le

5. Voir P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, II, chapitre 1 : « ontologie et théologie ou l'idée de la philosophie », notamment p. 310 : « La liste des problèmes du livre B révèle déjà la confusion des deux problématiques : la recherche de l'unité de l'être, annonciatrice du projet de la science de l'être en tant qu'être, alterne constamment avec la recherche de l'être séparé, dont l'existence autoriserait la constitution d'une sagesse entendue cette fois comme théologie ».

6. R. Brague dans *Aristote et la question du monde*, Paris, Puf, 1988, s'inspire non seulement des analyses de M. Heidegger, voir p. 56 : « Il ne faut pas s'étonner, s'il en est ainsi, de constater que les concepts élaborés par Heidegger dans *Sein und Zeit* ont une pertinence particulière nette là où il est question d'Aristote. Tout se passe en effet comme s'ils avaient été taillés à la mesure même d'Aristote - à la mesure d'un Aristote en creux. Écrire sur Aristote en s'inspirant des concepts de *Sein und Zeit*, ce n'est ainsi qu'appliquer un outil à l'objet pour lequel il a été forgé », mais il va aussi approfondir les analyses heideggeriennes en intégrant la notion d'onto-théologie dans un cadre plus large, voir p. 110 : « on serait peut-être en droit de voir dans la constitution onto-théologique de la métaphysique (comme doctrine de l'être) elle-même un cas particulier d'une structure plus générale. Je pourrais me risquer à nommer celle-ci, en masquant la barbarie du terme sous une référence à Aristote lui-même, et à un texte où apparaît justement la difficulté qui a donné lieu au concept d'onto-théologie (*Mét.*, E, 1, 1026^a30 s.), structure *katholou-prôtologique.* ».

7. Voir Aristote, *Métaphysique*, E 1, $1026^a27 - 32$: « A cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constitués par la nature, la Physique serait la Science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'êtres », « Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. ».

8. E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain, Peeters, 2008.

premier sont identiques. Il dit que la science du premier est - en tant que telle - universelle. Puisque toute la difficulté repose sur le chapitre 1 du livre E de la Métaphyisque, il est bon de s'attarder sur celui-ci.

En *Métaphysique*, E, 1, Aristote établit un classement des sciences[9]. Il y a trois sortes de sciences : les sciences théorétiques, pratiques et poïétiques. Dans un premier temps, Aristote distingue trois sciences théorétiques : la science de l'étant en tant qu'étant, la physique et les mathématiques. La science de l'étant en tant qu'étant se distingue de la physique et des mathématiques en ce qu'elle n'étudie pas un « étant déterminé et un genre déterminé » mais « l'étant pris absolument, c'est-à-dire l'étant en tant qu'étant »[10]. De plus, celle-ci se distingue des deux autres sciences en ce qu'elle se pose la question de l'existence ou non des objets qu'elle étudie. La physique et les mathématiques étudient un genre déterminé d'étants. La physique étudie les substances qui ont en elles-mêmes le principe du mouvement et du repos, c'est-à-dire les étants naturels. Les mathématiques considèrent ces mêmes objets en tant qu'immobiles et séparées de la matière.

Dans un second temps, Aristote introduit un quatrième terme dans son exposé : la théologie. Voici ce qu'il en dit : « Mais, s'il existe quelque chose d'éternel, [réellement] immobile et séparé, c'est manifestement à une science théorétique qu'en appartient la connaissance ; toutefois cette science n'est du moins ni la physique (...) ni la mathématique, mais une science antérieure à l'une et l'autre »[11]. Cette science est première et son objet est l'ensemble des étants immobiles et séparés. Nous voyons immédiatement qu'Aristote fait preuve d'une grande prudence en introduisant ainsi la théologie.

9. Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1025^b25 : « toute pensée [est] ou pratique, ou poétique ou théorique » traduction Tricot modifiée, « πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική ».

10. Aristote, *Métaphysique*, E, 1, $1025^b8 - 9$: « περὶ ὅν τι καὶ γένος τι » et « περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν ».

11. Aristote, *Métaphysique*, E, 1, $1026^a10 - 13$: « εἰ δέ τί ἐστιν ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (...) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ».

De plus, l'existence même de la théologie est conditionnée par l'existence de l'éternel. La question de l'existence de l'éternel sera étudiée au livre Λ. Cependant, malgré ces concessions, Aristote suggère l'existence d'une unité de la théologie et de la science de l'étant en tant qu'étant dans la suite du passage. Ou plutôt, il suggère que la même science doit s'occuper de la substance éternelle et de l'étant en tant qu'étant.

L'identité entre la science de l'étant en tant qu'étant et la théologie est explicitée dans le passage final d'E, 1. Aristote se demande si la philosophie première est universelle, ou au contraire si elle étudie un genre particulier d'étants comme les mathématiques et la physique. Or, la réponse d'Aristote est double. « S'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la science première. Mais, s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'étant. » [12]. La science du premier est universelle en tant que science du premier. La connaissance du principe - c'est-à-dire de ce qui est premier - entraîne la connaissance de ce qui repose sur ce principe. Et ce résultat resterait valable, même s'il n'existait pas de substances éternelles. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de reprocher à Aristote une confusion de l'objet de la théologie et de la science de l'étant en tant qu'étant.

L'unité de la philosophie première ne repose donc pas sur une confusion de l'ontologie et de la théologie. Comme le fait remarquer E. Berti, « on doit prendre en compte qu'elle [l'identification du principe avec ce qui est premier] n'inclut pas l'identification de l'objet d'une science, par exemple l'être en tant qu'être, avec son principe : la science de l'objet

12. Aristote, *Métaphysique*, E, 1, $1026^a 27 - 32$, traduction Tricot modifiée : « Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. ».

et la science du principe sont la même science non parce que l'objet et le principe sont identiques, mais parce que la science d'un objet consiste dans la connaissance des principes et des causes de cet objet »[13]. De plus, « l'identification susdite ne comporte aucune "réduction" de l'objet à son principe, mais seulement une "dépendance" (êrtêtai) du premier au second. (...) Le principe, en somme, ne contient d'aucune façon en soi les autres choses, c'est-à-dire qu'il n'est aucunement la totalité de l'être. »[14].

2 Divisions de la métaphysique

On peut distinguer deux grands axes de la *Métaphysique*. La philosophie première est la science des causes et des principes, mais aussi science de l'étant en tant qu'étant. La *Métaphysique* est dans son ensemble l'articulation de ses deux aspects, ou mieux encore le mouvement qui va de l'universel au premier. Ce mouvement est à proprement parler *médiation*. Nous étudierons de manière systématique la question de la médiation dans le chapitre suivant. Ici, ce qui nous importe, c'est que les critiques heideggeriennes formulées à l'encontre d'Aristote sont des expressions du refus de la médiation. Un aspect déterminant de l'approche heideggerienne est sa volonté de distinguer nettement être et étant et de refuser toute médiation entre ces termes. Or, un tel refus de la médiation ne peut se faire qu'en opposition à la démarche dialectique inaugurée par Platon, poursuivie par Aristote et reprise par Hegel dans les temps moderne. C'est pourquoi on ne peut comprendre Heidegger et son refus de la métaphysique que si on comprend la médiation tel que ses « défenseurs » la comprennent.

Or, le mouvement de l'universel au premier se déploie en trois temps. On peut diviser la *Métaphysique* en quatre parties. Les trois (A, α, B) premiers livres constituent une introduction à l'ouvrage. Les trois suivants (Γ, Δ, E) développent la question de

13. E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, p. 286.
14. E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, p. 286.

l'étant en tant qu'étant [15]. Les livres finaux (I, Λ, M, N) développent la question de l'un (I), de la théologie (Λ) et critiquent la théorie des idées et des nombres de Platon (M et N). Quant aux trois livres restants (Z, H, Θ, les livres dits « centraux ») [16] ce sont eux qui assurent la médiation à travers la question de la *substance*. C'est la substance, première des catégories qui va assurer la médiation entre l'étant et ses catégories et ce qui est absolument premier.

3 Onto-théologie ou métaphysique générale et spéciale ?

Après avoir évoqué la lecture heideggerienne de la *Métaphysique*, il nous faut mentionner celle de Thomas d'Aquin. Il est devenu classique de distinguer « une métaphysique générale » d'une « métaphysique spéciale ». La « métaphysique générale » a pour objet l'« être commun », c'est-à-dire l'étant en tant qu'étant. Quant à la « métaphysique spéciale » elle a pour objet l'« être subsistant » c'est-à-dire Dieu. Les deux lectures semblent semblent s'accorder sur la possibilité de séparer la *Métaphysique* en deux parties autonomes. Seul l'aspect critique de la notion d'onto-théologie les oppose. En effet, en élaborant le concept d'onto-théologie, Heidegger veut signifier son opposition à la lecture traditionnelle.

Cette distinction ne nous paraît pas non plus convenir à la métaphysique aristotélicienne. L'erreur consiste à isoler deux *moments* de la métaphysique et d'en faire deux espèces séparées. Chez Thomas d'Aquin, il s'agit là de mettre l'accent sur la différence radicale entre la créature et le créateur. Or, en séparant ces deux aspects, on perd le mouvement qui est l'aspect le plus profond de la pensée d'Aristote. Cette démarche séparatrice tombe sous la critique générale de ce que Hegel appelle « métaphysique d'entendement ». Or, « tous les développements et tout l'ensemble de la métaphysique

15. A proprement parler, il faut exclure le livre Δ, qui est un livre de définitions.
16. Le livre K quant à lui est généralement considéré comme inauthentique.

d'entendement et la logique formelle que nous trouvons là [chez les Scolastiques] n'appartiennent pas à Aristote »[17].

C'est pourquoi ces distinctions sont tout aussi insatisfaisantes que la division de la *Métaphysique* en une ontologie et une théologie. A aucun moment, Aristote ne sépare radicalement ce qui est de l'être. Il vaudrait mieux dire que la *Métaphysique* est de part en part une ontologie. Certains passages accentuent la question de l'étant et des propriétés communes à ce qui est, quant à d'autres ils accentuent la question du principe premier et du fondement, autrement dit la question de l'être. Ainsi nous préférons parler d'une métaphysique de l'étant et d'une métaphysique de l'être. Les premiers passages appartiennent à la métaphysique de l'étant et les seconds à la métaphysique de l'être. Mais, il faut se montrer prudent en employant ces termes. Il n'est jamais exclusivement question de l'être ou de l'étant, puisque la pensée est toujours un *mouvement* qui les relie.

Nous pensons donc que la métaphysique aristotélicienne est de part en part une ontologie. Mais qu'est-ce qu'une ontologie ? Une ontologie digne de ce nom se compose de quatre axes fondamentaux liés à quatre notions ontologiques : l'être, l'étant, la pensée et le discours. En effet, l'objet premier de l'ontologie est l'*être*. Mais, on ne peut pas *parler* de l'être sans parler de l'étant, de ce qui est. L'objet de l'ontologie se dédouble ainsi en être et étant. Cependant, l'ontologie ne se réduit pas à l'être, ni à l'étant ni même à leur ensemble. Pour qu'il y ait ontologie, il faut qu'il y ait une pensée de l'être. Ou plus précisément, l'existence de l'ontologie repose sur l'existence d'un étant singulier - à savoir l'homme - qui a la particularité de pouvoir réfléchir sur l'être. Ainsi l'ontologie suppose l'existence d'un λόγος qui soit à la fois *pensée* et *langage*. Si bien que l'ontologie

17. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 144, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome III, trad. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 2007, p. 510 : « Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandesmetaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. »

est une *pensée* de l'être et de l'étant, voire même une pensée du *rapport* entre l'être et le langage. Autrement dit, une ontologie aboutie est à la fois une métaphysique de l'étant, une métaphysique de l'être, une noétique, mais aussi une logique qui suppose une philosophie du langage (voir figure 1).

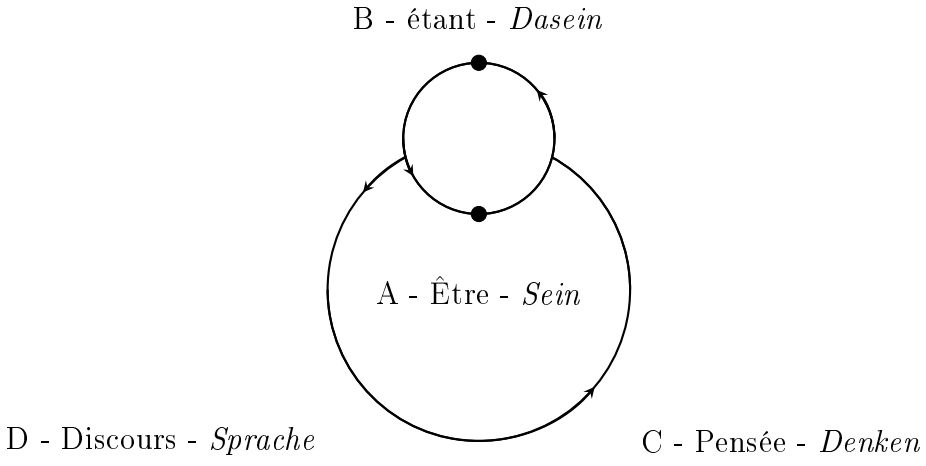

FIGURE 1

Ainsi, les quatre termes - être, étant, pensée et langage - sont des conditions nécessaires à la constitution d'une ontologie. Mais, sont-ils une condition suffisante ? Ou plutôt, de quelle manière doit-on les articuler pour former un discours ontologique ? Étudions d'abord le langage. Nous avons implicitement distingué pensée et langage en comptant quatre termes et non pas trois. Y-a-t-il une différence entre la pensée et le langage ? A première vue les deux sont indissociables, puisqu'en philosophie il est exclu de considérer une pensée qui ne peut absolument pas s'exprimer dans un discours, et à fortiori dans un langage. Une thèse qui ferait du langage et de la pensée deux réalités indépendantes serait abstraite (au sens hégélien du terme) et partant incorrecte. Mais, à l'inverse il ne faudrait pas les confondre. Si la pensée et le langage ne faisaient qu'un, alors le mensonge ne serait pas possible. Il faut donc distinguer ces deux termes sans les isoler l'un de l'autre. Pensée et langage sont - en philosophie - des fonctions du λόγος. Nous appellerons pensée l'essence du λόγος, et langage son existence.

Mais le λόγος n'existe que dans un langage *particulier*. Sans langage, il n'y aurait

pas de λόγος et par conséquent pas de philosophie. Ce langage exprime *la pensée* de son auteur, mais pas seulement. En effet, le langage assume des éléments qui sont contingents à la pensée. Le langage est par définition l'expression du rapport d'un sujet au monde. Or, il existe plusieurs formes de langage : le langage artistique (basé sur l'analogie), le langage mathématique (qui est symbolique) et le discours (usuel). De plus, tout sujet existe dans une communauté historique donnée et le langage existe toujours comme langage particulier de la communauté[18]. Or, ce langage particulier de la communauté est appelé *langue*. Ainsi, une langue est une particularisation historique du langage humain en général. On peut ainsi distinguer différentes langues artistiques, se poser la question de l'unité (ou non) de la langue mathématique, mais aussi les différentes langues naturelles. Ou encore, il y a trois sortes de langages, il y a donc trois sortes de langues, les langues artistiques, la (ou les) langue(s) mathématique(s) et les langues dites « naturelles » qui correspondent au *discours*, comme troisième forme de langage.

La philosophie est discursive, si bien qu'elle s'exprime toujours dans une langue « naturelle » donnée. Par exemple, la *Logique* est écrite en allemand, et la *Métaphysique* en grec. Y-a-t-il un sens à les comparer et ce faisant à exprimer le résultat de cette comparaison en français ? Il est certes vrai qu'on ne peut pas toujours faire abstraction de la langue dans laquelle un discours est écrit. Il est même dangereux de le faire dans le cas de discours poétiques ou rhétoriques puisque les sonorités ou les idiomes peuvent jouer un rôle crucial dans la fonction même du discours. Mais qu'en est-il de la métaphysique ? Certes la question des langues concerne au premier chef la phénoménologie, mais cette question se répercute sur la métaphysique. En effet, la philosophie - dans sa totalité - suppose que l'on puisse accéder à la pensée au-delà de la particularité du discours, et ce à même le discours. L'existence même de la pensée repose sur la possibilité de dépasser le langage tout en le conservant. Or l'existence un tel dépassement du

18. Voir J. Quillien, « La cohérence et la négation - Essai d'interprétation sur les premières catégories de la *Logique de la Philosophie* », *in*, *Sept études sur E. Weil*, Lille, P.U.L., 1982, p. 155-161.

langage qui conserve le langage est problématique.

4 La question des langues

Afin de comprendre la possibilité d'un tel dépassement, nous allons nous intéresser aux statut des langues chez Aristote et Hegel. La question de la langue est traitée chez Hegel, non dans la *Logique*, mais dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Aristote quant à lui, étudie brièvement la question de la pluralité des langues dans son traité *Sur l'interprétation*. Or, il y établit plusieurs choses en vue d'établir l'unité de la pensée malgré la pluralité des langues :

> Les choses dans la voix sont donc les symboles des états dans l'âme, et les choses écrites des choses dans la voix. Et de même que les lettres ne sont pas les mêmes pour tous, de même les voix ne sont pas non plus les mêmes. Mais les états de l'âme, dont les voix sont les signes en premier, sont les mêmes pour tous, ainsi que les choses dont les états de l'âme sont des similitudes [19].

La pluralité des langues repose sur le caractère conventionnel du discours. Les mots et la voix ne sont pas les mêmes pour tous, si bien que ceux-ci ne sont ni naturels ni universels. Cependant, « les choses dans la voix (...) sont les symboles des états de l'âme. » [20] et « les états de l'âme (...) sont les mêmes pour tous » [21]. Cela signifie qu'en dépit du caractère conventionnel des langues, elles reposent toutes sur une donnée universelle, à savoir les états de l'âme. Comme le fait remarquer C. Chiesa [22], il ne s'agit pas d'affirmer que tous les hommes ont « toujours les mêmes sentiments, les mêmes idées et

19. Aristote, *Sur l'interprétation*, *Organon II*, trad. fr. C. Dalimier, Paris, Garnier Flammarion, Paris, 2007, 1, 16^a3-8 : « Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδε γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά. ». Nous nous appuyons sur l'édition G.F. pour le texte grec. Quant à la traduction française, nous reproduisons celle qui se trouve dans l'ouvrage de Curzio Chiesa, in *Sémiosis, signes et symboles : introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Berne, Publications universitaires européennes, 1991, partie III, chapitre 3, *la voix significative*, p. 285.

20. Aristote, *Sur l'interprétation*, *Organon II*, 1, 16^a3-4.

21. Aristote, *Sur l'interprétation*, *Organon II*, 1, 16^a6-7.

22. C. Chiesa, *Sémiosis, signes, symboles*, p. 292

les mêmes pensées ». Il s'agit plutôt de montrer que le langage humain repose sur une base naturelle et universelle. « [Aristote] veut dire, au contraire, que la vie psychique de l'homme, étant la manifestation de la nature humaine commune et universelle, n'est pas en principe susceptible d'être conditionnée et influencée par des déterminations de nature géographique ou sociale »[23]. Or, il établit cette universalité des états psychiques en s'appuyant sur une similitude entre les états de l'âme (par exemple la représentation mentale d'un chat) et les choses du monde (un chat réel).

Dans la suite de son ouvrage, Aristote ne s'intéresse plus à la question de la pluralité des langues. Tout se passe donc comme si la fonction du passage que nous venons de citer était d'écarter la question des différentes langues. Si bien qu'à partir du chapitre 2 du traité *Sur l'interprétation*, les analyses - à première vue linguistiques - auront une portée qui dépasse le cadre de l'étude de la langue grecque et auront une portée logique. Pour reprendre l'expression de Chiesa, ce passage fait signe vers un « langage de la pensée », et c'est ce langage qui est étudié dans le traité.

Qu'en est-il de la métaphysique ? La métaphysique n'étudie pas le discours dans sa phénoménalité, autrement dit la diversité des langues n'intéresse pas *en tant que telle* la métaphysique. Ce qui intéresse la métaphysique c'est le discours de la pensée. Ainsi, en voulant étudier un de nos quatre termes - en l'occurrence le langage - un deuxième terme a « surgi » : la pensée. Réciproquement, ce n'est pas la pensée en tant que telle qui intéresse le métaphysicien, mais sa mise en relation avec le langage.

Ce qui est remarquable ici, c'est que Hegel soutient la même thèse qu'Aristote. Chez lui aussi, il y a un langage de la pensée qui est le résultat de la médiation du discours. Dans un article intitulé « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* »[24], Bernard Bourgeois étudie le statut particulier du langage dans la philosophie

23. *Ibid.*

24. B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *In Bulletin de la Société française de philosophie*, « Hegel, bicentenaire de la *Phénoménologie de l'esprit* », Paris, Vrin, 2008, p. 65-76.

de Hegel et plus particulièrement dans sa *Phénoménologie*. En effet, le langage apparaît comme un *moment constant* de l'esprit. Celui-ci accompagne et « fait corps » (selon l'expression même qu'emploie l'auteur de l'article) l'esprit dans chacun des progrès qu'il accomplit. Mieux encore, l'esprit ne peut s'accomplir comme esprit qu'à travers le langage. En effet, « le langage est ainsi un moment constant de l'esprit qui ne peut se faire tel - et l'esprit n'est qu'à se faire - qu'en tant qu'il est, entre autre et surtout, esprit parlant, transcendance s'incarnant dans le verbe »[25]. Mais le devenir ultime du langage est le discours spéculatif, qui par son caractère spéculatif se nie en tant que discours. Et ainsi, on constate le côté paradoxal de l'*Aufhebung*. En effet, en s'accomplissant, le langage se supprime. Or, *aufheben* signifie à la fois dépasser et supprimer si bien que le discours est tout aussi bien supprimé que conservé dans sa négation. D'où la difficulté de saisir le statut du langage, et la facilité de travestir la pensée de Hegel en privilégiant un aspect de celle-ci. De même, si on essaie de caractériser les rapports de l'esprit au langage en termes de transcendance et d'immanence, on s'aperçoit que les *deux termes* conviennent tout à fait. Le langage est l'immanence dans la transcendance, et l'esprit la transcendance dans l'immanence. C'est pourquoi Bourgeois commence par avertir le lecteur de deux erreurs possibles sur le langage. Le langage n'est pas le *principe* de le l'esprit comme le pense le *naturaliste structuraliste*, ni le simple *instrument* de l'esprit comme le pense le *spiritualisme abstrait*[26]. En effet, pour le premier l'esprit est immanent - et immanent seulement - alors que pour le second l'esprit est transcendant - et transcendant seulement.

Voici comment Hegel présente sa théorie du langage dans son *Encyclopédie*, selon Bourgeois. « L'esprit théorique, ou l'intelligence, est d'abord savoir *intuitif* d'un *étant*, comme tel autre que lui ; mais en tant que *savoir*, il se libère, en l'intériorisant dans son identité à soi ou universalité, de cet étant divers, particulier, qui est alors idéalisé, irréa-

25. B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 66.

26. Voir B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 65-66.

lisé, en une *image sienne* par là soumise à lui, arbitrairement mobilisable par lui »[27]. C'est pourquoi c'est par le langage que l'esprit devient libre, puisque c'est le langage qui permet l'intériorisation de l'étant (qui est d'abord conçu comme un extérieur de l'esprit). L'esprit intériorise des intuitions et les transforment ainsi en *souvenirs* ayant un sens. Or, en fixant ce sens à un signe, on obtient un *nom*. Ensuite, les noms s'organisent en un système de noms qu'est le langage. Mais, comme le souligne Bourgeois, la thèse centrale de Hegel - à savoir que le langage est « l'extériorisation de soi de l'intériorité à soi de l'esprit » - n'est pas explicitée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Cependant, Hegel y affirme que le langage est « l'élément parfait dans lequel l'intériorité est tout autant extérieure que l'extériorité est intérieure »[28]. Mais, le langage aliène l'esprit. En effet, l'esprit n'est esprit que dans la mesure où il agit non sur un autre (qui le rendrait passif, comme le souligne à juste titre Bourgeois), mais sur lui-même. En outre, l'action de l'esprit - comme tout action proprement dite - est une négation. C'est pourquoi l'action de l'esprit ne peut être qu'une négation de soi-même. C'est pourquoi le langage est certes une « extériorisation parfaite » de l'esprit, mais il est aussi - par cela même - une « aliénation parfaite » de l'esprit.

L'aliénation de l'esprit par le langage - ou plutôt en tant que langage - se traduit dans l'identification de l'être avec l'esprit (c'est-à-dire de l'immédiat avec ce qui n'est que médiatisé, et même médiation de soi-même) dans leur contenu. Dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, sur la certitude sensible, la conscience vise le particulier, le ceci, et plus particulièrement l'ici et le maintenant. Mais le langage ne parvient pas à saisir le particulier, puisque le langage universalise. Le mot « ici » (ou « maintenant ») vaut pour tous les « ici » (respectivement les « maintenant »). La conscience est hissée, malgré elle, à l'universel, alors qu'elle veut saisir le particulier. Il en va de même pour la conscience de soi (*Selbstbewusstsein* par opposition à la conscience

27. B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 67.

28. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 528-529, trad. fr. p. 473 : « Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Äußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache ».

de l'extérieur, c'est-à-dire au *Bewusstsein*). La conscience veut saisir le moi particulier. Or, en voulant saisir le moi particulier, la conscience saisit un moi qui vaut pour tous les moi. C'est pourquoi comme le note Bourgeois, le langage aliène aussi dans sa forme puisqu'il identifie les différents esprits entre eux. Ce n'est qu'à partir du chapitre VI que le langage est « l'élément même dans lequel une telle conscience s'emploie à se constituer comme pleinement spirituelle »[29]. « Désormais, l'esprit se fait ce qu'il est - le contenu, pour elle, vrai, de la conscience - parce qu'il parle et dit qu'il est tel »[30]. C'est dans la conscience communautaire (d'abord politique, puis morale et enfin religieuse) que se réalise l'esprit à proprement parler. En effet, dans la communauté, le je se comprend comme nous. En outre, la conscience se réalisant comme esprit à travers son discours, révèle la nature *performative* du langage. En effet, la conscience est esprit parce qu'elle le dit, et se révèle telle en le disant : « la dicibilité mesure la spiritualité, c'est-à-dire la vérité »[31].

Or, l'unité absolue du langage et de l'esprit se révèle dans le discours spéculatif. Comme toujours chez Hegel, cette unité n'est pas une simple « adéquation ». L'esprit et le langage ne sont pas sur le même plan, l'esprit apparaît comme le positif et le langage comme l'aspect négatif. C'est pourquoi c'est l'esprit qui se réalise en tant que langage (spéculatif), l'inverse n'étant pas vrai. C'est pourquoi il importe de comprendre que la médiation chez Hegel, n'est pas une médiation externe qui s'applique sur des termes inertes. Il ne s'agit pas dans le langage spéculatif d'une fusion des deux termes (à savoir l'esprit et le langage) dans un tiers. Au contraire, il s'agit de la réalisation de l'esprit en tant qu'auto-suppression du langage. C'est pourquoi le langage et l'esprit ne sont pas - bien au contraire - des entités statiques.

Quel est le lien entre la problématique du rapport entre l'esprit et le langage et la notre ? Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il s'agit de comprendre la genèse de l'es-

29. Voir B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 70.
30. Voir B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 70.
31. Voir B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 70.

prit absolu à partir des formes immédiates de la conscience. Or, le mouvement général de l'ouvrage est le suivant. La conscience s'extériorise dans le langage, ou mieux *en tant que* langage. En s'extériorisant, la conscience s'enrichit de nouvelles déterminations. Un décalage apparaît entre ce que le langage énonce et ce que la conscience saisit comme vrai. Ce décalage entraîne un nouveau discours qui va tenir compte du nouvel état de la conscience (enrichie de certaines déterminations). En ainsi de suite. Dans un premier temps, ce mouvement est extérieur et se fait malgré la conscience. Ensuite, la conscience va intérioriser ce mouvement. C'est pourquoi la *Phénoménologie* expose le double mouvement d'approfondissement et d'intériorisation de la conscience. Cependant, le langage, qui est le moteur de ce mouvement, apparaît comme le frein à l'accomplisssement de l'esprit absolu. En effet, c'est le langage qui est la cause du décalage entre ce que la conscience concidère comme essentiel et ce que le langage révèle. C'est pourquoi le problème est le suivant : l'esprit absolu ne peut se réaliser qu'à travers le langage, mais le langage doit s'auto-supprimer afin que l'esprit se saisisse de manière totalement adéquate (sans qu'un décalage ne subsiste). C'est précisément ce qui se produit dans le langage spéculatif. Dans le cas de l'être, c'est l'inverse qui est vrai. Le langage ne s'y est pas encore déployé, et il s'agit de comprendre comment l'imédiat se médiatise. Autrement dit, de comprendre comment et pourquoi le langage « s'emploie à déterminer - l'universel - l'absolu ou Dieu - en utilisant la forme de la proposition, c'est-à-dire en identifiant par la copule *est*, à l'universel posé comme sujet, une détermination posée comme prédicat : S est P »[32].

32. B. Bourgeois, « La philosophie du langage dans la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 74.

II Être, étant, pensée et discours chez Aristote

1 Étant, pensée et discours

Après avoir étudié le rapport entre la pensée et le discours, nous allons maintenant étudier les rapports entre l'être et l'étant. De même que pour le discours, le métaphysicien ne s'intéresse pas aux étants, mais à l'étant en tant qu'étant. C'est-à-dire qu'il s'intéresse au rapport entre l'être et l'étant (ou les étants). Concernant la mise en relation de la pensée et du discours le nombre de thèses possibles est relativement limité. Si on nie l'existence d'un « langage de la pensée », alors la métaphysique est impossible. Mais la mise en relation de l'être et de l'étant est plus complexe. Or, ici nous choisissons de nous placer du point de vue de la *médiation* et donc du point de vue de Hegel.

De ce point de vue, l'être est ce qui est immédiat. L'être est l'absence de médiation. L'étant ou l'être-là (*Dasein*) est l'être déterminé, et est donc le résultat d'une première médiation entre l'être et le non-être. Mais ce qui pose problème, c'est la possibilité de lire Aristote en termes de médiation, et sortant ce concept de son contexte hégélien. Y-a-t-il une médiation chez Aristote ? Avant de répondre à cette question, demandons nous si on peut retrouver les mêmes termes que chez Hegel. On doit désormais présenter notre schéma ainsi (voir figure 2) :

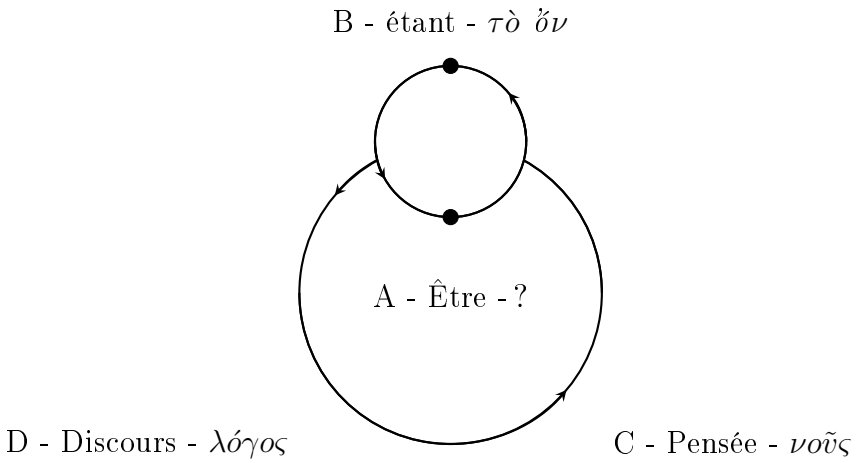

FIGURE 2

L'identification des trois termes qui correspondent respectivement à la pensée, au discours et à l'étant ne pose pas de problèmes. En effet, la pensée est νοῦς qu'Aristote étudie non seulement dans le traité *De l'âme*, mais aussi au livre Λ de la *Métaphysique*. Quant au discours, il s'agit du λόγος, et l'étant est rendu par τὸ ὄν. Ce qui pose problème est l'identification du quatrième terme, à savoir l'être (d'où le point d'interrogation dans notre schéma). Or, c'est au livre Θ de la *Métaphysique* que l'on trouve un élément de réponse. Au livre Θ, Aristote présente quatre distinctions ontologiques : les différentes catégories, le couple puissance/actualité, le couple vrai/faux et enfin l'accident. L'étude des catégories, est l'étude des divers sens de l'étant dans le discours prédicatif. Cette étude met en relation l'étant avec le discours (ou l'ὄν avec le λόγος). Réciproquement, le couple vrai/faux, s'intéresse au rapport entre le discours et ce qui est, donc met en relation le λόγος avec l'ὄν. Mais qu'en est-il du couple puissance/actualité [33] ? De l'avis de tous les commentateurs d'Aristote, cette distinction est fondamentale dans sa pensée, et toute la novation de la philosophie péripatéticienne est contenue dans cette distinction et ses conséquences. Or, selon nous, cette division en puissance/en actualité ne concerne pas seulement l'étant, mais aussi et surtout l'être.

Comme le signale Aristote, la distinction puissance/actualité ne concerne pas seulement la physique, mais aussi la métaphysique : « car la puissance et l'actualité s'étendent au-delà des cas où l'on se réfère seulement au mouvement » [34]. Ainsi, il est possible de considérer que l'actualité et donc le terme ἐνέργεια correspond à ce que nous avons appelé être. Le *Sein* hégélien renvoie à l'ἐνέργεια.

33. Le dernier sens - à savoir l'étant selon l'accident - est interne à l'étant et ne nous intéresse pas immédiatement.

34. Aristote, Métaphysique, Θ 1, 1046^a1 : « ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν ».

2 Le terme manquant

Seulement, il ne suffit pas d'identifier un terme homologue au *Sein* hégélien. Il est au moins aussi important de réfléchir à l'absence d'un terme correspondant naturellement au terme être. Mais il faut aussi réfléchir au fait que nous cherchons à trouver un analogue. Si on s'intéresse à l'être en tant que tel, ou en lui-même, toute confrontation entre Aristote et Hegel, voire entre Aristote et un autre philosophe quelconque (qu'il s'agisse de Parménide, d'Heidegger ou un autre) ne peut s'avérer qu'artificielle. Ce n'est qu'en rapportant l'être à la médiation et au discours, que l'on peut espérer trouver un lien entre l'être et l'ἐνέργεια. Or, lorsqu'on se place dans la perspective de la médiation, non seulement la comparaison cesse de paraître artificielle, mais elle paraît même très féconde. En effet, certains passages aristotéliciens généralement considérés comme abscons deviennent dès lors tout à fait clairs.

Considérons l'être pur, tout d'abord. L'être pur est l'absence de détermination. Or, Aristote appelle puissance (δύναμις) l'absence de détermination. Et cette absence de détermination s'oppose à ce qui est déterminé, à ce qui est en acte. Certes, tout ce qui est (autrement dit tout étant) n'est jamais absolument indéterminé, ni absolument déterminé. Ce qui signifie que la puissance et l'acte sont en-deçà, ou au-delà de la réalité, si on entend par *réalité* la totalité de l'étant. Puissance et acte ont ainsi des valeurs *fonctionnelles* comme la plupart des concepts fondamentaux de la philosophie péripatéticienne (comme le couple matière/forme par exemple) et ne représentent pas des choses. Cela expliquerait peut-être qu'il n'y ait pas de terme correspondant au terme « être » chez Aristote, précisément pour éviter une chosification de l'être. Cependant, ce n'est pas parce que la puissance et l'acte ne sont pas des choses, qu'on ne peut pas les étudier en eux-mêmes. En effet, on peut étudier une fonction *en tant que fonction*. Dans sa conférence sur Aristote[35], Éric Weil examine la question du statut de la matière et

35. Conférence du 18 novembre 1967 à Chantilly, enregistrement sonore, archives Éric Weil document F2.

de la forme et donne la raison des confusions :

> La forme pure et la matière première n'existent pas. Personne n'a jamais formé un être réel d'une forme préexistante et d'une matière préexistante, à moins qu'on ne parle des œuvres de la technique elle-même. (...) Je dois *analyser* [le σύνολον] en forme et matière, mais cette analyse ne comprend aucune synthèse. (...) Je crois que la plupart des malentendus concernant Aristote viennent du simple remplacement de l'expression "analysable en" par l'expression "composé de"[36].

Généralement Aristote parle de choses « *en* puissance ceci » ou « *en* acte cela ». Il parle rarement de *l'*acte ou de *la* puissance. Sauf au chapitre 7 du livre Λ de la *Métaphysique*. Aristote y étudie les propriétés du premier moteur. Le premier moteur est avant tout un principe naturel. L'existence d'êtres naturels comme les plantes, les animaux ou les hommes supposent l'existence du changement. En l'absence de changement, chacun des quatre éléments irait à sa place, c'est-à-dire vers le haut pour l'air et vers le bas pour la terre, ce qui empêcherait le mélange des éléments. Or, sans mélange des éléments, il n'y a pas de nature, pas de cosmos. Mais tout mouvement suppose un moteur qui est le principe de ce mouvement. De plus, tous les mouvements reposent en dernière analyse sur un mouvement fondamental : le mouvement circulaire uniforme de la sphère des fixes. Or ce mouvement, comme tout mouvement, doit avoir un moteur. Mais puisque ce mouvement est *premier*, son moteur est nécessairement immobile. Le moteur immobile est le principe du premier mouvement qu'est le mouvement circulaire de la sphère des fixes. Dans un premier temps, Aristote décrit le premier moteur comme étant en acte (ἐνεργείᾳ ὄν)[37] ce qui pourrait laisser croire qu'on a affaire à un étant qui est en acte. Seulement le moteur immobile n'a pas en lui de devenir. Il ne peut pas être autrement qu'il est. Ce qui signifie qu'il ne peut pas se déplacer ou subir un mouvement local. Mais, il ne peut pas non plus changer. Autrement dit, il n'y a pas en lui de potentialité, de puissance, en un mot de δύναμις. Si bien que le premier moteur n'est en aucun cas un étant puisque tous les étants sont à la fois en puissance (quelque chose) et en acte

36. É. Weil, Conférence du 18 novembre 1967 à Chantilly.

37. Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, $1072^b 7 - 8$: « ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. ».

(quelque chose).

> Il faut donc un premier moteur. Un premier moteur, c'est-à-dire quelque chose, je dis bien "quelque chose", je ne dis pas "un être", "une personne". Je ne dis rien de tout cela, je dis "quelque chose", ou pour parler comme les grecs, un τι (...). Il doit y avoir un τι qui explique le mouvement, c'est-à-dire qui actualise la possibilité de la matière. Un être sans puissance, sans potentialité, bien entendu, n'existe pas plus (au sens de l'existence naturelle) qu'une matière sans forme[38].

Il faut bien remarquer ici, que l'absence de devenir concernant le premier moteur est *absolue*. On peut parler d'êtres qui ne deviennent pas en un sens *relatif*. Les astres par exemples ne subissent pas de corruption chez Aristote. Il ne s'altèrent pas non plus. Mais, il est essentiel qu'ils puissent se mouvoir. Or le mouvement local (κίνησις) est une forme de changement, de devenir (μεταβολή). Un astre peut être autrement qu'il est puisqu'il se *déplace*, il a donc une certaine puissance, une certaine potentialité. Par contre, le premier moteur ne subit aucun changement donc n'a pas de puissance. C'est pourquoi il n'y a pas d'étant qui ne subisse absolument pas de changement, car le premier moteur n'est pas un étant mais l'être. Plus remarquable encore, on constate qu'il est impossible de dire que l'être n'est pas un étant, sans dire qu'il y a l'être ou que l'être est un « quelque chose » et par conséquent faire de l'être un étant, donc se contredire.

Il vaut donc mieux dire que le premier moteur est **acte** et non pas **en** acte. En introduisant la notion même de premier moteur, Aristote le qualifie d'« éternel, substance et étant acte »[39]. Le terme employé ici est ἐνέργεια au nominatif, et cela signifie que le premier moteur est **acte** et non pas **en** acte (ἐνεργείᾳ). Le premier moteur ne se distingue pas de son acte, il *est* son acte. De plus, il n'est rien d'autre que son acte propre, il est donc acte *pur*. La philosophie moderne reprendra à son compte cette idée de l'acte pur en identifiant le *Je* et l'acte pur. Dans le premier paragraphe de la *Doctrine de la science*, Fichte décrit le Je comme acte pur, comme pur se poser. Le Je se

38. E. Weil, Conférence du 18 novembre 1967 à Chantilly, Eric Weil emploie ici le terme exister au sens vague d'« il y a ».

39. Aristote, *Métaphysique*, Λ 7, 1072^{a}25 : « ἄΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα ».

pose comme Je. La position du Je par lui-même est donc un « poser se posant » ou encore une position *réfléchie* (au sens premier du terme) [40]. Hegel, quant à lui, signifie explicitement cette reprise dans sa thèse de la « substance comme sujet », mais surtout, Hegel voit dans la métphysique aristotélicienne une anticipation des ses propres thèses. Il considère ainsi que la substance aristotélicienne loin d'être une substance morte et statique est uns substance vivante [41].

En réinterprétant certains passages clefs de la *Métaphysique*, nous venons de montrer que le couple puissance/acte est bien le quatrième terme recherché. Mais, il ne suffit pas de réinterpréter les *passages* clefs, il faut aussi s'intéresser à la *Métaphysique* comme *totalité*. Quel est alors l'objet de la *Métaphysique* ? La réponse la plus courante est l'être. Seulement l'être n'est pas l'objet d'une science, pas plus que l'étant. Pour qu'il y ait une science il faut un genre. Or, ni l'étant, ni l'être ne sont des genres. Il n'y a pas de science de l'être. Mais cela ne signifie nullement que la métaphysique est un échec, ou une recherche indéfinie. Au contraire, la métaphysique a un but déterminé. C'est une ἐπαγωγή, un chemin qui mène l'auditeur (plutôt que le lecteur, puisque la *Métaphysique* s'adresse plutôt à un auditoire) à la saisie des principes premiers.

> C'est à partir de la réalité naturelle que je passe nécessairement - mais à partir d'une nécessité du discours et de la pensée - à des principes transcendants. Mais il n'y a pas de science de la matière (...) et il n'y a pas de science de Dieu non plus [42].

Aristote part toujours de la nature, et des étants naturels. Le terme de la métaphysque est la saisie des principes, alors que le point de départ est la perception. Dans

40. J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, I 96, trad. fr. p. 20 : « **Le moi se pose lui-même**, et il **est** en vertu de ce simple poser de soi par soi ; et inversement : le Moi **est** et il pose son être, en vertu de son pur être. Il est en même temps le sujet de l'acte et le produit de l'acte ; il est l'action et l'effet de l'activité ; acte et action sont une seule et même chose », « Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst ; und umgekehrt : das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung ; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird ; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe ; ».

41. Voir, l'article de G. Gérard, « Hegel, lecteur de la Métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet. », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2/2012, Paris, Puf, 2012, p. 195-223.

42. E. Weil, Conférence du 18 novembre 1967 à Chantilly.

la perception, on saisit la forme dans le composé. Cette saisie est immédiate. A aucun moment la forme n'est isolée de la matière. Ces deux termes ne se révèlent qu'à l'analyse qui rompt avec l'immédiateté de la perception. C'est dans le discours (d'abord physique puis ensuite métaphysique) qu'apparaît la nécessité de distinguer et d'isoler par la pensée les deux principes. L'objet du discours métaphysique est de faire tourner le regard de l'esprit vers les principes en eux-mêmes et non vers ce qui est fondé par de tels principes.

Cependant, les principes ne peuvent être saisis qu'immédiatement. Aristote fait remarquer qu'il n'y a ni vérité ni erreur les concernant. Par exemple, sur le principe de non-contradiction, il insiste sur le fait que celui-ci ne peut-peut être démontré, puisqu'il fonde toute démonstration. Ce principe est donc saisi immédiatement. Certes, il s'agit là d'une immédiateté pour l'intellect, pour la raison. Pour employer les termes d'Eric Weil [43], il s'agit d'une immédiateté *logique*, qui n'exclut pas une médiation *psychologique*, ou une médiation *pédagogique*. Il faut du temps à un individu pour saisir ces principes. Or, la *Métaphysique* a précisément pour fonction de nous amener vers cette saisie de l'immédiateté logique. Celle-ci est donc une médiation pédagogique en vue de la saisie de l'immédiateté logique, qui est une immédiateté seconde par rapport à l'immédiateté de la perception. On a donc comme chez Hegel une immédiateté seconde qui est le résultat du dépassement de la médiation, et donc un mouvement circulaire qui va de l'immédiateté première (la perception chez Aristote, l'être pur chez Hegel) vers une immédiateté seconde (le premier moteur identifié au νοῦς par Aristote, l'*Idée* hégélienne). Et c'est le discours (de l'*analyse* métaphysique aristotélicienne, ou de la Logique hégélienne) qui assume le rôle de ce mouvement médiateur en le rendant possible.

Nous avons donc répondu à notre question initiale. Le quatrième terme qui semblait faire défaut chez Aristote est le couple puissance/acte. En effet, le couple puissance/acte

43. E. Weil, Conférence du 18 novembre 1967 à Chantilly.

est bien l'analogue fonctionnel du couple hégélien être/non-être. Plus précisément, la puissance pure, ou en tant que fonction, correspond à l'être hégélien, car la puissance est l'absence de détermination. Quant à l'acte pur, ou l'acte en tant que fonction, il correspond au non-être ou au négatif comme *principe* immobile du changement, et ainsi comme principe de la détermination. Il est ici remarquable que l'analogie entre Hegel et Aristote entraîne un « croisement » des termes, ou une inversion du statut de la négation. En effet, la détermination est « positive » chez Aristote et renvoie à l'acte, alors qu'elle est négation chez Hegel et renvoie au non-être. C'est pourquoi nous avons bien chez Hegel et chez Aristote une ontologie à quatre termes. De plus, nous comprenons maintenant pourquoi le terme « être » fait défaut chez Aristote alors que le concept y est : Aristote adopte une perspective empirique (ou inductive ?) qui part des étants naturels, des étants en mouvement pour remonter vers leur principe. Or, ce principe, le premier moteur, l'acte pur, n'est nullement une *chose*. Aristote évite d'employer le terme être (εἶναι) à propos de l'acte pur pour éviter toute chosification du premier moteur.

Nous avons donc montré que la *Métaphysique* aristotélicienne comportait une certaine unité. Il faut donc rejeter les lectures dualistes, qui ne voient dans la *Métaphysique* aucune unité, même thématique. Cependant, il ne faut pas pour autant accepter les arguments unitaires sans discussion. Nous laissons de côté la question de la constitution « matérielle » de la *Métaphysique*, car en effet, la Métaphysique est de constitution tardive, et elle correspond bien à une compilation de divers textes attribués à Aristote. Ce qui nous intéresse est plus son unité *thématique* que son unité « matérielle ». Or, l'argument historique principal en faveur de l'unité des thèses aristotéliciennes se fonde sur l'analyse thomiste de l'*analogie*. Il nous faut donc étudier maintenant les limites de l'analyse thomiste. Il nous reste ainsi une dernière question, la question du statut de l'analogie comme solution classique du problème de l'unité thématique de la *Métaphysique*.

III Le statut de l'analogie

1 Pourquoi l'analogie ?

Avant d'étudier les thèses thomistes concernant l'analogie, il nous faut comprendre pourquoi l'analogie a semblé être la seule réponse possible à la question de l'unité de la *Métaphysique*. Il a semblé évident aux commentateurs d'Aristote que la métaphysique devait être une science. En admettant que celle-ci doive être une science, il suit que son objet doit être *un*. Or, Aristote distingue quatre formes d'unité [44] : l'unité numérique, l'unité spécifique, l'unité générique et l'unité par analogie. Or l'étant ne possède ni l'unité numérique (puisqu'il y a une multiplicité d'étants), ni l'unité spécifique (puisqu'il y a différentes espèces d'étants), ni même l'unité générique (l'étant n'est pas un genre). Ainsi, en procédant par élimination, il ne reste que l'unité par analogie. La seule unité qui pourrait s'appliquer à l'étant serait l'unité par analogie. C'est ainsi que les commentateurs médiévaux d'Aristote ont pensé à invoquer l'unité par analogie pour justifier l'unité de l'étant. Il ne nous restait qu'à voir s'il y a ou non une unité par analogie de l'étant.

Or, lorsqu'on compare les usages du terme analogie chez les médiévaux en général et chez Thomas d'Aquin en particulier avec l'usage aristotélicien, on constate un décalage significatif. Ainsi la question : « Peut-on parler d'une unité par analogie de l'étant ? » se complique puisqu'elle nous amène à nous demander en quel sens faut-il entendre le terme « analogie » ?

44. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 6, 1016^b30-34 : « ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ᾽ ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ᾽ εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ᾽ ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δ᾽ ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ᾽ ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ᾽ ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. »

2 Origine du concept d'analogie

Le terme d'analogie désigne originellement la proportion mathématique, c'est-à-dire l'égalité entre des rapports de quantités (nombres ou grandeurs)[45]. Par exemple trois est à six ce que cinq est à dix, à savoir la moitié. Ce que les mathématiciens présentent de la manière suivante : $\frac{3}{6} = \frac{5}{10}$ et plus généralement $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$. Mais, Platon et Aristote élargissent la notion d'analogie au-delà du domaine des mathématiques. L'*analogie de la ligne* de *la République* en est probablement l'exemple le plus célèbre. Dans *Éthique à Nicomaque*, Aristote nous donne un exemple d'analogie qui n'appartient pas au domaine du quantitatif : « ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme »[46]. L'analogie instaure une certaine unité entre les termes - ici la vue et l'intellect - qui sont non seulement différents, mais surtout *hétérogènes*. En effet, l'analogie a un certain intérêt, qui est celui de rendre possible l'existence d'une science d'étants qui n'appartiennent pas à un même genre.

Cependant, il est difficile de parler tant chez Aristote que chez Platon d'une *théorie* de l'analogie. En tout état de cause, nous ne trouvons que très peu de développements, voire aucun, sur la « fonction générale » de l'analogie. Cependant, on peut peut-être remarquer que les exemples platoniciens sont plus généraux que ceux d'Aristote. Ainsi, l'analogie de la ligne, semble suggérer que l'analogie fonde l'*unité* du réel. Si le monde est *une* ligne et non pas simplement une collection de segments, c'est en vertu de l'analogie. Ou en termes plus philosophiques, c'est en vertu de l'*imitation* ou de la *participation*, que le monde est un, et non pas deux. Il n'y a pas d'un côté un monde sensible et de l'autre un monde intelligible, mais bien un seul monde, la partie sensible imitant la partie intelligible. Au contraire, chez Aristote, les exemples d'analogie semblent se limiter à un domaine particulier (par exemple le vivant). Il semble difficile de généraliser la portée de l'analogie à partir de tels exemples. Or, c'est bel et bien ce que font les com-

45. Pour une telle définition de l'analogie, *cf.* Euclide, *Éléments*, volume 2, Puf, Paris, 1994, livres V et VII et Aristote *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, V, 6.

46. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096^b29 : « ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς ».

mentateurs médiévaux. C'est pourquoi leur démarche est généralement plus proche de celle de Platon que de celle d'Aristote, et leurs commentaires sont parfois platonisants.

Les médiévaux théorisent l'analogie (ce que ne font ni Platon ni Aristote) et lui accordent une place centrale dans le domaine métaphysique (ce qui semble historiquement plus proche de Platon que d'Aristote)[47]. Mais cela ne répond pas à la question de savoir s'ils entendent l'analogie au même sens qu'Aristote. Car c'est une chose de généraliser la portée d'une notion, c'en est une autre de changer la signification du terme. Or, il semble en effet que les médiévaux désignent sous le nom d'analogie, le « rapport de plusieurs à un seul » (τὰ πρὸς ἕν λεγόμενα) qu'Aristote ne désigne pas sous un tel nom. C'est pourquoi il faut se demander si on peut parler d'analogie lorsqu'on a affaire au « rapport de plusieurs à un seul », que les médiévaux appellent « analogie d'attribution ».

3 L'analogie et le « rapport de plusieurs à un seul »

La métaphysique est la science de l'étant en général, de l'étant en tant qu'étant. Mais l'étant en tant qu'étant n'est pas un genre. Pour qu'il y ait science, il faut qu'il y ait unité de son objet. A défaut d'une unité générique de l'étant, peut-il y avoir une unité par analogie de l'étant ?

Un exemple de « rapport de plusieurs à un seul » est celui de la santé[48]. L'aliment

47. Voir, P. Aubenque, « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *in Les Études philosophiques,* n°3-4, p. 291-304.

48. Voir, Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, $1003^a33 -^b 10$: « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle chose parce qu'elle la produit (...) de même aussi, l'Être se prend en de multiples acceptions, mais en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations, ou des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices, soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance, ou enfin parce qu'elles sont des négations de quelqu'une des qualités d'une substances, ou des négations de la substance même »,

sain et le remède sain sont tous les deux appelés « sain » en référence à un même terme qui est la santé de l'organisme vivant. Ainsi, « rapport de plusieurs à un seul » met en relation des termes divers avec le même terme. Les exemples de « rapport de plusieurs à un seul » diffèrent des exemples classiques d'analogie, par exemple celui entre la vue et l'esprit. Tout d'abord, l'analogie entre la vue et l'esprit suppose l'existence de quatre termes (la vue, le corps, l'esprit et l'âme), alors que dans l'exemple de la santé, il y a trois termes (l'aliment, le remède et la santé). Le « rapport de plusieurs à un seul » met en relation des termes divers avec un terme unique, et leur rapport au terme unique est lui-même divers. Le rapport de l'aliment sain à la santé, n'est pas le même que celui du remède, puisque l'aliment est sain dans la mesure où il *conserve* la santé, alors que le remède est sain dans la mesure où il la *rétablit*. Dans l'analogie « classique », les termes divers sont mis en relation avec des termes divers (a avec b, et c avec d), mais leur rapport à ces termes divers est le même, ce qui est précisément le contraire de ce qui se passe avec le « rapport de plusieurs à un seul ».

Pour autant, faut-il en conclure que le « rapport de plusieurs à un seul » ne peut pas légitimement être appelé « analogie d'attribution » ? Il nous semble que l'on ne peut pas conclure à l'illégitimité d'un tel emploi. Il semble possible de *reformuler* ce « rapport de plusieurs à un seul » de telle sorte qu'une analogie apparaisse. En effet, dire que le remède et l'aliment sont sain, n'est-ce pas dire que l'aliment « salutaire » est à la *conservation* de la santé, ce que le remède est au *rétablissement* de la santé, à savoir la condition nécessaire, ou mieux la cause efficiente ? Ainsi, Thomas d'Aquin peut légitimement parler d'*analogie* d'attribution, même si en faisant cela il établit un lien entre deux notions aristotéliciennes, alors que ce lien n'est pas thématisé chez Aristote.

Mais le plus important, n'est pas tant de savoir si on peut ou non parler d'*analogie*

« Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως· ἀλλ᾽ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγιειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν (...) οὕτω δὲ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ᾽ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ᾽ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ᾽ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ ουσίας. »

d'attribution ou non, mais plutôt de savoir si l'analogie d'attribution permet de répondre à la question initiale. Certes, Aristote établit clairement l'unité de l'étant par l'intermédiaire du « rapport de plusieurs à un seul » au livre Γ de la *Métaphysique*.

> L'étant se dit de manière multiple, mais par rapport à un terme un et à une certaine nature unique et non par homonymie. Mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle chose parce qu'elle la produit (...) de même aussi l'étant se dit de manière multiple, mais en chaque acception, toute dénomination se fait à partir d'un principe unique. Telles choses, en effet, sont dites étants, parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance [49] (...)

Mais il nous semble que le passage mérite une lecture attentive. Nous avons choisi de traduire le καὶ de la première phrase, non par une simple virgule comme le fait Tricot, mais par « et ». La question est de savoir si le « terme un » et la « nature unique » sont confondus. Nous pensons qu'il n'en est rien. Les lectures unitaires tendent à identifier les deux aspects, et à considérer qu'Aristote fait référence à la catégorie de la substance dans les deux cas. Il nous semble plus intéressant et plus fécond de considérer que le « terme un » renvoie à l'étance, alors que la « nature unique » renvoie à la substance. Autrement dit, il y a bien selon nous deux aspects distincts.

Au livre Γ, Aristote cherche à établir l'existence d'une science de l'étant en tant qu'étant. Or, ce livre, et tout particulièrement le passage cité, répond à plusieurs apories, et notamment la deuxième aporie [50]. Or, cette aporie distingue nettement deux aspects possibles de la philosophie première. Il y a d'un côté la science des *principes* de la

49. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, $1003^a33 - ^b10$: « Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως· ἀλλ᾽ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγιειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν (...) οὕτω δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ᾽ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ᾽ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ᾽ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ ουσίας· », traduction Tricot modifiée.

50. Aristote, Métaphysique, B, 1, $995^b6 - 10$: « Notre science doit-elle considérer seulement les premiers principes de la substance, ou bien doit-elle embrasser aussi les principes qui sont à la base de toute démonstration, tels que : *Est-il possible, ou non, d'affirmer et nier, en même temps une seule et même chose ?* et d'autres principes semblables. », « καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες, οἷον πότερον ἐνδέχεται τάυτὸ καὶ ἓν ἅμα φάναι καὶ ἀπόφαναι ἢ οὔ, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ».

substance et de l'autre la sciences des *principes* de la démonstration. Il y aurait d'une part une science que l'on appellerait méta-physique et d'autre part la logique. Or, cette question est précisément une aporie parce qu'il y a des raisons d'affirmer l'unité, mais tout autant de raisons de la rejeter. C'est pourquoi la lecture « dualiste » nous semble plus féconde. En identifiant « terme un » (aspect logique) et « nature unique » non seulement ce passage cesse d'être une réponse à la deuxième aporie, mais en plus l'auteur de ce passage semble même ignorer l'aporie.

C'est pourquoi l'argument aristotélicien se déploie en deux temps. Tout d'abord, tous les étants ont beau tomber sous diverses catégories, ils ont en commun le fait d'être des étants, ils ont donc un prédicat en commun, à savoir l'étance. Il ne peut y avoir de synonymie, puisque l'étant n'est pas un genre, mais on ne peut pas dire non plus qu'il y ait homonymie. Le rapport entre les différentes catégories (de l'étant) et l'étance n'est autre que le rapport de plusieurs à un seul, ou si on préfère, celui de l'analogie d'attribution. Mais, par ailleurs, les catégories ne sont pas sur le même plan. Il y a un ordre, une hiérarchie entre les catégories, il y a une catégorie fondamentale, celle des réalités, des substances, et toutes les autres catégories sont des catégories dérivées (comme attributs de la substance, relations entre substances, négations de substances etc...).

Cependant, l'affirmation de primauté de la substance n'est pas le point essentiel de ce passage, comme on le considère généralement. Le point clef, selon nous de ce passage est l'affirmation de l'unité de l'étant en rapport à un terme un, que nous identifions comme étant « l'étance » (ou l'existence au sens courant ou faible du terme). Mais, Aristote ne nous fournit aucun argument en faveur de cette unité. C'est pourquoi il est judicieux de lire le début du livre Γ à la lumière de la fin. Aristote répond à la deuxième aporie en disant non seulement qu'une même science, la philosophie, doit porter sur les principes des substances et sur les principes de la démonstration, mais il énonce aussi le principe de non-contradiction. Or, ce qui est remarquable c'est qu'il propose une démonstration de la validité du principe de non-contradiction. Et cette

preuve a une nature singulière, puisqu'elle est une preuve indirecte, ou par « l'absurde ». Certes, Aristote reconnaît qu'en tant que principe on ne peut pas prouver le principe de non-contradiction. Mais, pour autant Aristote ne considère pas que la philosophie doive recevoir sans preuve le principe de non-contradiction. Au contraire, si le philosophe acceptait un tel principe (ou n'importe quel autre), la philosophie ne se distinguerait en rien des sciences particulières. Ainsi, Aristote propose une preuve par l'absurde. Sans le principe de non-contradiction, démontrer est impossible. Si bien qu'aucun discours argumentatif ne pourrait être fondé voire même formulé de manière sensée. De même, selon nous, l'unité de l'étant ne peut pas ne pas être. Sans le terme un, sans l'étance, il n'y aurait que des sciences particulières et la philosophie cesserait d'exister. Autrement dit, l'étance est la *condition de possibilité* du discours ontologique de même que le principe de non-contradiction est la condition de possibilité du discours argumenté.

C'est pourquoi il nous semble un peu maladroit de lire ce passage à la lumière du chapitre Δ, 6. Il est certes tentant de s'appuyer sur une classification explicite des formes d'unité. Mais, de telles lectures gomment la complexité du livre Γ et surtout s'appuient sur un texte à portée moins générale pour comprendre un texte à portée spéculative. Le livre Δ, appelé aussi par Aristote « livre des acceptions multiples »[51], ne constitue pas une liste définitive et exhaustive de notions. Il s'agit d'un texte très « scolaire » qui n'a pas d'autorité spéciale à nos yeux. S'il faisait autorité comment expliquer l'absence de certaines notions comme l'actualisation ou le couple matière/forme ? De plus, dire qu'il y a « rapport de plusieurs à un seul » ou analogie d'attribution n'est pas incorrect, mais n'éclaire en rien le passage. Le plus surprenant est de voir que le chapitre sur les quatre formes d'unité (Δ, 6) sert tout aussi bien à ceux qui cherchent à trouver un principe d'unité, qu'à ceux qui cherchent à nier l'unité de la *Métaphysique*. Or nous pensons qu'il faut procéder inversement. Partant de la nécessaire unité, et constatant la diffi-

51. Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, $1028^b10 - 11$: « l'être se prend en de multiples sens, suivant les distinctions que nous avons précédemment faites dans le livre des *Acceptions multiples* », « Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμενθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ ποῦ ποσαχῶς ».

culté d'intégrer cette unité dans la classification proposée au chapitre Δ 6, il faut poser la question du pourquoi de la non adéquation. Autrement dit, il y a problème parce qu'on doit maintenir à la fois la nécessité de l'unité de l'étant, mais aussi l'impossibilité de penser cette unité dans les termes posés dans le livre Δ, qui est, disons-le encore une fois, moins spéculatif que le livre Γ. La lecture « unitaire » médiévale gomme la problématique, alors que la démarche dualiste rend impossible toute forme de résolution de l'aporie.

Pourquoi ne peut-on pas superposer les deux textes ? Pourquoi ne peut-on pas lire le début du livre Γ à la lumière du livre Δ ? L'unité de l'étant est une unité trans-générique. Ainsi les trois formes d'unité infra-générique ne conviennent pas. L'unité par analogie, par contre, rend raison d'une unité entre termes qui n'appartiennent pas au même genre. Cependant, la thèse de l'unité analogique de l'étant reste insuffisante. Car même en prenant en compte l'analogie d'attribution, une difficulté subsiste. En quoi l'exemple de la santé nous éclaire-t-il ? Si on a une connaissance sur la santé, on peut produire un discours pertinent sur ce qui est sain tant en rapport à l'alimentation saine ou non, que pour les activités etc... Le mouvement de l'analogie est un mouvement *descendant*. L'analogie est un mouvement de la santé vers le sain, le sain étant dérivé de la santé. Ou encore, on ne peut produire une analogie d'attribution qu'en ayant posé le terme *un* auparavant. Ainsi, dire que l'unité de l'étant est analogique n'est pas un argument, une *preuve* de l'unité de l'étant. L'analogie caractérise davantage les différentes catégories, ou les rapports entre les différentes catégories, mais pas l'étance, ou le fait d'être.

Ainsi la seule conclusion possible est que l'unité de la métaphysique est un problème et ne peut être qu'un problème. Il ne faut pas essayer de réduire la difficulté, en faisant appel à la thèse de l'unité par analogie de l'étant. Mais il ne faut pas voir dans cette nécessité du problème une *faiblesse* de l'analyse d'Aristote. Selon nous, il faut prendre au sérieux Aristote et considérer que sa démarche est consciente et volontaire. Si Aristote semble hésiter sur le nom à donner à la « science recherchée » ce n'est ni un effet rhéto-

rique ni une faille dans sa pensée. C'est au contraire, l'indice d'une difficulté. Et cette difficulté se retrouve au niveau de l'objet de cette science. Unité de la métaphysique, unité de l'étant et unité de la science de la démonstration sont en vérité trois aspects de la même difficulté. On peut dire que dans les trois cas l'unité est *posée* et non pas démontrée. Cependant, il ne s'agit pas d'hypothèses ou de postulats aux yeux d'Aristote. Comment comprendre cela ? Étudions les trois cas. Tous d'abord, pour la science de la démonstration, son unité est fondée par principe de non-contradiction. Ce principe ne peut être démontré, puisqu'il fonde toute démonstration, mais il ne peut pas ne pas être posé, sinon il n'y a pas de discours argumenté. Pour qualifier ce principe, Aristote parle de principe anhypothétique ou inconditionné (ἀνυπόθετον)[52] qui fait écho à la République de Platon, où Socrate qualifie le Bien de principe anhypothétique[53]. Ainsi il ne s'agit nullement d'une « hypothèse de travail ».

Il est d'ailleurs remarquable de remarquer à quel point le statut du principe de non-contradiction et par conséquent de la logique chez Arisote est différent du statut qu'il a chez les logiciens modernes. Chez Aristote ce principe est *vrai*, au sens fort du terme. Il dit quelque chose de la réalité. Le réel est cohérent ou non-contradictoire. Chez les logiciens modernes, ce principe joue plutôt le rôle d'une hypothèse que caractérise le manière dont le sujet se représente le monde. Ainsi ce principe est à la fois hypothétique et subjectif chez les modernes, alors que chez Aristote il est anhypothétique et vrai (par conséquent il est à la fois subjectif et objectif, puisque le vrai est l'accord des deux).

Quant à l'unité de la métaphysique, elle renvoie à l'unité de son objet, ainsi à l'unité des premiers principes et premières causes, ce qui renvoie à l'unité de l'étant en général. Ou plutôt, l'unité de l'étant et l'unité de la métaphysique sont indissociables. Et la clef de cette unité réside dans le statut de l'universel. C'est en posant la métaphysique comme science de l'universel, non en un sens englobant ou généralisant mais dans un

52. Voir Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, $1005^b13 - 14$: « γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (...) καὶ ἀνυπόθετον ».

53. Platon, *République*, trad. fr. R. Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, VI, 510^b : « τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ».

sens structurant, que l'on garantit une certaine unité de la métaphysique et de l'étant. La métaphysique n'est pas la science des autres sciences, elles est la science *architectonique*, celle qui structure les autres et qui leur donne leur sens ultime.

Pour résumer, dans les trois cas, l'unité est une unité que l'on ne saisit pas et que l'on ne peut pas saisir de manière directe ou immédiate. Cette unité est une unité seconde qui s'obtient comme négation de la négation de l'unité. Or la médiation est précisément cette unité négative. C'est pourquoi ce qui apparaît comme des hésitations de la part d'Aristote n'est en réalité qu'une manière de décrire la difficulté essentielle de la saisie des principes qui sont à la fois premiers ou immédiats, mais qu'on ne peut saisir que par la médiation d'une double-négation ou pour anticiper sur la terminologie hégélienne, on ne peut les saisir que « dialectiquement ».

En résumé, les commentateurs médiévaux ont cherché à accentuer l'unité de la *Métaphysique* aristotélicienne en s'appuyant sur l'analogie d'attribution et sur la primauté de la substance. Ce faisant, ils ont sous-estimé le caractère problématique de certains passages. L'attitude à adopter face au textes aristotéliciens est délicate. Il faut renvoyer dos-à-dos les thèses unitaires et les thèses anti-unitaires. La *Métaphysique* aristotélicienne nous présente une réflexion à l'œuvre et non un ensemble de doctrines établies. C'est pourquoi il faut maintenir le caractère problématique de l'ensemble, et la tension à première vue irréductible entre certains passages. Mais il ne faut pas pour autant tomber dans l'excès inverse et rejeter toute forme d'unité à la *Métaphysique*. Or c'est en négligeant la *médiation* que les thèses unitaires ou anti-unitaires pêchent par excès ou par défaut. En effet, ces deux approches focalisent sur la question de l'unité de ce qui est, de l'unité objective du réel, et non l'unité subjective. Dans le premier cas, l'unité analogique de l'étant entraîne l'unité de la Métaphysique. Dans l'autre cas, la multiplicité objective entraîne la multiplicité des questions métaphysiques.

Or, ce n'est pas tant l'unité ou la multiplicité *objective* qui est primordiale, mais plutôt le mouvement de la pensée, mouvement subjectif, qui va de problème en problème et qui oblige le métaphysicien à introduire de nouveaux concepts. En un mot, la

métaphysique aristotélicienne loin d'être un système (au sens mécanique du terme) est un mouvement du plus confus au plus clair. L'unité de la *Métaphysique*, loin de se fonder sur l'affirmation dogmatique de l'unité de l'étant (ni sur l'affirmation dogmatique contraire) mais plutôt sur l'unité d'un problème, l'unité d'une démarche.

4 La démarche aristotélicienne

C'est pourquoi, selon nous, la *Métaphysique* est une médiation et est donc une *Totalité*. Or, en tant que Totalité elle est une unité négative, une unité entre des termes hétérogènes, voire contraires. La *Métaphysique* dans son ensemble identifie l'universel et le premier (qui est pourtant particulier donc non-universel) par l'intermédiaire des notions de substance et de cause. Or, l'unité de l'universel et du premier ne peut être qu'une unité négative, ou dialectique au sens hégélien du terme. Mais, s'il y a bien une médiation chez Aristote, elle n'a pas le même statut que chez Hegel. Notamment la médiation hégélienne semble être conçue comme un mouvement déductif ou partant « du haut », alors que la médiation aristotélicienne semble être inductive, on progresse par apories et par enrichissements successifs. Avec Aristote on part d'en « bas », ce qui peut expliquer l'absence apparente d'unité thématique chez Aristote. Étudions brièvement la différence entre les démarches aristotéliciennes et hégéliennes.

On a souvent décrit la philosophie aristotélicienne comme étant empirique. Hegel remarque que

> selon la représentation commune que l'on se fait de la philosophie aristotélicienne, elle reposerait sur l'empirie, et Aristote aurait fait de ce que l'on appelle l'expérience le principe du savoir, du connaître. Si fausse que soit cette vue, l'origine doit en être cherchée, en un sens, dans la manière aristotélicienne de philosopher. (...) Il ne faut pas chercher dans Aristote un système philosophique. Mais son esprit s'étend à toute la sphère des représentations humaines, qu'il a soumise à sa pensée ; d'où l'ampleur de sa philosophie[54].

54. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 145, trad. fr. tome III, p. 510 : « Die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, daß sie auf der Empirie beruhe und daß Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Prinzip

Bien que la philosophie aristotélicienne ne soit pas empirique, Aristote part toujours de l'empirie. Ou plus précisément, les réflexions aristotéliciennes partent du point de vue de l'expérience commune ou du discours « naïf » sur l'expérience pour le critiquer et le corriger. C'est pourquoi son ontologie s'appuie d'abord sur une étude du langage usuel. Aristote part du constat que l'on parle de l'être et de l'étant. Il ne s'agit à aucun moment pour lui de fonder ce qui lui apparaît comme un fait. Au contraire, Aristote ne fait qu'écarter les éventuelles objections qui se présentent lorsqu'on conceptualise l'être. Si Aristote fait appel au « rapport de plusieurs à un seul », ce n'est pas tant pour fonder la possibilité de parler de l'étant en tant qu'étant, mais pour écarter l'objection selon laquelle la polysémie de l'étant rend impossible un tel discours. Autrement dit, il y a bien une science de l'étant, bien que l'étant ne soit pas un *genre*.

C'est pourquoi la démarche aristotélicienne est aux antipodes de la démarche hégélienne qui a pour tâche de rendre raison du fait même de la possibilité de *penser* l'être, et d'exprimer cette pensée en un discours conceptuel. La démarche hégélienne est plus déductive, alors que celle d'Aristote semble plus inductive.

> Dans les divisions particulières de l'ensemble, la démarche d'Arsitote est tout aussi peu déductive (...), il raisonne, il parle à partir d'expériences [55].

En conclusion, la *Métaphysique* aristotélicienne est bien une *totalité*, une unité médiatisée. La lecture médiatisante d'Aristote, loin d'être une lecture biaisée s'avère plus féconde que les lectures unitaires ou dualistes. Mais la démarche inductive d'Aristote par opposition à la démarche déductive de Hegel nous oblige à repenser cette unité thématique. Cette unité est présente mais elle n'est pas une unité donnée, mais une unité à

---

des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophierens zu suchen. (...) Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über der ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen ; seine Philosophie ist so umfassend. »

55. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 145, trad. fr. tome III, p. 510-511 : « In den besonderen Teilen des Ganzen schreitet Aristoteles ebensowenig deduzierend ableitend fort ; (...) er räsoniert auch, spricht von Erfahrungen ».

retrouver ou à redécouvrir. A travers la question de l'analogie de l'être, l'accent se porte sur l'unité objective du réel, et non sur la démarche subjective, ou encore le mouvement logique. C'est pourquoi il nous faut maintenant étudier le statut du discours en tant que tel, car c'est lui qui assume la fonction médiatrice.

Deuxième partie

Médiation et discours

« Au commencement était le Verbe. »

Jean, I, 1 [56].

Comme nous venons de le voir dans la première partie, la médiation apparaît d'abord et avant tout comme une médiation *absente*. Cette absence de la médiation apparaît chronologiquement avec l'affirmation parménidienne de l'identité absolue de l'être et du penser. Ou plutôt, la médiation se manifeste comme étant absente avec la démonstration platonicienne de l'insuffisance des thèses parménidiennes. Mais, cet « oubli » de la médiation n'est pas limité aux philosophes présocratiques. Certaines lectures médiévales et contemporaines d'Aristote négligent l'importance de la médiation chez Aristote. Comme nous venons de le montrer, la lecture de la *Métaphysique* à la lumière de la problématique de la médiation éclaire un certain nombre de passages, et surtout nous permet de poser l'unité *thématique* de cet œuvre.

La médiation ontologique est l'affirmation de l'unité négative de l'être et du penser. Être et penser sont un malgré leur différence. Or, cette unité négative se manifeste dans le discours, ou mieux dans la réflexion philosophique sur le discours. Ainsi la philosophie du langage, mais aussi la logique sont déterminantes dans la genèse et la manifestation du concept de médiation au sein d'une ontologie cohérente. C'est pourquoi il nous faut maintenant étudier les rapports entre médiation, philosophie du langage et logique.

Nous procèderons en deux temps. Dans un premier temps, au chapitre 3, nous étudierons les rapports entre la philosophie du langage et la logique. Nous opposerons ainsi la philosophie platonicienne du langage aux logiques hégélienne et aristotélicienne. La critique platonicienne de l'affirmation parménidienne de l'immédiateté de l'être, ne peut pas ne pas se constituer sans une réflexion philosophique sur le statut de la prédication.

56. *Jean*, I, 1 : « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος ».

C'est pourquoi nous étudierons la philosophie platonicienne du langage. Cependant, la philosophie platonicienne du langage s'avérera insatisfaisante. Elle ne permet pas de rendre compte de la différence entre la négation et l'altérité, et ainsi Platon n'accède pas totalement à la notion de *forme* logique. C'est pourquoi il nous faudra étudier la critique aristotélicienne de la philosophie platonicienne du langage. Avec Aristote, on passe d'une simple philosophie du langage à une logique.

Dans un second temps, au chapitre 4, nous nous intéresserons à la fonction médiatrice de la logique. Ainsi nous intéresserons nous au moyen terme du syllogisme aristotélicien, et à la dialectique hégélienne en nous arrêtant sur la question du statut de la proposition spéculative hégélienne. Or, la différence essentielle en termes de médiation entre Aristote et Hegel est le refus aristotélicien d'une médiation de la médiation. Chez lui, le terme médiatisant (le moyen terme du syllogisme ou la cause dans le domaine physique) ne doit pas être lui-même médiatisé, contrairement à ce qui se passe dans le cas de la double négation hégélienne qui est à la fois médiatisante et médiatisée. Et cette séparation stricte du médiatisant et du médiatisé permettra de distinguer une bonne médiation et une mauvaise médiation. Or, médiation et dialectique sont indissociables, tant chez Aristote que chez Hegel, si bien que chez Aristote la dialectique apparaîtra elle-même comme dédoublée en une bonne dialectique qui permet de raisonner sur les principes premiers et une mauvaise dialectique comme pure faculté critique qui ne *produit* pas de discours vrai.

Chapitre 3

L'être, la logique et la négation

> « Le syllogisme, par conséquent, n'est pas seulement rationnel, mais *tout rationnel est un syllogisme.* »
>
> Hegel, *Science de la Logique*, tome II [1].

Le problème central de l'ontologie est le rapport entre être et penser. Or, la philosophie sait, grâce à Platon, que son discours sur ce qui est implique aussi un discours sur la négation. En effet, dire « il y a » n'a de sens que si l'on peut aussi dire - avec tout autant de sens - « il n'y a pas ». Avec Platon, l'ontologie parle non seulement de l'étant - ce qui était déjà le cas chez Parménide, mais encore du néant, et ce de manière explicite et théorisée. Dans son *Parménide*, Platon montre que le discours sur le néant, loin de n'être qu'une erreur, appartient à part entière au discours philosophique. C'est pourquoi à partir de ce dernier, l'ontologie est un discours qui pense les rapports entre être et la négation. Seulement chez Platon, cette nécessaire pensée des rapports entre l'être et la négation n'est pas totalement systématisée et reste un projet de recherche. C'est en pensant la logique dans son *Organon* comme un domaine de réflexion à part entière qu'Aristote expose pour la première fois un pensée cohérente sur les rapports entre l'être, la négation et le langage c'est-à-dire de l'être et la négation dans le discours. C'est pourquoi les successeurs d'Aristote auront tendance à se positionner par rapport à lui.

1. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 352, trad. fr. tome II, p. 154 : « Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluß. »

Quels sont alors les rapports possibles entre la négation et l'être ? Selon nous, il n'existe que deux grands axes de réflexion qui correspondent respectivement à Aristote et Hegel. Le première réponse possible concernant les rapports entre l'être, la négation et le discours, consiste à penser la négation comme essentiellement discursive. C'est le discours qui introduit la négation - et donc la contradiction - dans l'ontologie. Quant à l'être lui-même, il n'est nullement négatif, au contraire il est pure positivité. Quelles sont les conséquences d'une telle réponse du point de vue logique ? Puisque le discours, ou plutôt le discours vrai, doit coïncider avec son objet, le discours sur l'être doit viser la positivité de celui-ci. C'est pourquoi si on pense la négation comme essentiellement discursive, le principe logique par excellence est le *principe de non-contradiction*. Or, c'est précisément la démarche aristotélicienne, qui au livre Γ de la *Métaphysique* montre que le principe de non-contradiction est un principe logique qui est constitutif de l'étant en tant qu'étant. La logique aristotélicienne est donc une logique de la non-contradiction que certains appelleront logique *formelle*. Cependant, Aristote ne se contente pas de cela. Puisque la négation porte sur le discours, Aristote va étudier les aspects de cette négation sur les différents éléments du discours. Aristote découvre ainsi les différentes catégories (en étudiant les façons d'être un sujet ou un prédicat), mais aussi les prédicables (en étudiant la copule « est »). C'est pourquoi Aristote ne se contente pas de penser la logique, mais découvre les principes ontologiques de celle-ci.

Hegel, quant à lui, va concevoir l'*être lui-même* comme négation. Ainsi la négation hégélienne n'est pas limitée au discours. Au contraire, le discours est le *résultat* de l'auto-négation de l'être. Ce changement de point de vue a un certain nombre de conséquences. Tout d'abord, la contradiction, loin d'être exclue sera l'expression même de la réalité [2].

2. Il va de soi qu'il faudra désormais distinguer la contradiction « ontologique » hégélienne de la contradiction de la logique formelle. Le « principe de non-contradiction » de la logique formelle est pour Hegel une autre expression du principe d'identité, qui sans être faux ne représente qu'un moment de l'essence comme réflexion, à savoir le moment de l'identité *abstraite*. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 45, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 45 : « L'autre expression de la proposition de l'identité : *A ne peut pas être en même temps A et non-A*, a forme négative ; elle est dite la *proposition de la contradiction.* », « Der andere Ausdruck des Satzes der Identität, A *kann nicht zugleich A und*

Ensuite, le discours étant désormais engendré par le mouvement d'auto-négation de l'être, les modalités du discours - en particulier les catégories - seront « déduites », c'est-à-dire qu'elles seront le résultat d'un processus *dialectique*. Ainsi Hegel peut corriger ce qui constitue à ses yeux une insuffisance de la théorie des catégories. En effet, Aristote ne parvient pas à déduire les catégories ni même à déterminer avec précision le nombre de celles-ci. Si bien que l'existence de diverses catégories semble être pour Aristote un fait, une donnée immédiate.

Certes, du point de vue aristotélicien, il n'y a pas de sens de vouloir déduire les différentes catégories. De quoi les déduirait-on ? Pire encore, si on les déduisait d'un terme commun, l'existence de ce terme commun contredirait la thèse de l'équivocité de l'étant et ruinerait l'existence même des catégories. C'est pourquoi on ne peut pas déduire les différentes catégories et ceci ne constitue nullement une erreur de la part d'Aristote. C'est pourquoi, si l'on veut néanmoins « déduire » les différentes catégories, il faut penser autrement la logique et donc le sens même de la déduction en question. Si bien que l'ontologie hégélienne se trouve systématisée dans un ouvrage appelé - de façon significative - *Logique*. Le cœur de la thèse hégélienne se trouve exprimée dès le début dans son identification de l'être et du non-être. En effet, Hegel distingue l'être de l'étant et par conséquent il distingue le non-être du non-étant. Or, il affirme l'identité de l'être et du non-être[3]. Cette identification de l'être et du non-être signifie que la négation loin d'être seulement lié au discours, est constitutive de l'être lui-même. C'est pourquoi l'opposition entre Aristote et Hegel est radicale. Cette thèse oblige Hegel à remettre en cause la logique aristotélicienne et à en réduire la portée. Notamment le statut de la déduction - et son rapport à la négation - change. Chez Aristote le passage d'un terme à un autre, ou plutôt d'une proposition à une autre est une déduction - au sens strict du terme - c'est-à-dire qu'il s'agit de conclure à partir de prémisses d'un *syllogisme*.

Nicht-A sein, hat negative Form ; er heißt der *Satz des Widerspruchs.* ».

3. L'erreur qui consisterait à croire que Hegel identifie l'être et le non-étant ou encore l'étant et le non-étant serait à proprement parler absurde. Certains jugements hâtifs sur Hegel (notamment sur sa dialectique) semblent reposer en dernière analyse sur cette confusion.

Alors que chez Hegel, on passe d'un terme à l'autre en complétant les insuffisances, les manques du précédent. Hegel appelle *dialectique* ce passage d'un terme qui est limité au terme qui comble cette limitation. Par exemple, ce qui manque au devenir c'est la déterminité. L'être-là (*Dasein*) comble ce manque puisque celui-ci est le devenir qui s'est déterminé en étant en quelque-chose. De même ce qui manque à la qualité c'est le repos. La quantité comble ce manque et étant indifférant à sa limite. Et ainsi de suite. Si bien que la *Logique* dans son ensemble est un mouvement qui montre comment l'être s'enrichit de déterminations à travers la négation de toute limitation. En pensant une nouvelle logique, Hegel nous montre en particulier que les différentes catégories résultent d'un mouvement dialectique qui est l'expression de l'identité de l'être et du non-être. Ainsi le sens du premier livre de la logique, est de « déduire » les catégories c'est-à-dire de montrer que celles-ci résultent d'un *processus dialectique* immanent à l'être.

Nous allons dans un premier temps étudier la philosophie du langage platonicienne qui constitue une ébauche d'une théorie des catégories. Nous montrerons l'insuffisance des thèses platoniciennes en opposant la simple philosophie du langage à la logique aristotélicienne. En distinguant la négation qui porte sur la proposition de l'altérité platonicienne qui porte sur les termes de la proposition, Aristote permet de distinguer philosophie du langage et logique. Dans un second temps nous étudierons les différences entre la négation discursive aristotélicienne et la négation ontologique hégélienne au cœur même de l'objet. Cette négation ontologique permet de comprendre la nécessité de dépasser la logique d'entendement voire de dépasser le discours lui-même. Il s'agira enfin de comprendre ce que peut bien signifier un tel dépassement.

I Discours sur l'étant et prédication

1 Platon et l'ébauche d'une théorie des catégories

a Sens existentiel de « est », identité et prédication

Le discours au sens usuel du terme est le discours *prédicatif*. Le discours prédicatif élémentaire est le *jugement* « S *est* P » qui attribue à un sujet S le prédicat P par l'intermédiaire du « est » aussi appelé *copule*. Mais, le « est » n'a pas toujours un rôle attributif. En effet, le « est » signifie parfois l'existence du sujet, l'égalité ou l'équivalence. Dans le cas de l'énonciation de l'existence, nous obtenons le jugement dégénéré « S est », ou encore « S existe », ou encore « il y a S ». Quant à l'égalité ou l'équivalence, on l'obtient lorsque l'attribution est symétrique. Lorsqu'il s'agit d'une attribution symétrique entre objets, on parle d'égalité, par contre une attribution symétrique entre discours est une équivalence.

Or, Platon est le premier philosophe à rendre raison de la forme prédicative du discours. Chez Parménide, dans son *Poème*, le verbe être a souvent, sinon exclusivement, un sens existentiel. Lorsqu'il dit « ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν » que l'on peut traduire par « car il y a être, il n'y a pas de non-être »[4], le verbe être conjugué (ἔστι(ν)) a un sens existentiel que l'on peut rendre par le gallicisme « il y a ». Quant aux Mégariques, ils semblent se limiter à l'être au sens de l'égalité, au point de se demander si Socrate est identique à Socrate assis.

Dans le *Sophiste*, l'étranger d'Élée et Théétète cherchent à distinguer le sophiste du philosophe. Après avoir trouvé de nombreuses définitions du sophiste[5] sans parvenir à les unifier, ils tentent une nouvelle approche, et ils définissent le sophiste comme

4. Parménide, *Poème*, fragment 6, « Χρὴ τὸ λέγειν τε νοιεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν ».

5. Platon, *Le sophiste*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1969, $218^b - 232^a$.

quelqu'un qui possède l'art de produire des simulacres[6]. Cependant, une objection se présente à eux. Comment cet art des simulacres est-il possible ? Peut-on dire le faux ? En effet, dire le faux, c'est dire ce qui n'est pas. Ce qui suppose l'existence du néant. Or, cela est contraire aux enseignements de Parménide, qui nous enseigne que le néant n'est pas. Mais, si l'on ne peut pas dire le faux, alors il devient impossible de distinguer le sophiste du philosophe. Si bien que la discussion des problèmes ontologiques dans le *Sophiste* apparaissent à la fois comme une polémique anti-sophistique, mais aussi comme une défense de la philosophie.

La seule manière de défendre la philosophie face à la sophistique va être de « commettre un parricide ». L'étranger va aller contre l'enseignement de Parménide et affirmer que le néant existe sous un certain rapport. Mais, il va même montrer que l'on doit affirmer l'existence du néant de la thèse éléate si on veut parler de l'être. L'étranger se demande si la proposition « l'étant est un » est une identité. S'il s'agit d'une égalité, alors nous avons deux noms pour désigner une même chose. Si bien que cette proposition équivaut à « étant = un » ou encore « étant = étant » ce qui ne *dit* rien de l'étant. La seule manière de *dire* quelque chose de l'étant est de faire en sorte que « est » cesse de signifier l'égalité. Ou en termes platoniciens que « étant » et « un » cessent d'être les *mêmes*, en devenant ainsi *autres*.

En découvrant la prédication, Platon montre l'insuffisance des thèses éléates. Les partisans de l'un ne peuvent pas rendre compte du discours, puisque celui-ci implique une certaine dualité, à savoir la différence entre le sujet et le prédicat. Après avoir réfuté les partisans de l'un, l'étranger s'intéresse à ceux qui affirment que tout est deux et deux seulement. Seulement ces thèses - celle des « fils de la terre » et des « amis des idées » - s'avèrent tout aussi insuffisantes, puisqu'elles ne parviennent pas à rendre compte de

6. Platon, *Le sophiste*, $234^e - 235^a$: « Mais pour en revenir au sophiste, dis-moi une chose. N'est-il pas devenu clair que c'est un charlatan, qui ne sait qu'imiter les réalités, ou doutons-nous encore que sur tous les sujets où il paraît capable de discuter, il n'en ait pas réellement la science ? », « Περὶ δ᾽ οὖν τοῦ σοφιστοῦ τόδε μοι λέγε· πότερον ἤδη τοῦτο σαφές, ὅτι τῶν γοήτων ἐστί τις, μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων, ἢ διστάζομεν ἔτι μὴ περὶ ὅσωπερ ἀντιλεγειν δοκεῖ δυνατὸς εἶναι, περὶ τοσούτων καὶ τὰς ἐπιστήμας ἀληθῶς ἔχων τυγχάνει ; ».

l'unité impliquée par le discours. En effet, lorsqu'on dit que « S est P », on affirme que le sujet *est* le prédicat, la copule garantissant l'unité des termes mis en relation. Le discours prédicatif n'est possible que si tout est à la fois un et deux, ou encore si sujet *et* prédicats sont mêmes *et* autres. C'est pour rendre compte du statut de la prédication, que l'étranger va s'intéresser aux cinq genres.

b Les cinq genres du *Sophiste*

L'étranger distingue cinq genres : l'étant, le repos, le mouvement, le même et l'autre. Dans la mesure où un étant est identique à lui-même, il est en repos. Au contraire, lorsque celui-ci diffère de lui-même, il est en mouvement. Par exemple, la glace devient de l'eau liquide sous l'action de la chaleur. Ce qui est en mouvement est l'eau phénoménale, ou en termes platoniciens l'eau sensible. Par contre, ce qui ne change pas dans une telle transformation physique, c'est l'essence de l'eau (la molécule H_2O dirait un chimiste contemporain). L'étranger insiste pour faire dire à Théétète, que le repos et le mouvement ne « se mélangent pas ». Il n'y a pas communauté des genres entre le mouvement et le repos. Cette thèse - à savoir la thèse de la *séparation* des idées platoniciennes - sera vivement critiquée par Aristote. En effet, l'opposition entre le repos et le mouvement recouvre l'opposition entre les idées - en repos - et les étants sensibles - donc en mouvement - qui y participent. Si bien que parler de séparation des idées (comme le fait Aristote) ou de l'impossibilité de mélanger le genre du repos avec celui du mouvement (comme le fait Platon) revient au même.

Enfin, chacun de ces trois genres (l'étant, le repos et le mouvement) est le même que lui-même et autre que les autres. Le même et l'autre sont les deux derniers genres, et ils permettent de mettre en relation les autres genres. Or la mise-en-relation de ceux-ci est précisément ce qui rend le discours possible. Si bien que les trois premiers genres sont objectifs, alors que le même et l'autre sont des genres discursifs ou subjectifs. Or, c'est précisément cela qui différencie les genres platoniciens des catégories aristotéliciennes. Toutes les catégories aristotéliciennes sont à la fois objectives et subjectives, ou ontiques

et discursives. La qualité désigne à la fois la qualité dans l'objet, mais aussi ce qui est qualifié dans le discours. C'est pourquoi Aristote va prolonger et corriger l'analyse ontologique ébauchée par Platon dans le *Sophiste*.

2 La théorie aristotélicienne des catégories

a Insuffisances de l'ontologie platonicienne

Si Platon a bien compris le statut de la prédication, aux yeux d'Aristote, sa théorie reste incomplète. Au chapitre 2 du livre N de la *Métaphysique*, Aristote reprend et critique l'ontologie platonicienne. L'insuffisance de la perspective platonicienne tient dans sa manière de présenter les problèmes ontologiques en termes d'unité et de multiplicité.

Le raisonnement de Platon semble avoir été le suivant. L'être et l'un sont identiques, comme le pense Parménide. Cependant, c'est le *discours* qui révèle cette identité et la rend manifeste. Or, ce discours suppose une dualité entre l'être-sujet et l'un-prédicat. De même, en se limitant au jugement dégénéré « S est », il y a nécessairement une différence entre la copule au sens existentiel et le sujet du jugement. C'est pourquoi tout discours (même dans le cas du jugement dégénéré) suppose une différence donc une certaine multiplicité. De ces deux prémisses, Platon déduit que le discours, qui suppose le multiple, repose sur une certaine forme de négation de l'un, donc de l'être, que Platon appelle altérité.

Ainsi, l'introduction de l'altérité - comprise comme une certaine forme de non-être - a une double fonction. Tout d'abord elle permet de rendre compte de l'existence de l'erreur. Mais, elle a aussi pour fonction de rendre possible la multiplicité des étants. Aristote nous dit : « en effet, il leur a semblé que tous les étants seraient un, [à savoir] l'étant lui-même, à moins d'aller contre l'argument de Parménide : "*Car jamais [on] ne*

domptera ceci : que soit ce qui n'est pas". »[7].

Platon ne voit pas que l'étant se prend en plusieurs sens[8]. Les étants sont non seulement multiples mais il sont même diversement multiples. Quand bien même l'altérité permettrait de rendre compte de la multiplicité des étants, elle ne rend pas compte des différentes manières d'être un étant[9]. L'altérité rend compte de la différence deux choses bleues ou entre une chose bleue et le nombre cinq, mais ne rend pas compte du fait que bleu est une couleur et cinq une quantité. Elle ne rend raison que de l'aspect quantitatif de l'étant. C'est pourquoi la critique aristotélicienne de Platon est d'abord une critique de son approche mathématique[10]. Mais surtout, en termes logiques, Platon ne distingue pas l'altérité de la contrariété ou de la négation[11]. En effet, l'altérité porte sur les termes du jugement non le jugement lui-même. La véritable négation (à savoir

7. Aristote, *Métaphysique* N, 2, 1089^a2-4 : « ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἕν τά ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ , εἶναι μὴ ἐόντα" », traduction personnelle.

8. Aristote, *Métaphysique* N, 2, $1088^b35 - 1089^a10$: « Une foule de causes expliquent l'égarement des PLATONICIENS dans le choix de leurs principes. La principale, c'est qu'on s'est embarrassé dans des difficultés archaïques. On a cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'Être lui-même, si on n'arrivait pas à réfuter l'argument de PARMÉNIDE : *Car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas.* Il était donc, croyait-on nécessaire de montrer que le Non-Être est : c'est à cette condition seulement que les êtres, si l'on veut qu'ils soient multiples pourront dériver de l'Être et d'un principe autre que l'Être. - Pourtant, d'abord, si l'Être se prend bien en plusieurs acceptions (...) sous quelle catégorie tous les êtres seraient-ils donc un, si le Non-Être n'était pas ? », « πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορησαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα", ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν. καίτοι πρῶτον μέν, εἰ τὸ ὄν πολλαχῶς (...), ποῖον οὖν τὰ ὀντα πάντα ἕν, εἰ μὴ τὸ μὴ ὄν ἔσται ; »

9. Aristote, *Métaphysique* N, 2, $1089^a34 -^b 2$: « Mais il est étrange de rechercher la raison de la multiplicité de l'Être considéré comme substance, et de ne pas se demander la raison de la multiplicité des qualités ou des quantités. Ce n'est sûrement ni la Dyade indéfinie, ni le Grand et le Petit qui sont la cause qu'il y a deux sortes de blancs, ou multiplicité de couleurs, de saveurs ou de figures, car alors ces qualités sensibles seraient des nombres et des unités. », « ἄτοπον δὴ τὸ ὅπως μὲν πολλὰ τὸ ὂν τὸ τί ἐστι ζητῆσαι, πῶς δὲ ἢ ποια ἢ ποσά, μή. οὐ γὰρ δὴ ἡ δυὰς ἡ ἀόριστος αἰτία οὐδὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τοῦ δύο λευκὰ ἢ πολλὰ εἶναι χρώματα ἢ χυμοὺς ἢ σχήματα· ἀριθμοὶ γὰρ ἂν καὶ ταῦτα ἦσαν καὶ μονάδες ».

10. La critique aristotélicienne de Platon au livre M de la *Métaphysique* est en premier lieu une théorisation du caractère *abstrait* des mathématiques.

11. Voir Aristote, *Métaphysique* N, 2, 1089^b6-7, l'inégal (τὸ ἄνισον) est confondu par Platon avec le contraire (ἐναντίον) et la négation (ἀπόφασις). Il va de soi que parler d'« inégal » ou d'« autre » revient au même, puisque l'inégal est non-même donc autre.

la négation « logique ») porte sur la copule et donc sur le jugement lui-même[12]. Loin de rejeter l'approche platonicienne qui consiste à rapprocher être et négation, Aristote va poursuivre cette tentative. Seulement, Platon ne distingue pas encore *philosophie du langage* et *logique*. Certes, l'opposition entre le même et l'autre permet de rendre compte de l'existence du discours, qui est l'objet de la philosophie du langage. Mais, cette opposition à elle seule, ne permet pas de comprendre comment le discours - ou plutôt certains discours - permettent d'atteindre la science. Or, l'objet de la *logique* est de distinguer les discours qui permettent d'atteindre le vrai (les raisonnements valides en particulier) de ceux qui ne le permettent pas. Or, on ne peut développer une logique qu'en ayant une notion claire de la négation en tant que distincte de l'altérité ou de la contrariété.

Ainsi, malgré une ébauche d'une théorie des catégories chez Platon, les platoniciens ne parviennent pas à penser la polysémie constitutive de l'étant. La théorie aristotélicienne des catégories a pour but de rendre compte des différentes façon de prédiquer et de montrer que celle-ci permet de résoudre les problèmes que les platoniciens n'ont pu résoudre, faute d'avoir conceptualisé la polysémie de l'étant.

b Homonymie, synonymie et polysémie de l'étant

Comme nous venons de le suggérer, c'est à partir d'une étude des différents sens de l'étant qu'Aristote va établir une théorie des catégories. Plus précisément, les différentes façons d'être un sujet (d'un prédicat) ou d'être un prédicat constituent les différentes

12. Ainsi la négation du jugement « le ciel est bleu » est « le ciel n'est pas bleu ». Par contre, les termes « bleu » et « non-bleu » sont non seulement autres, c'est-à-dire différents, mais encore contradictoires. Or Aristote réserve la terminologie de la négation ou de la contradiction aux jugements eux-mêmes, et parle plutôt de privation en ce qui concerne les *termes* d'un jugement. Au sens large, la privation est la négation au sein d'un genre. Au chapitre 7, du livre I de la *Physique*, conclut sont étude du nombre des principes en disant qu'il y a trois principes à savoir la matière et les contraires, c'est-à-dire, la matière, la forme et la privation (de la forme). Voir Aristote, *Physique*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2000, I, 7, $191^a11 - 13$: « ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι ».

catégories (au sens propre). En effet, Aristote comme Platon identifient l'étant et le pensable. Ce qui est et ce qui est pensable ne font qu'un. Or, l'étant est multiple. Chez Platon, cette multiplicité se traduit dans son articulation de l'étant en cinq grands genres. C'est-à-dire qu'il se limite à une classification objective de différentes sortes d'étants. Platon ne tire pas la conséquence de l'identité de l'étant et du pensable. Aristote, au contraire, constate que puisque l'étant et le pensable ne font qu'un et que l'étant est multiple, alors le pensable lui-même doit être multiple. De même la pensée qui pense le pensable doit elle-même être multiple et donc le discours est lui-même multiple. Étudier les différentes sortes d'*étants*, c'est-à-dire les différentes manières dont les étant « comparaissent » devant le sujet[13], revient à étudier les différentes sortes de *pensées*, ou encore cela revient à étudier les différentes formes d'*expressions*.

C'est pourquoi la « théorie aristotélicienne des catégories » est d'abord et avant tout une analyse du langage, et une interprétation philosophique de celui-ci. Or, le langage, comme l'étant est un tout, c'est-à-dire une unité d'une multiplicité. C'est pourquoi l'analyse aristotélicienne du langage contient (au moins) deux aspects : les catégories proprement dites et les prédicables. Les catégories expriment la diversité du monde, du réel. Quand aux prédicables, ils expriment l'unifiabiltié du réel. En termes de discours, les catégories s'intéressent aux termes d'une expression, alors que l'étude des prédicables repose sur l'étude des différentes manières de mettre en relation un sujet et un prédicat. Si bien que les catégories concernent les termes (sujet et prédicats), alors que les prédicables concernent les différentes manières de mettre en relation les termes et donc concernent la copule.

L'ontologie aristotélicienne, comme l'a très bien montré Aubenque dans *Le problème de l'être chez Aristote*, trouve son origine dans une réflexion sur le langage, ou plutôt dans une critique de la théorie sophistique du langage. En effet, ceux-ci ruinent la possibilité de l'ontologie en affirmant pour les uns l'impossibilité de la contradiction - donc du

13. Le terme κατηγορία a étymologiquement un sens juridique. Il signifie « accusation ».

faux et du mensonge - ou au contraire l'impossibilité de dire le vrai. Antisthène affirme qu'il est impossible de contredire [14] car si l'on *parle* du même sujet, on ne peut qu'en *dire* la même chose [15]. Il en déduit l'impossibilité du mensonge. A l'inverse, Gorgias conclut à l'impossibilité pour le discours de révéler le vrai puisque le discours est incapable de transmettre à autrui ce qui nous est révélé par les sens. Le point commun entre ces deux thèses, et entre les théories sophistiques en général, c'est l'absence d'une véritable théorie de la *signification*. Les Sophistes affirment l'existence d'une unité absolue ou d'une différence absolue entre le discours et ce qui est. Dans le premier cas, l'impossibilité de distinguer - de quelque manière que ce soit - entre l'étant et le discours rend impossible l'existence de l'erreur. Au contraire, en posant la différence absolue entre l'étant et le discours comme le fait Gorgias, on ruine la possibilité de parler de l'étant et d'atteindre le vrai. Aristote sera le premier philosophe à élaborer une théorie de la signification et à « rompre le lien entre le mot et la chose, entre le λόγος et l' ὄν » [16]. Autrement dit, Aristote sera le premier à poser une identité *relative* entre l'être et le discours - ce qui implique nécessairement aussi une différence *relative* entre les deux.

Or, il existe une différence fondamentale entre le mot et la chose, ou plutôt entre les mots et les choses. Les choses sont en nombre infini, alors que le nombre de mots est fini (il y en a même un nombre très limité). C'est pourquoi un nom renvoie nécessairement à plusieurs choses. Il y a donc une certaine équivocité du nom et donc une équivocité inhérente au langage. Cependant, « si on ne posait pas de limites et que l'on prétendait qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement. En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout,

14. Voir Aristote, *Métaphysique* Δ, 29, 1024^b33 : « Μὴ εἶναι ἀντιλέγειν ».

15. Voir P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 100-105.

16. Voir W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 395-396, trad. fr. p. 382, « Il a en effet fait éclater une fois pour toute l'ancienne ontologie - qui était la seule forme de logique dans la philosophie pré-aristotélicienne - en ses éléments le λογος et l'être (ὄν). », « Das Band zwischen den Elementen λόγος und ὄν, in die er die alte Ontologik - die einzige Form der Logik in der voraristotelischen Philosophie - endgültig aufgelöst hatte, mußte irgendwie neugeknüpft werden, und das geschah durch den Begriff der Formursache, die zugleich Begriff und Sache, Erkenntnis- und Realgrund war ».

et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité aussi avec soi-même »[17]. C'est pourquoi l'existence du discours repose sur un équilibre entre une équivocité inévitable et une exigence d'unité. Aristote parvient à concilier ces deux aspects en distinguant « signifier plusieurs choses » (πλείω σημαίνειν) et « avoir plusieurs significations » (πολλαχῶς λέγεσθαι ou σημαίνειν). Ou comme le résume Aubenque, « une seule voie est ouverte à Aristote : distinguer entre le *signifié* ultime, qui est multiple et à la rigueur infini (puisque le langage signifie en dernière analyse les individus) et la *signification*, qui est ce à travers quoi le signifié est visé, et qui se confondra (...) avec l'essence »[18]. Il évite ainsi les deux positions extrêmes qui consistent soit à affirmer une équivocité totale du discours (comme certains sophistes) soit au contraire à nier l'équivocité en ne maintenant que l'exigence d'unité (comme le font les éléates et les platoniciens).

Aristote va nommer *homonymie* la pluralité de significations. Le mot chien peut à la fois désigner un animal ou une constellation d'étoiles. Au contraire, lorsqu'on parle de chiens (l'animal et non pas la constellation), il y a synonymie dans la mesure où on dit qu'un lévrier ou un épagneul sont des chiens. En effet, ce sont des chiens dans au *même sens*. Autrement dit, lorsqu'un mot désigne plusieurs choses tout en signifiant *une* chose, l'unité de la signification se traduit en terme de *synonymie*. Et lorsqu'il y a synonymie, les termes appartiennent tous à une même espèce ou à un même genre. Qu'en est-il de l'étant et de ses différentes significations ? Puisque l'étant n'est pas un genre, tous les étants ne sont pas synonymes, mais il n'y a pas non plus homonymie[19].

17. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, $1006^b5 - 9$ « εἰ δὲ μὴ τεθείη, ἀλλ᾽ ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαινόντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνῄρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν· ».

18. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 119.

19. Voir Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, $1003^a33 - ^b10$: « Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως· ἀλλ᾽ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγιειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν (...) οὕτω δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ᾽ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ᾽ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ᾽ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ ουσίας· ».

Dans le cas de l'étant, il y a ni homonymie (sinon il suffirait de changer de mot pour désigner les différents sens de l'étant), ni synonymie, mais « rapport de plusieurs à un seul » ou encore « analogie d'attribution ».

c Les différentes catégories de l'étant

Une fois que la polysémie de l'étant est établie, il reste à déterminer les différentes catégories qui sont l'expression de la polysémie de l'étant. Étudions en détail la théorie aristotélicienne des catégories. Aristote propose plusieurs listes de catégories qui ne sont pas identiques. Par ailleurs, Aristote ne précise pas la manière de classer ces catégories et ne semble même pas s'embarrasser de prouver que la liste qu'il propose est complète. L'absence de démonstration de la part d'Aristote lui a valu un certain nombre de reproches, dont le plus célèbre est celui de Kant, qui dans la *Critique de la raison pure* compare les catégories aristotéliciennes à une rhapsodie.

> Cette division est obtenue systématiquement à partir d'un principe commun, à savoir le pouvoir de juger (qui est la même chose que le pouvoir de penser), et ne provient pas de façon rhapsodique d'une recherche, entreprise au petit bonheur, de concepts purs, que l'on n'est jamais sûr d'avoir en nombre complet (...). C'était un dessein digne d'un esprit aussi pénétrant que celui d'Aristote que de rechercher ces concepts fondamentaux. Mais comme il n'avait aucun principe, il les rassembla précipitamment, comme ils lui venaient, et il en produisit d'abord dix qu'il nomma *catégories* (prédicaments)[20].

Mais, on pourrait très bien considérer que le caractère fragmentaire de la présentation aristotélicienne est volontaire. On soutiendrait alors l'idée que le nombre des catégories doit être infini, ou plutôt indéfini. Une précision ici s'impose. Aristote propose de nombreuses énumérations, mais ne semble que très rarement se soucier prouver la complétude de son énumération. Aristote n'énonce pas de preuve de la systématicité de sa

20. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 93-94, A 80-81, B 106-107, trad. fr. p. 141 : « Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt und nicht rhapsodistisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden (...) Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des *Aristoteles*, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. »

classification des causes en quatre sortes par exemple (voir le livre II, chapitre 3, de la *Physique*). Il semble avant tout soucieux de montrer que sa théorie des quatre causes intègre toutes les causes proposées par ses prédécesseurs, et qu'aucun prédécesseur n'a trouvé d'autre cause :

> Cette étude nous a néanmoins permis de faire une constatation importante : c'est que nul de ceux qui ont traité du principe et de la cause n'a rien énoncé qui ne puisse rentrer dans les causes que nous avons nous-même déterminés dans la *Physique*[21].

Ainsi l'absence de preuve de la complétude d'une énumération n'est pas le signe de son incomplétude. A l'inverse, néanmoins, on peut remarquer qu'il n'y a pas d'argument analogue pour les catégories, ce qui pourrait être vu comme un indice en faveur du caractère fragmentaire de la liste des dix catégories. Qu'en est-il ? Dans une perspective systématique, on peut se poser la question du nombre total des catégories. Soit il y en a un nombre infini (ce qui expliquerait le caractère fragmentaire de toute énumération des catégories). Soit leur nombre est fini. Mais dans ce deuxième cas, deux cas de figures se présentent. Soit l'énumération d'Aristote est complète, et il y a en tout dix catégories (au maximum, si certaines sont redondantes). Soit il y en a un nombre N inconnu (supérieur à dix). Ce dernier cas est comparable à la liste des espèces d'insectes (voire d'espèces animales). Il est raisonnable de penser qu'il existe un nombre fini d'espèces d'insectes (et même d'espèces animales). Cependant, il est difficile de les énumérer toutes, mais surtout, il est très difficile sinon impossible de déterminer un *critère* permettant d'avoir la certitude d'avoir une liste complète des espèces. Il est difficile sinon impossible d'exclure l'existence d'espèces *inconnues*.

Qu'en est-il donc du nombre de catégories ? Aristote exclut clairement l'idée d'une infinité des catégories au chapitre 22 du livre I des *Seconds Analytiques*[22] en disant qu'il

21. Aristote, *Métaphysique*, A, 7, $988^a20 - 23$: « ὅμως δὲ τοσοῦτόν γ' ἔχομεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι τῶν λεγόντων περὶ ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐθεὶς ἔξω τῶν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμῖν διωρισμένων εἴρηκεν, ἀλλὰ πάντες ἀμυδρῶς μὲν ἐκείνων δέ πως φαίνονται θιγγάνοντες. ».

22. Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2005, I, 22, $83^b12 - 17$, : « D'un autre côté, il n'y a pas non plus de série ascendante infinie. En effet, de chacun

en existe un « nombre limité » (πεπέρανται), tout en n'en citant que six dans ce passage. Mais certains commentateurs soutiennent néanmoins que le nombre des catégories reste indéterminé. Aubenque par exemple affirme même la nécessité de considérer la liste des catégories comme étant une liste « ouverte » :

> Nous croyons pouvoir prendre ici le parti de Prantl, qui soutenait contre la plupart des interprètes de son temps (Brandis, Brentano, Zeller), que la table des catégories se trouvait arrêtée à un nombre arbitraire et qu'elle était inachevée. En fait, il est *essentiel* à la table des catégories - en tant qu'elle ne *peut* se constituer en système - d'être toujours inachevée ou du moins d'être telle que nous ne saurons jamais si elle est achevée. Car si nous étions assurés qu'elle fournit une énumération exhaustive des significations de l'être, on ne voit pas comment ne s'appliquerait pas la règle énoncée par Aristote en Γ, 4 : supprimer l'homonymie en remplaçant le mot ambigu par autant de mots qu'il y a de sens à distinguer[23].

L'argument principal d'Aubenque en faveur du caractère indéterminé du nombre de catégories est un passage de la *Métaphysique*[24] qui affirme qu'en cas d'homonymie, on peut supprimer l'homonymie en donnant des noms distincts à chacune des acceptions. Nous ne pensons pas que cette interprétation soit satisfaisante. En effet, les différents sens de l'étant sont reliés par le fait d'être tous des différentes manières d'être un étant. Si bien que leur lien n'est pas accidentel. La plupart des cas de polysémie sont des homonymies, c'est-à-dire que les notions ayant un sens différent s'avèrent avoir le même nom, mais ce fait est accidentel. La constellation du chien aurait très bien pu porter un nom différent, son nom étant dû à la mythologie et non à des considérations scientifiques ou philosophiques. Par contre, les catégories sont les différentes manières d'être un étant,

---

de ces termes on prédique soit ce qui signifie une qualité, une quantité ou une chose de ce genre, soit les éléments qui se trouvent dans son essence. Or ceux-ci sont en nombre limité ; il s'agit, en effet, de la qualité, de la quantité, du relatif, de l'agent, du patient, du où ou du quand. », « Ἀλλὰ δὲ ὅτι οὐδ' εἰς τὸ ἄνω ἄπειρα ἔσται· ἑκάστου γὰρ κατηγορεῖται ὃ ἂν σημαίνῃ ἢ ποιόν ἢ ποσόν τι ἤ τι τῶν τοιούτων ἢ τὰ ἐν τῇ οὐσαί· ταῦτα δὲ πεπέρανται, καὶ τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσόν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχων ἢ ποὺ ἢ ποτέ. »

23. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 189, note 2.

24. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, $1006^a34 - ^b2$: « Il est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, car à chaque définition pourrait être assigné un mot différent », « διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ πλείω τις φαίη σημαίνειν μόνον δὲ ὡρισμένα, τεθείη γὰρ ἂν ἐφ' ἑκάστῳ λόγῳ ἕτερον ὄνομα· »

c'est-à-dire un prédicat ou le sujet d'un prédicat. C'est pourquoi le lien qui unit les catégories de l'étant entre-elles n'est pas accidentel. Le lien qui unifie les différentes catégories de l'étant est plus fort que l'homonymie mais plus faible que la synonymie, et Aristote nomme ce lien « rapport de plusieurs à un seul ». Ou pour le dire autrement, la règle énoncée par Aristote en Γ, 4 ne concerne que l'homonymie accidentelle, et ne s'applique donc pas selon nous dans le cas des catégories [25].

Ainsi nous rejetons les interprétations qui affirment le caractère ouvert (voire « rhapsodique ») de la liste des catégories. Ces interprétations accentuent l'importance du passage de Γ, 4. Mais il ne suffit pas de réfuter de telles affirmations. Encore faut-il proposer une interprétation de la théorie des catégories qui en fait un tout cohérent ou encore un « système » [26]. Pour cela, nous nous appuierons sur l'analyse de Vuillemin qui confronte la doctrine aristotélicienne des catégories avec le formalisme logique contemporain. Dans « *le système des catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique* » [27], Jules Vuillemin montre que le traité des *Catégories* possède une certaine unité systématique et notamment que ce que nous appelons la théorie aristotélicienne des catégories - qui est la partie centrale du traité - est plus systématique et donc moins rhapsodique qu'il n'y paraît. Tout d'abord, la distinction entre « être dit de » et « être dans un sujet » permet de distinguer deux formes de prédication : la prédication essentielle « S est P » signifie dans ce cas « P *est dit de* S » et la prédication accidentelle « S est P » signifie dans ce cas « P *est dans* S ». Par exemple, lorsqu'on

25. Pour Aubenque non plus cette règle ne s'applique pas : « Si la règle n'est pas ici applicable c'est qu'il n'y a pas dans le cas de l'être "pluralité *définie* de significations" (Γ, 4 $1006^a34 -^b 1$). Aristote ne le dit pas expressément à propos des catégories, mais il insiste à plusieurs reprises sur le caractère indéfini de la recherche sur l'être et son unité (Z, 1, 1028^b2, *Refut. soph.*, 9, 170^b7) », P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 189, note 2. Selon nous cette règle ne s'applique pas non pas parce que le nombre de catégories est infini, mais parce que l'homonymie de l'étant n'est pas accidentelle.

26. Il est curieux de remarquer que si l'on souhaite rejeter l'interprétation systématique des catégories aristotélicienne pour affirmer le caractère ouvert de la liste des catégories, il faut en contrepartie systématiser la théorie de l'homonymie-synonymie.

27. *In* J. Vuillemin, *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p. 44-125.

dit que Socrate est un homme ou que le blanc est une couleur nous avons affaire à une prédication essentielle, mais lorsqu'on affirme que Socrate est blanc il s'agit d'une prédication accidentelle.

Lorsqu'on s'intéresse ensuite aux termes de la prédication, on obtient quatre sortes [28] :

se dit de / non est dans / non	Universel (sujet ou attribut)	Singulier (sujet)
Abstrait (propriété)	III Généralités abstraites	IV Particularités abstraites
Concret (substance)	II Espèces, genres différences	I Individus

En effet, il y a les termes qui ne sont jamais dans un autre sujet ni dits d'un autre sujet, à savoir les substances premières (I), les sujets qui ne sont jamais prédicats, autrement dit les individus comme Socrate. Ensuite, il y a les termes qui ne peuvent qu'être dits d'un sujet sans jamais être dans un sujet, c'est le cas des substances secondes (II), c'est-à-dire les espèces et les genres mais aussi les différences, par exemple l'homme ou le rationnel. Puis, il y a les termes qui peuvent être dits d'un sujet et dans un sujet, ce sont les propriétés générales abstraites (III) comme la grammaire. Enfin, il y a les termes qui ne peuvent être que dans un sujet sans être dits d'un sujet, ce

28. J. Vuillemin, « Le système des catégories », *in De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, p. 48.

sont les particularités abstraites (IV) qui particularisent les généralités abstraites, par exemple cette grammaire qui est dans Socrate.

Une fois établies, ces distinctions permettent de différencier la catégorie de la substance des autres catégories, des catégories que l'on peut appeler dérivées. La catégorie de l'οὐσία, terme que l'on traduit généralement par substance[29], est ce qui n'est jamais dans un sujet. Autrement dit une substance est ce qui ne peut que se trouver en position de sujet dans une prédication accidentelle. On remarque qu'Aristote privilégie ici la prédication accidentelle par rapport à la prédication essentielle. Si l'on souhaite distinguer la substance des autres catégories, il faut s'intéresser aux termes qui ne peuvent pas être dans un sujet. La prédication essentielle conduit à distinguer à l'intérieur de la catégorie de la substance, les substances premières (qui ne sont jamais dites d'un sujet) des substances secondes (qui peuvent êtres dites d'un sujet). Quant aux autres catégories, il s'agit des termes qui peuvent êtres dans un sujet, et il s'agit par conséquent d'*accidents*, ou encore d'accidents d'une substance. Mais surtout, l'étude des catégories porte sur les *termes* de la relation prédicative (qu'elle soit accidentelle ou non) et non sur la relation de prédication elle-même.

Pour étudier en détail les différentes catégories, Aristote fait appel à deux séries de critères. La première série de critères est de nature logique et ontique, il s'agit du fait d'être un quelque chose déterminé (un « τόδε τι »), être susceptible de contraires, être susceptible de plus ou moins et être capable de *recevoir* les contraires. On parle volontiers de propriétés *topiques* des différentes catégories. La catégorie de référence est celle de la substance. Les substances ne sont pas susceptibles de contraires, ne sont pas susceptibles de plus ou de moins, autrement dit il n'y a pas de *degré* dans la substance et les substances reçoivent les contraires. Quant au fait d'être un τόδε τι, un ceci

29. La traduction par substance peut parfois prêter à confusion. En effet, une telle traduction tend à accentuer la dimension matérielle de l'οὐσία. Dans certains contextes la traduction du terme οὐσία par « essence » voire même par « réalité » peut s'avérer judicieux. Ces précisions étant faites, nous emploierons la traduction classique du terme et parlerons de « substance » lorsque l'on parlera de l'οὐσία.

déterminé, cela correspond aux substances *premières* par opposition aux substances secondes. Puis en combinant différemment ces critères, on obtient les différentes catégories de la plus proche de la substance à la plus éloignée. Si on se limite aux catégories adjectivales par opposition aux catégories verbales on obtient dans l'ordre la quantité, la qualité et la relation[30]. En effet, la quantité a les mêmes propriétés que les substances secondes sauf la capacité à *recevoir* les contraires. La qualité quant à elle ne reçoit pas les contraires mais est capable de contraires. Enfin, les relatifs ne reçoivent pas les contraires et ont des contraires d'un type particulier que sont les corrélatifs. Quant à la deuxième série, il s'agit de ce qu'on appelle les post-prédicaments, à savoir l'opposition, l'ordre, le mouvement, l'antériorité et la simultanéité. La fin du traité des *Catégories* s'intéresse aux liens qui existent entre les catégories et les post-prédicaments. Quel est le lien entre la première série de critères (les propriétés topiques) et la deuxième série (les post-prédicaments) ? Cette question est délicate, et il est difficile de déterminer la fonction des chapitres 10 à 15 (surtout les quatre derniers), ce qui explique peut-être que ces concepts ont été nommés post-prédicaments c'est-à-dire distinctions qui viennent « après » les catégories sans autre précision. En tout cas, il nous semble bien que ces critères ne servent pas à déterminer les différentes catégories, mais inversement, ayant déterminé les catégories, on peut établir des distinctions à l'intérieur des post-prédicaments. Ainsi les termes corrélatifs sont une forme d'opposition parmi quatre. De même, on peut distinguer un mouvement selon la qualité (l'altération), selon la quantité (l'augmentation), selon la substance (la génération et la corruption) ainsi que selon le lieu (le mouvement local). C'est pourquoi les post-prédicaments nous intéressent peu dans le contexte présent.

30. Vuillemin distingue trois sortes de catégories. Il y a la substance qui correspond aux substantifs (homme par exemple). Puis il y a trois catégories adjectivales : la quantité, la qualité, et la relation. Les autres catégories sont verbales. La possession, l'action, la passion et la disposition concernent respectivement le verbe sous la forme du parfait, de l'actif, du passif et du moyen. Enfin, les catégories du lieu et du temps correspondent selon lui aux adverbes. *Ibid*, p. 81.

L'analyse de Vuillemin montre donc que la théorie aristotélicienne des catégories n'est pas rhapsodique, au contraire, et elle est tout à fait systématisable. On pourrait aussi le présenter autrement, les quatre catégories principales s'obtenant de la manière suivante : les substances sont ce qui ne peut *être dans* autre chose mais seulement *dites* d'autre chose (pour les substances secondes uniquement). Les trois autres catégories correspondent aux prédicats qui peuvent être dans autre chose. La qualité distingue ou différencie les différents sujets, la quantité unifie les sujets et la relation quant à elle relie les sujets les uns aux autres. Cependant, il est vrai que l'analyse des catégories porte sur l'analyse des termes en leur diversité, c'est pourquoi celle-ci peut sembler manquer d'unité. Mais, l'analyse des prédicables complète celle des catégories. Or les prédicables sont les différentes manières de rattacher le sujet au prédicat. Ou encore, les prédicables concernent la *relation* entre le sujet et le prédicat, alors que les catégories concernent les termes de cette relation (sujet d'une part, et prédicat d'autre part).

d Les prédicables

Passons maintenant à l'étude des prédicables. Il y a selon Aristote quatre manières de rapporter un prédicat à un sujet. Aristote distingue tout d'abord la prédication essentielle de la prédication non essentielle puis distingue les termes co-exstensifs des termes qui ne le sont pas. En effet, les phrases suivantes n'ont pas le même statut : « Tel chat est un animal » et « Socrate est malade ». Dans le premier cas, la proposition énonce une nécessité. Le chat ne peut pas ne pas être un animal. Alors que dans la seconde le lien entre le prédicat et le sujet est non essentiel, ou encore « accidentel ». Socrate peut ne pas être malade.

Quand au second critère, celui de la co-extensivité, il permet de distinguer le genre (et ses différences) de l'espèce. En effet, tous les chats sont des animaux, mais réciproquement il y a des animaux qui ne sont pas des chats. Notamment, dire qu'un chat est un animal, ce n'est pas le *définir*, bien que cela le *caractérise*. Par contre, dans la définition il y a co-extensivité des termes. De même dans le cas de la prédication acci-

dentelle, s'il n'y a pas co-extensivité on parle d'accident au *sens propre du terme*. S'il y a co-extensivité on a affaire à un prédicat propre. On dit ainsi que le rire est le propre de l'homme. Cela signifie bien que les termes sont co-extensifs, il n'y a pas d'homme sans la capacité de rire, ni de rire sans l'homme. Cependant, le prédicat propre ne rentre pas dans la définition du sujet, et la prédication n'est pas nécessaire. Nous pouvons résumer la situation ainsi :

prédication / extension	essentielle	non essentielle
co-extensivité	*définition*	*propre*
non co-extensivité	*genre*	*accident*

Ce qui peut surprendre dans une perspective nominaliste[31] ou anti-essentielle est la distinction entre la coextensivité et l'essentialité de la prédication, autrement dit le principe même de la classification aristotélicienne. Si on considère que « ce qui est toujours » et « nécessaire » sont équivalents, alors la distinction aristotélicienne entre le propre et l'espèce sont sans fondements. Or, Aristote distingue clairement entre le nécessaire et ce qui est toujours, ou de manière équivalente entre le possible et ce qui se réalise. Ainsi au chapitre 9 du traité *Sur l'interprétation*, Aristote prend l'exemple d'un vêtement qui peut être coupé en deux, mais qui ne le sera pas (s'il s'use auparavant)[32].

31. Pour approfondir cette question, voir, J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984, notamment aux pages 61-62, 75-82 et 356.

32. Aristote, *Sur l'interprétation*, 9, 19^a12-15 : « Et pour nous il est clair que beaucoup de choses sont ainsi : par exemple que ce manteau a la possibilité d'être coupé en deux mais qu'il ne sera pas coupé en deux et sera complètement usé avant de pouvoir être coupé », « καὶ πολλὰ ἡμῖν δῆλά ἐστιν

Nous venons ainsi de présenter la théorie aristotélicienne des catégories. Malgré un apparent manque d'unité, la théorie aristotélicienne des catégories forme un tout, ou si l'on préfère un système, à condition de rattacher l'étude des catégories à l'étude des prédicables. Mais en quoi la théorie aristotélicienne des catégories est-elle un progrès par rapport à Platon ? Comme nous l'avons indiqué, Aristote développe une *logique* alors que Platon ne développe complètement qu'une *philosophie du langage*. L'altérité platonicienne, concerne exclusivement les termes de la proposition, mais non la proposition elle-même. Non-P est l'autre de P. Ainsi dans le *Sophiste*, lorsque Platon parle de la négation (ἀπόφασις), il l'identifie à l'altérité. Tout le passage concernant l'étude du non-étant ($257^b - 258^c$) identifie le non-étant, l'autre et la négation (ou plutôt le négatif). Ainsi en $257^b{-}^c$, l'Étranger affirme ceci :

> Quand donc on prétendra que la négation signifie le contraire de la chose énoncée, nous ne l'admettrons pas ; nous admettrons seulement que c'est une chose différente qu'exprime le « non », le « ne pas » placés devant les noms qui suivent, ou devant les choses désignées par les noms énoncés derrière la négation[33].

Ici, l'Étranger, et par conséquent Platon, distingue soigneusement la contrariété et l'altérité. Le passage qui précède traite de l'exemple du grand. « Non-grand » s'applique non seulement aux choses petites, mais encore aux choses égales (τὸ ἴσον, nous dirions aussi volontiers aux choses de taille moyenne). « Petit » et « grand » sont des contraires, mais « grand » et « non-grand » ne sont pas des contraires. Leur rapport est un rapport d'altérité, que nous désignons aujourd'hui généralement sous le nom de « contradictoires ». Ce passage suggère deux choses : tout d'abord, l'altérité est sans doute une innovation platonicienne. Si bien qu'avant lui, on distinguait mal entre les contraires et les contradictoires[34]. Ensuite, tout le passage porte exclusivement sur les

---

οὕτως ἔχοντα, οἷον ὅτι τουτὶ τὸ ἱμάτιον δυνατόν ἐστι διατμηθῆναι καὶ οὐ διατμηθήσεται, ἀλλ᾽ ἔμπροσθεν κατατριβήσται· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ διατμηθῆναι δυνατόν ».

33. Platon, *Sophiste*, $257^b{-}^c$: « Οὐκ ἄρ᾽, ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὔ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἃπ᾽ ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα. ».

34. Ou pour le dire autrement, Platon nous met en garde contre une erreur courante. Voir Monique Dixsaut : « Le Non-être, l'Autre et la négation dans le Sophiste », in *Études sur le Sophiste de Platon*,

termes. La négation (ἀπόφασις) porte sur les termes, et nullement sur la proposition[35].

A l'inverse, dans les *Premiers Analytiques*, Aristote se pose la questions du « support » de la négation. Au chapitre 46 du livre I, il distingue « être non-blanc » et « ne pas être blanc ». Ainsi dans un cas, nous avons affaire à l'altérité « platonicienne », ou encore les notions contradictoires, alors que dans l'autre la négation porte sur la proposition. La négation de la proposition affirmative « S est blanc » est la proposition dite négative « S n'est pas blanc ». Ce qui permet à Aristote de distinguer quatre cas : deux affirmations « S est blanc » et « S est non-blanc » puis deux négations « S n'est pas blanc » et « S n'est pas non-blanc »[36]. De même, le chapitre 10 des *Catégories* distingue quatre formes d'opposition : les corrélatifs, la contrariété, la privation et la négation[37]. Aristote distingue la dernière forme d'opposition des trois autres, car elle est la seule à porter sur des propositions[38].

---

sous la direction de P. Aubenque, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 167-213, p. 184, « Il s'agit d'abord dans ce texte du *Sophiste*, d'aller contre la pente naturellement rhétorique de la langue grecque et de dissocier la négation et l'affirmation du contraire. »

35. Nous ne faisons ici qu'indiquer la principale différence entre la négation chez Platon et chez Aristote, et ce de manière rétrospective. Pour une analyse approfondie de ce passage, voir Monique Dixsaut : « Le Non-être, l'Autre et la négation dans le Sophiste », in *Études sur le Sophiste de Platon*, p.167-213. Dire que l'altérité et les contradictoires renvoient chez Platon à la même notion, déplace en quelque sorte le problème. La question essentielle dans une perspective platonicienne est la *signification* de cette unité altérité-négation-contradictoires. Nous ne pouvons malheureusement pas étudier cette question en détail. Nous renvoyons simplement le lecteur à l'article de M. Dixsaut.

36. Aristote, *Premiers Analytiques*, trad. fr. M. Crubellier, Paris, Garnier Flammarion, 2014, I, 46, $51^b25 - 52^a24$.

37. Ce chapitre distingue l'opposition des termes et l'opposition des propositions de manière encore plus nette que le passage des *Premiers Analytiques* que nous avons cité. Le seule inconvénient de ce chapitre est de ne pas mentionner les notions contradictoires qui semblent être soit ignorées soit confondues avec la privation. Cependant la chapitre 22, du livre Δ permet de rendre compte de la différence entre la privation et les contradictoires. Lorsque l'on met en parallèle ces trois passages, on obtient une théorie assez riche de l'opposition.

38. Aristote, *Catégories*, trad. fr. M. Crubellier et P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2007, 10, $13^b27 - 31$: « ἐπὶ δέ γε τῆς καταφάσεως καὶ τῆς ἀποφάσεως ἀεί, ἐάν τε ᾖ ἐάν τε μὴ ᾖ, τὸ ἕτερον ἔσται ψεῦδος τὸ ἕτερον ἀληθές· τὸ γὰρ νοσεῖν Σωκράτη καὶ τὸ μὴ νοσεῖν Σωκράτη, ὄντος τε αὐτοῦ φανερὸν ὅτι τὸ ἕτερον αὐτῶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, καὶ μὴ ὄντος ὁμοίως· τὸ μὲν γὰρ νοσεῖν μὴ ὄντος ψεῦδος, τὸ δὲ μὴ νοσεῖν ἀληθές ».

En résumé, l'altérité platonicienne est intra-propositionnelle ou infra-propositionnelle. La logique quant à elle étudie le raisonnement, si bien que celle-ci se situe en dernière analyse au niveau *inter-propositionnel*. Un raisonnement est une *relation* entre des propositions ou des jugements, ceux-ci étant eux-même une relation entre des termes. Pour que la logique puisse émerger, il faut étudier et distinguer ces trois niveaux : termes (sujets et prédicats), jugements et raisonnements ou syllogismes. Aristote est le premier philosophe à notre connaissance à proposer une étude de la logique, et il est le premier à distinguer et à étudier ces différents niveaux. Mais surtout, Aristote est à notre connaissance le premier à conceptualiser la notion de *forme logique* notamment à travers la question des figures du syllogisme. Or, il est essentiel de remarquer que l'altérité est une négation d'un *contenu*, c'est l'absence d'un *contenu* donné. Au contraire, l'ἀπόφασις, la négation propositionnelle, porte sur la *forme* prédicative. C'est la négation d'une *relation*, la négation de la relation qu'est la copule. Ainsi la condition nécessaire à l'élaboration voire à la systématisation de la logique formelle est la distinction entre l'étude des termes (catégories et altérité) et l'étude de la relation entre les termes (prédicables et négation propositionnelle). Ainsi de Platon à Aristote nous passons d'une philosophie du langage à une logique.

Mais la philosophie platonicienne du langage nous permet de dire quelque chose sur l'étant, sur ce qui est. Ou plutôt, elle nous permet de rendre compte de la possibilité de tenir un discours sur l'étant. En effet, l'ontologie moniste de Parménide rend le discours sur l'étant impossible. La logique quant à elle permet de rendre compte du vrai, il ne s'agit plus seulement de dire quelque chose sur l'étant, mais de dire l'étant, ou de dire ce qu'est l'étant en vérité. Mais qu'en est-il de l'être ? Après avoir étudié le passage de la philosophie du langage à la logique de l'étant, il nous faut nous intéresser au passage d'une logique de l'étant à une logique de l'être. Pour cela, il nous faudra étudier le cœur de la logique à savoir l'étude du raisonnement ou encore du syllogisme.

II Discours sur l'être

1 De l'impossibilité de prédiquer quoi que ce soit de l'être

Nous venons de voir que l'on peut tenir un discours sur l'étant en général, et que l'on peut dire que l'étant est polysémique. Cependant, que peut-on dire sur l'être, ou plus précisément que peut-on prédiquer de l'être ? On ne peut rien prédiquer de l'être. En effet, on ne peut pas dire que l'être est car ce serait en faire un étant.

> *Être, être pur*, - sans aucune autre détermination. (...) Il n'y a aucune diversité à l'intérieur de lui, ni vers le dehors. Quelle que soit la détermination ou quel que soit le contenu qui seraient posés comme différents en lui, ou par lesquels il serait posé comme différent d'un autre, il ne serait pas maintenu dans sa pureté. Il est l'indéterminité et vacuité pure. - Il n'y a *rien* à intuitionner en lui, si l'on peut parler ici d'intuitionner ; ou seulement il est intuitionner même, pur et vide [39].

La prédication suppose la diversité. Une proposition, en tant qu'unité du même et de l'autre, suppose le moment de la distinction. L'être dans sa pureté, c'est-à-dire en tant qu'immédiateté exclut toute forme de diversité. Mais il faut préciser que l'on doit non seulement exclure toute détermination interne mais encore toute différence externe. Non seulement l'être n'est pas, ou n'est pas P, mais on ne pas non plus dire qu'il n'est pas ou qu'il n'est pas P. Ce passage est le « moment parménidien » de la *Logique*, car Hegel reprend la conception parménidienne de l'être pour la dépasser. L'être pur n'est rien, on ne peut rien en dire :

> L'être, l'immédiat indéterminé, est en fait *néant*, et ni plus ni moins que néant [40].

39. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, p. 82, trad. fr. tome I, premier livre, p. 58, traduction modifiée : « *Sein, reines Sein*, - ohne weitere Bestimmung. (...) [es] hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann ; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. »

40. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, p. 83, trad. fr. tome I, premier livre, p. 58 : « Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts. »

On ne peut donc pas tenir un discours prédicatif sur l'être. Se peut-il que l'on puisse tenir néanmoins un discours d'une autre sorte sur l'être ? Ou plutôt peut-on exprimer autrement l'être ou s'exprimer autrement sur l'être. Nous distinguons trois sortes de modes d'expression, c'est-à-dire de langages, à savoir le discours prédicatif, le langage de l'art et le langage mathématique. Contrairement au discours prédicatif, les deux autres langages *désignent* leur objet. Or, le métaphysicien ne veut pas seulement désigner l'être, mais en dire quelque chose. Si l'on ne veut pas renoncer à la possibilité d'un discours, il faut donc fonder un discours, une pensée, ou en un mot une *logique* autre que celle qui découle de l'un des trois langages que nous avons distingué. Il faudrait fonder une logique qui se réduise ni à une logique du syllogisme, ni à une logique mathématique, ni à l'analogie réalisée dans l'œuvre d'art. Ce discours, Hegel le nomme discours *spéculatif*. Quel est ce discours et quel est sa fonction ?

Pourquoi ne peut-on pas prédiquer quelque chose de l'être ? Cette impossibilité se manifeste grâce au concept d'infini. Si l'on ne peut pas tenir de discours prédicatif sur l'être, c'est parce qu'il est l'infini. Dire « S est P », c'est limiter le sujet S par sa propriété qui est d'être P. Un tel sujet S est fini car limité (par son prédicat) et à un tel sujet fini, il manque quelque chose, à savoir le fait d'être non-P. Mais l'être par principe est indéterminé, donc illimité et par conséquent infini. Seulement on ne peut rien dire de l'infini, si *dire* signifie prédiquer. Pour saisir l'infini, il faut donc dépasser le discours.

Seulement, un tel dépassement doit être *raisonnable* et même discursif, sinon il ne peut en aucun cas être un dépassement *philosophique*. L'artiste peut voir dans son art un dépassement du fini à travers la saisie immédiate de l'être (appelé « Beau en soi »). Le religieux voit aussi dans sa communion immédiate avec le divin un dépassement du fini. Seulement le philosophe ne peut pas en tant que tel accepter de tels « dépassements ». Pour qu'un dépassement soit un dépassement philosophique, il faut qu'il soit médiatisé. Il faut donc que le discours qu'on appellera spéculatif s'appuie sur le discours prédicatif, et que ce dernier l'engendre. Ce n'est qu'à cette condition qu'un tel discours est philosophiquement possible.

En mobilisant ainsi les concepts d'infini et de discours spéculatif, Hegel retrouve la problématique des premiers romantiques. Il s'agit pour eux aussi de dépasser le discours, et de saisir l'absolu en lui-même. En effet, le discours (d'entendement) ne peut que relier l'absolu à un prédicat, et ainsi se contredit en relativisant l'absolu :

> Celui qui a un sens pour l'infini (...) énonce, s'il s'exprime fermement, plein de contradictions[41].

La réponse de Hegel à cette problématique est contenue dans son analyse de la dialectique aux paragraphes 80 à 82 de l'*Encyclopédie*. En effet, la dialectique est la condition de possibilité d'un discours sur l'être. Sans elle, la pensée se réduit à la pensée abstraite d'entendement qui a certes un rôle essentiel dans le déploiement du discours, mais son domaine reste le fini, le borné. Ces trois paragraphes achèvent le concept préliminaire qui a pour objet de dire ce qu'est le *logique*. Or, le logique, n'est rien d'autre pour Hegel que l'auto-mouvement de réflexion de l'être. Il s'agit donc de dire en quoi ce mouvement consiste et en quoi il permet un discours sur l'être :

> La pensée en tant qu'entendement s'en tient à la déterminité fixe et à son caractère différentiel par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même[42].

L'entendement se développe en discours prédicatif, il s'en tient à des déterminités bornées. Les déterminations dont il est question sont les prédicats. L'entendement isole P et non-P et en fait des entités abstraites (car séparées), alors que le concret est dans la totalité composée de P et non-P (et de leur rapport qu'est la négation, le « non » de non-P). P existe par lui-même, sans rapport avec non-P, il n'y a donc pas de « passage » ou de « mouvement » de l'un à l'autre (sinon ils seraient en rapport) si bien qu'ils apparaissent comme *fixes*

41. F. Schlegel, *KFSA* 2, 243 [412] : « Wer Sinn fürs Unendliche hat (...) sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche. ».

42. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 80, p. 169, trad. fr. p. 343 : « Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen ; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. ».

> Le moment *dialectique* est la propre auto-suppression de telles déterminations finie, et leur passage dans leurs opposées [43].

L'entendement est en contradiction avec lui-même. Il affirme l'absence de rapport puisqu'il considère les déterminités fixes. Or, lorsque l'entendement affirme que « P et non-P s'excluent », il rapporte P et non-P. En effet, l'exclusion est un rapport. Une relation même négative est une relation. Cette mise en relation des contraires, est appelé « mouvement dialectique ». Hegel distingue trois choses : le moment dialectique (*das dialektische Moment*), le dialectique (*das Dialektische*) et la dialectique (*die Dialektik*). Le mouvement dialectique est l'auto suppression du fini.

> 1° Le dialectique, pris à part pour lui-même par l'entendement constitue, particulièrement quand il est présenté dans des concepts scientifiques, le *scepticisme* ; celui-ci contient la simple négation comme résultat du dialectique. 2° La dialectique est habituellement considérée comme un art extérieur qui, arbitrairement, suscite un embrouillement dans des concepts détermines et une simple *apparence de contradiction* en eux, de telle sorte que non pas ces déterminations, mais cette apparence serait du néant et que ce qui relève de l'entendement, par contre, serait bien plutôt le vrai. (...) En sa déterminité propre, la dialectique est bien plutôt la nature propre, véritable des déterminations d'entendement, des choses et du fini en général. La réflexion est tout d'abord le dépassement de la déterminité isolée et une mise en relation de cette dernière, par laquelle celle-ci est posée dans un rapport, tout en étant par ailleurs maintenue dans sa valeur isolée [44].
>
> Le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* appréhende l'unité des deux déterminations dans leur opposition, l'affirmatif qui est contenu dans leur résolution et leur

43. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 81, p. 172, trad. fr. p. 343 : « Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten. ».

44. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 81, p. 172, trad. fr. p. 343 : « 1° Das Dialektische, vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus ; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2° Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen *Schein* von *Widersprüchen* in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. (...) In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. ».

passage [en autre chose] [45].

Ce mouvement dialectique purement négatif vis-vis de l'entendement ne peut donc apparaître que comme scepticisme qui expose les contradictions des thèses adverses. Ou mieux encore, la dialectique apparaît comme *exposition* de la contradiction universelle (de l'entendement). La tendance première de l'entendement - ou plutôt des partisans de l'entendement - est de nier cette contradiction, ou de considérer que la contradiction ne vient pas de l'entendement lui-même, mais du contradicteur. Si bien que la dialectique apparaît comme un *artifice* non-rationnel, donc arbitraire. De plus, cette contradiction qui ne touche pas l'essence de l'entendement, ne peut donc toucher qu'à son apparence. La contradiction dialectique ne serait qu'une contradiction apparente.

Cependant, la dialectique ne se limite pas à cet art extérieur. La contradiction est celle de l'entendement en tant que tel selon Hegel. Ce n'est qu'en se dépassant, que l'entendement peut devenir raison. Or pour cela, il doit cesser d'isoler les déterminations, mais au contraire les mettre en relation, et les poser comme un tout. Cette pensée de l'unité des déterminations opposées, Hegel la nomme spéculation. Ainsi la dialectique négative voire négatrice (du fini) a un résultat positif : le positivement rationnel qui est pensée de l'infini par lui-même.

Ces passages nous permettent de comprendre la nécessité de dépasser la logique de l'entendement, ainsi que la nécessité d'une logique spéculative qui repose sur la dialectique. Nous étudierons plus en détail ces passages dans le chapitre suivant (voir. la section consacrée à la proposition spéculative). Cependant certaines questions restent en suspens. Tout d'abord, pourquoi le dépassement du discours d'entendement passe-t-il par le discours prédicatif ? En effet, le discours mathématique relève lui aussi de l'entendement [46]. Comment comprendre le privilège accordé par Aristote et par Hegel

45. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 82, p. 176, trad. fr. p. 344 : « Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist. ».

46. Le langage artistique ne relève pas de l'entendement. C'est ce que Kant exprime dans sa *Critique de la faculté de juger* en disant que l'art ne relève pas du concept (« Est *beau* ce qui plait universellement

à la prédication ? Ensuite, si on comprend la nécessité d'un dépassement du discours de l'entendement, comment ce dépassement a-t-il lieu ? Étudions désormais ces deux points.

2 Connexion simple et prédication

Le privilège accordé à la prédication (ou non) est déterminé par le pouvoir médiateur de celle-ci. Le discours dit quelque chose *de* quelque chose. Cette chose, à savoir le sujet, est première. Seulement s'il n'y avait que le sujet, on ne pourrait rien dire de lui. « S » n'est pas un discours, mais la désignation d'un sujet (par exemple « Socrate », ou « Cette-table-ci »). Pour qu'il y ait discours, il faut rapporter le sujet à un autre, ou plutôt à l'autre du sujet, à savoir le *prédicat*. Le discours « S est P » parle du sujet, mais ce qu'il en dit, c'est le prédicat. Seulement ce discours n'est vrai que si le sujet **est** bien ce que l'on dit qu'il est. Le discours part donc du sujet pour aller vers le prédicat et revient au sujet (par l'intermédiaire de la copule qui unifie le sujet et le prédicat). Ainsi, il n'y a discours que lorsque le sujet se rapporte à lui par l'intermédiaire de son autre. Nous retrouvons ainsi notre définition de la médiation comme rapport à soi qui n'existe qu'à travers l'autre.

Seulement, la distinction entre le sujet et le prédicat se retrouve *aussi* dans les autres formes de langage, à savoir le langage artistique et le langage mathématique. Mais le discours prédicatif oppose intégralement sujet et prédicat, si bien que dans les deux autres formes de langage, la relation d'opposition apparaît affaiblie. Étudions les rapports entre les trois formes de langage (discours prédicatif, ou discours à proprement parler, langage artistique et langage mathématique). Pour cela il nous faut montrer que

---

sans concept », I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AK V, §9, 219, Analytique du Beau, trad. fr. A. Renaut, Paris, Gallimard Flammarion, 1980 p. 198, « Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt »). De plus, il n'y a pas de logique de l'art à proprement parler, alors qu'il y a bien une logique de la prédication (c'est la logique du syllogisme au sens aristotélicien du terme) et une logique mathématique (c'est la logique de l'implication).

ces trois formes de langages établissent un rapport distinct entre le sujet et le prédicat.

Mais avant cela, qu'entendons-nous par langage ? Un langage est un ensemble structuré et codifié de symboles qui expriment ou manifestent dans le spatio-temporel un contenu idéel. On pourrait nous objecter ici qu'il est impropre de parler de *langage* artistique ou de *langage* mathématique comme nous l'avons fait plus haut. Nous ne contestons pas cette objection. Il ne s'agit pas ici pour nous de donner un sens strict au terme *langage*. Chez nous le langage désigne le genre commun au discours usuel, à l'art et au « système formel » des mathématiciens. Ou plutôt, nous appelons langage tout mode d'expression que l'on rencontre chez l'homme qui s'organise selon un ensemble de règles. Le forme privilégiée de langage est le discours, les autres formes de langage (artistique et mathématiques) apparaissent pour nous comme des para-discours ou des pseudo-discours [47]. Si bien que le langage désigne l'ensemble formé par le discours (ou les discours), les para-discours et les pseudo-discours.

Étudions maintenant les différents rapports possibles entre le sujet et ses prédicats. Tout d'abord, il faut remarquer que la relation prédicative qui permet le développement de la logique est une relation antisymétrique. Or, l'antisymétrie ne va pas de soi. Paul Jorion, dans *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, soutient la thèse selon laquelle cette découverte de l'antisymétrie de la prédication par les Grecs est une condition du célèbre « miracle grec » [48]. Jorion est un chercheur en sciences sociales [49] qui a

47. Il serait hors de propos pour nous de proposer une interprétation complète du phénomène artistique, mais nous pouvons indiquer brièvement pourquoi le langage artistique est un pseudo-discours. Les règles du discours sont des règles au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'elles sont codifiées et reproductibles (et donc enseignables). L'œuvre d'art quant à elle n'est pas produite sans règle, sinon il ne s'agirait pas à proprement parler d'une *œuvre*, d'une production *humaine*. Et pourtant, les règles de production de l'œuvre ne sont pas reproductibles sinon il s'agirait d'artisanat voire d'une technique et non d'art à proprement parler. Autrement dit, il n'y a pas de règles pour l'application des règles. Nous ne voulons aucunement en parlant de langage à propos de l'art atténuer cette problématique centrale de l'esthétique.

48. P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Nrf Gallimard, 2009, p. 20 : « La précondition du miracle grec était celle d'une langue du type grec ancien, permettant d'établir entre les concepts des relations aussi bien antisymétriques (« la souris est un rongeur ») que des relations symétriques (« le chat et ses moustaches »).

49. P. Jorion est un disciple de Claude Levi-Strauss, il s'intéresse notamment à l'anthropologie puis

étudié les mathématiques. Jorion adopte très souvent une approche « épistémologique » des problèmes, et ce dans des domaines très variés[50]. Ici, l'approche épistémologique de Jorion nous paraît très instructive car elle permet de découvrir dans le langage, ou dans les différentes formes de langage des *paradigmes ontologiques* distincts les uns des autres. Dans cet ouvrage, Jorion tente de montrer que la philosophie grecque d'un côté et la physique moderne découvrent deux concepts clefs qui structurent la totalité de la pensée occidentale, à savoir la *vérité* d'un côté et l'*objectivité* de l'autre. Ces deux concepts sont distincts l'un de l'autre, si bien qu'il y a non seulement une rupture épistémologique entre le monde pré-grec et le monde grec, mais aussi une rupture entre le monde antique et le monde moderne avec la découverte de l'objectivité. Avant la découverte de l'antisymétrie[51], le rapport entre les termes de la proposition est ce que Jorion appelle la « connexion simple » qui est une relation symétrique entre deux termes :

> La connexion simple correspond à « a et b », c'est-à-dire une simple mise en présence de a et de b sans présupposé de subordination : « a comme b », « a=b », « a avec b », « a signale b » (et donc « b signale a »), etc. La relation antisymétrique correspond à la confrontation de deux entités, c'est-à-dire au rapport : « a cause b », « a divisé par b », « a est b », etc.[52]

Comme le fait remarquer Jorion, un certain nombre de malentendus ou mécompréhensions disparaissent si l'on tient compte de la distinction entre les relations symétriques (la connexion simple) et les relations antisymétrique. Il prend l'exemple de la proposition paradoxale du Bororo qui prétend être un oiseau, ou du Nuer qui prétend que les jumeaux sont des oiseaux[53].

---

aux sciences économiques. Sur le plan philosophique, au sens académique du terme, Jorion est un disciple de Kojève.

50. Dans le domaine économique, ses ouvrages sont marqués par une approche épistémologique. Dans *Le prix*, Jorion s'intéresse aux théories de formation des prix. Mais, il montre en quoi les différentes théories de formation du prix disent quelque chose de la société et des représentations sociales. Quant à son ouvrage sur la *Misère de la pensée économique*, il s'agit ici d'interroger la scientificité de l'économie.

51. P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, p. 40 : « La "connexion simple" qui règle les inventaires de la mentalité primitive est, elle, symétrique. ».

52. P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, p. 37, note 1.

53. P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, p. 32.

Or, selon nous, la connexion simple prend en charge l'aspect artistique de la langue. Autrement dit, toute expression artistique au sein de la langue naturelle (par opposition à la langue artificielle des mathématiques ou de la musique) s'exprime en termes de connexion simple. En effet, l'art s'exprime avant tout par analogie, par comparaison, et donc par voie de conséquence en termes de connexion simple. A l'opposé de l'art, le langage mathématique et le discours prédicatif reposent sur une relation antisymétrique.

Quelle est la conséquence de cette opposition entre l'art d'une part, et le discours prédicatif usuel et le langage mathématique d'autre part en termes de médiation ? Toute proposition, quelle qu'elle soit suppose une unité de termes différents. Ou pour parler comme Platon, une proposition suppose l'unité du même et de l'autre. La médiation est donc présente voire *posée* dans toute proposition, par opposition à la simple désignation qui se contente de viser l'immédiat. Cependant, la médiation reste inachevée dans le cas du langage artistique. Selon nous, seul le discours prédicatif développe de manière complète une logique médiatrice dans et par le syllogisme. Pour pouvoir justifier cette thèse, il nous faut désormais étudier les termes de la proposition en distinguant le discours usuel du langage mathématique.

Dans le langage mathématique comme dans le discours prédicatif usuel, la relation entre sujet et prédicat est bien une relation antisymétrique, et non une relation symétrique comme dans la connexion simple. Cependant, en mathématiques, la différence entre le sujet et le prédicat subsiste, mais elle est affaiblie. Formellement, il y a bien un sujet et un prédicat, mais les mathématiques s'intéressent essentiellement à des relations entre prédicats (qu'il vaudrait mieux symboliser par « $P \mathcal{R} P'$ » plutôt que par « P est P' »). Les sujets d'une proposition mathématique sont eux-mêmes des prédicats. En effet, dans la proposition « 3 est plus grand que 2 », les termes sont eux-même des prédicats (comme dans « l'homme est un animal »). Or, tous les termes des propositions mathématiques sont des prédicats, ou si l'on préfère, il n'y a pas de substances voire de

substances premières en mathématiques.

Certes, à première vue certains énoncés mathématiques semblent analogues, par exemple « ABC est un triangle rectangle ». ABC serait un sujet au même titre que Socrate. Si tel est le cas, notre distinction n'est pas pertinente. Parfois, les mathématiciens semblent en effet traiter telle ou telle figure comme un sujet, ou encore une substance voire un individu. Mais, en vérité, une figure n'est pas une substance (première). Notamment, il ne s'agit pas d'un individu. Les nombres et les figures géométriques ne sont pas des individus mais des propriétés des individus. Néanmoins les figures géométriques particulières tracées par exemple par un étudiant de mathématiques, ou encore les figures particulières qui servent à démontrer un théorème (ce qu'on appelle l'ecthèse) peuvent apparaître comme des quasi-individus. Mais, en réalité, il est important d'un point de vue mathématique qu'il ne s'agisse pas d'individus. En effet, les exercices usuels de géométrie sont valables à une isométrie près (ou à une similitude près), si bien que le triangle ABC pourrait être remplacé par un triangle isométrique DEF, si bien qu'il ne s'agit pas du triangle lui-même mais de la « famille » de triangles isométriques (ou semblables). Quant à l'ecthèse, il est essentiel à la preuve que le triangle ABC représente tous les triangles qui vérifient les hypothèses du théorème considéré. Si on veut que le théorème ait une portée universelle, on ne peut pas partir d'un individu.

Pour approfondir cette question, il faut remarquer que la différence entre la prédication du discours usuel et la prédication du langage mathématique apparaît plus nettement en algèbre qu'en géométrie. En effet, tant qu'on adopte une vision axiomatique de la géométrie, celle-ci peut s'exprimer dans la langue usuelle. Mais, le développement des mathématiques modernes, et tout particulièrement de l'algèbre entraîne la construction d'un langage artificiel mathématique qui se distingue du discours prédicatif usuel. Ainsi, la présentation contemporaine de la géométrie loin d'être axiomatique s'appuie sur l'algèbre (sur la notion d'espace vectoriel comme structure algébrique particulière) qui elle-même s'appuie sur la « théorie des ensembles ». Or la théorie dominante s'appuie sur la notion d'ensembles *purs*, qui sont des ensembles d'*ensembles*. Dans cette théorie,

tout peut (et doit ?) se ramener à des ensembles purs. Si bien que dans cette théorie, les individus n'existent pas, ou plutôt pour être rigoureux, on peut très bien en faire l'économie. Car en effet, la notion d'ensemble pur s'oppose à l'idée « naïve » selon laquelle il y a des « choses » puis des ensembles de choses. Dans la notion d'ensemble pur, il n'y a que des ensembles et des ensembles d'ensembles. Il n'y a donc pas de « choses » face aux ensembles. Cette « théorie des ensembles » se veut artificielle, et se comprend en opposition à une vision « naturelle » qui distingue les choses des ensembles, et ainsi distingue les ensembles de choses, des ensembles d'ensembles et ainsi de suite [54]. Ainsi dans cette perspective, on peut très bien faire l'économie des individus et par conséquent des substances (puisque les logiciens modernes ainsi que les mathématiciens établissent un lien bijectif entre les prédicats et les ensembles). Ainsi la logique mathématique est une logique dans laquelle on a affaire à des prédicats de prédicats [55]. La différence entre le sujet et le prédicat en logique mathématique est donc formelle.

3 Substances et relations

Seulement, la différence entre ces deux langages a des conséquences métaphysiques et logiques importantes, qui dépassent une simple opposition au niveau des règles d'inférence. En effet, le corrélat métaphysique du privilège accordé à la prédication, est une vision substantielle du réel. A l'inverse, si on privilégie le discours mathématique, on devra rejeter le primat de la substance. Or, c'est précisément ce que propose Bertrand Russell. Celui-ci comprend et montre comment l'analyse du langage courant amène à

54. Nous faisons ici référence à la théorie des types. Or, ironie de l'histoire, cette théorie des types est développée par B. Russell et A. N. Whitehead dans les *Principia Mathematica* Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

55. J. Vuillemin note ainsi qu'il n'est pas possible de faire correspondre de manière exacte la logique aristotélicienne avec la logique mathématique moderne. La copule (aristotélicienne) ne correspond ni à l'appartenance ni à l'inclusion. Voir « Le système des catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique », §2 : Nature logique de la prédication : impossibilité d'interpréter la copule comme signifiant soit l'appartenance et l'inclusion, soit la relation de partie à tout, *in De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, p. 54-58.

poser la substance comme catégorie fondamentale :

> La catégorie de substance est un concept qui s'est développé à partir de la notion du sens commun de « chose ». Une « substance » est ce qui a des qualités, et est en général supposée indestructible, quoiqu'il soit difficile de voir pourquoi. Les métaphysiciens sont tombés sous son emprise en partie parce que la matière et l'âme étaient tenues pour immortelles et en partie par un transfert hâtif à la réalité d'idées provenant de la grammaire. Nous disons : « Pierre court », « Pierre parle », « Pierre mange », etc. Nous pensons qu'il y a une entité, Pierre, qui fait toutes ces choses, et qu'aucune d'entre elles ne pourrait être faite s'il n'y avait quelqu'un pour les faire, mais que Pierre pourrait très bien ne faire aucune d'entre elles. De même, nous attribuons des qualités à Pierre : nous disons qu'il est sage, et grand, et blond, etc. [56]

L'analyse de Russell est conforme à la nôtre sur le fond. La notion de substance est le corrélat du sujet dans le discours prédicatif usuel. Certes, il parle d'*indestructibilité* de la substance au lieu de parler de *permanence* de la substance, et la référence à l'immortalité de l'âme ne va pas de soi, mais il montre que la notion de substance renvoie à des problématiques ontologiques (les « choses ») et peut-être onto-théologiques (en considérant l'âme comme relevant de la théologie). La différence fondamentale entre les deux analyses, est le rejet par Russell de la notion de substance. En effet,

> La « substance », en un mot, est une erreur métaphysique, due au fait que l'on a reporté sur la structure du monde la structure des phrases composées d'un sujet et d'un prédicat [57].

56. B. Russell, *An Outline of Philosophy*, London, Routledge, 1996, p. 194 : « This [the category of substance] is a concept which has developed out of the common-sense notion of « thing ». A « substance » is that which has qualities, and is in general supposed to be indestructible, though it is difficult to see why. It acquired its hold over metaphysicians partly because both matter and the soul where held to be immortal and partly through a hasty transference to reality of ideas derived from grammar. We say « Peter is running », « Peter is talking », « Peter is eating », and so on. We think that there is an entity, Peter, who does all these things, and that none of them could be done unless there were someone to do them, but that Peter might quite well do none of them. Similarly, we assign qualities to Peter : we say he is wise, and tall, and blond and so on ».

57. B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, Routledge, 2000, p. 212 : « "Substance", in a word, is a metaphysical mistake, due to transference to the world-structure of the structure of sentences composed of a subject and a predicate. ».

Russell se pose ici la question de l'adéquation du discours aux choses. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'il ne rejette pas le discours dans sa totalité[58]. Il ne s'agit pas pour Russell de formuler une critique du langage dans sa totalité, et Russell n'est nullement sceptique. Il s'agit de critiquer le discours prédicatif usuel et de l'opposer au langage mathématique, ou encore d'opposer la logique mathématique à la logique aristotélicienne. Ainsi pour lui, le discours exprime bien un état de chose, le discours dit bien quelque chose du monde, mais il faut pour lui dépasser voire rejeter le discours prédicatif usuel ou plutôt les conséquences métaphysiques sous-jacentes.

L'argumentation de Russell s'avère très intéressante. Si l'on affirme le primat de la catégorie de la substance, on peut soit rejeter la catégorie de la relation, soit la conserver. Dans le deuxième cas, le problème consiste à penser l'énonciation d'une relation comme une prédication « S est P ». Or, dans la proposition « Pierre est plus grand que Paul », qu'est-ce qui joue le rôle du sujet ? Russell arrive à la conclusion, que s'il faut un sujet, cela ne peut être ni Pierre seul, ni Paul seul, mais le couple Pierre-Paul ou la totalité qu'ils forment. Si bien que les partisans de la substance, sont obligés de postuler que seul le tout est réel. En dernière analyse seule la totalité du réel, l'univers est substantiel. Le substantialisme conséquent est *moniste* voire *holiste*, du moins, s'il intègre les relations. Si bien que Russell considère que Spinoza est le représentant le plus cohérent du substantialisme. Descartes quant à lui n'est pas conséquent en raison

58. Au contraire de Russell, Nietzsche critique le discours dans sa totalité. Ainsi, dans le *Crépuscule des idoles*, § 5, il déclare ceci : « En effet, rien n'a eu jusqu'à présent une force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'être, comme elle a par exemple été formulée par les Éléates : car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons ! - Les adversaires des Éléates, eux aussi, succombèrent à la séduction de leur conception de l'être : Démocrite, entre autres, lorsqu'il inventa son atome... La "raison" dans le langage : ah ! quelle vieille femme trompeuse ! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire... », F.W. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, « Die "Vernunft" in der Philosophie », §5, Leipzig, Verlag von C. G. Neumann, 1889, « In der That, Nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein, wie er zum Beispiel von den Eleaten formulirt wurde : er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen ! - Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs : Demokrit unter Anderen, als er sein Atom erfand... Die "Vernunft" in der Sprache : oh was für eine alte betrügerische Weibsperson ! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben... ».

de son dualisme. Hegel est lui aussi accusé de monisme par Russell. Ou plutôt, après sa période « hégélienne », Russell rejette le monisme logique et ontologique pour adopter une thèse atomiste et pluraliste. A l'inverse ceux qui rejettent les relations (c'est la deuxième option des substantialistes) s'ils ne vont pas jusqu'au monisme suivent la voie du « monadisme ». L'exemple typique de cette deuxième voie est Leibniz. Russell renvoie dos-à-dos les monistes (Spinoza, Hegel et les néo-hégéliens) et les monadistes (Leibniz et les leibniziens) en parlant d'un « axiome des relations internes ». Il nous faut donc brièvement étudier l'opposition entre les relations internes et externes chez Russell.

Mais avant cela, il nous faut parler du cas d'Aristote. Russell n'étudie pas Aristote dans ce contexte. Mais il nous semble difficile de soutenir qu'Aristote est moniste, se pourrait-il qu'il faille le considérer comme un monadiste ? Russell en parlant de monadisme a en vue une tentative de *réduire* toute relation, c'est-à-dire tout prédicat d'arité supérieure ou égale à deux, à une conjonction de propositions ne faisant intervenir que des prédicats d'arité égale à un. Autrement dit toute proposition prédicative peut se réduire à une proposition ne contenant que des prédicats monadiques. Russell fait ici références aux *conversions* de proposition. Si l'on souhaite considérer le raisonnement suivant : « A est plus grand que B. B est plus grand que C. Donc A est plus grand que C. » comme un syllogisme, il faut transformer la relation « plus grand » en un prédicat monadique « plus grand que B ».

> On aura reconnu ici l'identification traditionnelle, depuis Aristote et les Médiévaux, des relations à des *accidents relatifs*, autrement dit à des *propriétés relationnelles*[59].

Il est certes manifeste qu'une telle conversion est problématique, notamment concernant la transitivité de cette relation. Cependant, les *conversions* proposées les médiévaux ne doivent pas être prises comme des *réductions*.

> Mais, il importe néanmoins d'observer que (...) les philosophes médiévaux ne considéraient naturellement pas, pour leur part, cette identification comme une

59. F. Clementz, *Russell et la querelle des relations externes*, HalShs, ASCL 2008, https ://lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzSem .

> « réduction », mais comme une sorte d'évidence auréolée de l'autorité d'Aristote : on pourrait parler d'une réduction *implicite* ou « par défaut » [60].

Chez Aristote non plus de telles conversions ou identifications ne sont pas selon nous à prendre comme des réductions. Il semble difficile de soutenir qu'Aristote nie l'existence des prédicats non-monadiques c'est-à-dire ce qu'il appelle les relatifs. Certes, certains passages vont un peu dans ce sens :

> Même des raisonnements plus exacts conduisent, les uns, à admettre des Idées des relatifs (or le relatif n'est pas considéré par nous comme un genre par soi), d'autres, à l'argument du Troisième Homme [61].

Mais selon nous, Aristote ne nie pas l'existence de la catégorie de la relation, les relations sont bien réelles. Cependant, il s'agit d'un réalisme *faible* des relations, contrairement au réalisme fort de Spinoza ou de Hegel, et contrairement à la tentative de réduction leibnizienne des relations. Pour lui, les relations apparaissent plutôt comme des prédicats incomplets et qui supposent l'existence du corrélatif pour pouvoir devenir des prédicats complets. Par ailleurs, sans ignorer les relations, Aristote a du mal à traiter scientifiquement celles-ci [62].

Une des questions centrales dans l'opposition de Russell aux « idéalistes » est la question des relations internes [63]. Une relation entre deux termes est dite *interne* si elle est réductible à un attribut d'un des termes, ou si elle découle de la nature, ou de l'essence d'un des deux termes (solution monadique), ou si elle est réductible à un attribut du tout formé par les deux termes, ou à l'essence du tout formé par ces deux termes.

---

60. F. Clementz, *Russell et la querelle des relations externes*, HalShs, ASCL 2008, https://lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzSem .

61. Aristote, *Métaphysique*, A 9, 990^b15-17 : « ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτο γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ».

62. Dans les *Premiers analytiques*, II, 22, 68^b25-29, nous avons un exemple d'un raisonnement valide contenant des relations : « Lorsque (...) A est préférable à B, si de la même façon D est préférable à C, alors si A plus C est préférable à B plus D, A est préférable à D. ».

63. Nous nous appuyons ici sur l'étude de F. Clementz, *Russell et la querelle des relations externes*, HalShs, ASCL 2008, https://lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzSem .

Il y a donc quatre cas, et le « monadisme » ou le « monisme » devrait être subdivisé en deux sous-cas. Or, Russell ne distingue pas ces deux aspects. Il semble mettre sur le même plan ceux qui *réduisent* les relations à des prédicats monadiques et ceux qui affirment un lien *causal* entre l'essence d'une chose et les relations. Dans tous les cas pour Russell, il y a sous différentes formes la même erreur fondamentale, celle qui consiste à affirmer le primat des substances, primat qui découle de la structure du discours usuel. Or, l'analyse de Russell nous paraît erronée à plusieurs niveaux. Tout d'abord, il est selon nous décisif de distinguer le réductionnisme des tentatives de conversion. Si Leibniz semble bel et bien tenter de réduire toutes les relations à des prédicats monadiques, et si l'on concède à Russell que Spinoza peut être vu comme un moniste qui réduit les relations aux « modes de la substance », il nous semble tout à fait impossible d'inclure Aristote et Hegel dans ce schéma. En effet, Aristote et Hegel évitent consciemment le réductionnisme. Le problème vient selon nous du fait que Russell lui-même adopte une démarche réductionniste, et est par conséquent plus proche de Leibniz et de Spinoza (ou plutôt du spinozisme et du leibniziansime interprété par Russell).

Russell cherche à éliminer les formes de discours qui ne reflètent pas adéquatement l'état des choses. Mais comment accède-t-on à l'état des choses sinon par le discours ? Aristote et Hegel procèdent pour ainsi dire à l'inverse de Russell. Il s'agit plutôt pour eux, et pour nous, de partir du discours, et de se demander ce que le discours nous dit des choses. Par ailleurs, toute l'argumentation de Russell est basée sur un hypothétique primat de la substance postulée par les « idéalistes ». Y-a-t-il véritablement un primat de la substance chez nos deux auteurs ? Chez Aristote peut-être (mais Aristote est-il un idéaliste ?), mais chez Hegel la question est nettement plus délicate (voir plus bas). Comment comprendre dans ce cas la critique hégélienne de la notion spinoziste de substance ?

Ce qui est remarquable dans l'analyse russellienne c'est son caractère abstrait au sens hégélien du terme. Il sépare radicalement les relations et les termes de la relation (que l'on appellerait à tort substances). Cette séparation radicale se traduit dans le

vocabulaire russellien dans l'affirmation de l'extériorité des relations. Toute relation est externe. A côté des choses, il y a les relations. Ce qui dans une perspective aristotélicienne ressemble fortement à une substantialisation des relations. C'est pourquoi on a parfois parlé de « platonisme » de Russell à cette occasion. Mais surtout Russell adopte ici une démarche normative aux antipodes des démarches descriptives d'Aristote et de Hegel. Ce qui compte pour Aristote et Hegel est de déceler la fonction médiatrice du discours (pour cela il nous faudra étudier la syllogistique, voir plus bas). Il s'agit de trouver dans le discours usuel, scientifique et philosophique ce qui relève de la déduction, de la nécessité conceptuelle. Il ne s'agit pas de construire un langage artificiel qui s'oppose au langage naturel, c'est-à-dire à ce que nous appelons le discours au sens strict. Mais, on ne peut comprendre véritablement l'opposition entre Russell et Hegel, ainsi que l'enjeu de querelle des relations internes qu'à partir d'une réflexion sur les jugements de la nécessité, voire à partir d'une réflexion sur la catégorie kantienne de la relation.

Nous allons donc étudier les jugements de la nécessité, et tout particulièrement l'opposition entre les jugements dits catégoriques et les jugements hypothétiques.

4 Jugements catégoriques et hypothétiques

La question du rapport entre d'une part les « choses » ou les substances, et les relations d'autre part est lié au rapport entre les les jugements catégoriques et hypothétiques. Ce lien est établi de manière remarquable par Kant dans la *Critique de la raison pure*. C'est pourquoi il nous faut étudier la classe de catégories de la relation.

Tout d'abord, il est essentiel de remarquer que la catégorie chez Kant est définie comme activité de synthèse[64], comme action d'unifier penser et être. Si bien que les catégories reposent sur une médiation, médiation qui se manifeste dans et en tant que

64. « *La synthèse pure, représentée de manière générale*, donne les concepts purs de l'entendement. », I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 91, A 78, B 104, trad. fr. p. 139 : « *Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt*, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. »

jugement :

> Comme aucune représentation ne se rapporte immédiatement à un objet, si ce n'est l'intuition, un concept n'est jamais rapporté immédiatement à un objet, mais à quelque autre représentation de celui-ci (qu'elle soit une intuition ou déjà un concept. Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par suite la représentation d'une représentation de celui-ci[65].

Quant à la classe de la relation, comme toutes les autres classes, elle contient trois catégories : la substance (ou le couple inhérence-subsistance), la causalité (cause et effet) et la communauté (action réciproque entre l'agent et le patient). Ces trois catégories correspondent respectivement aux jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. La novation kantienne consiste précisément en la déduction de la table des catégories à partir de la table des jugements. Si bien que l'opposition rusellienne entre les substances et les relations se traduit en termes de jugements. Le *primat* de la substance, primat qui est effectif dans le discours usuel, entraîne une primauté du jugement catégorique (« S est P ») sur le jugement hypothétique (« Si A est, alors B est »). Et il est vrai que l'on peut parler de *primauté* du jugement catégorique dans la logique aristotélicienne. Cependant, le jugement hypothétique n'est pas nié ou supprimé[66]. A l'inverse, Russell et les mathématiciens mettent l'accent sur le jugement hypothétique. Ceci a pour conséquence logique l'affirmation du primat du jugement hypothétique sur le jugement catégorique.

Or, il ne s'agit pas pour Kant de chercher une primauté du catégorique sur l'hypothétique ou l'inverse, encore moins chercher à réduire l'une à l'autre. Ainsi dans sa *Logique*, Kant dénonce l'erreur de toute démarche réductionniste :

---

65. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 85, A 68, B 93, trad. fr. p. 131 : « Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. »

66. Voir Aristote, *Premiers Analytiques*, I, 23, 40^b27-30 : « Présentons d'abord le cas des déductions directes et, lorsque nous aurons montré ce qu'il en est de celles-ci, ce sera clair aussi pour les réductions à l'impossible et pour les déductions à partir d'une hypothèse en général », « Πρῶτον οὖν εἴπωμεν περὶ τῶν δεικτικῶν· τούτων γὰρ δειχθέντων φανερὸν ἔσται καὶ ἐπὶ τῶν εἰς τὸ ἀδύνατον καὶ ὅλως τῶν ἐξ ὑποθέσεως ».

> Mais il ne faut cependant pas croire, avec la plupart des logiciens, que les jugements hypothétiques aussi bien que les disjonctifs ne sont que diverses formes de jugement catégoriques et que par suite ils s'y laissent tous ramener. Ces trois espèces de jugements reposent sur des fonctions logiques de l'entendement essentiellement différentes et doivent en conséquence être examinées selon leur différence spécifique[67].

Kant adopte ici une démarche descriptive et s'oppose ainsi aux démarches normatives car réductionnistes.

> Beaucoup de logiciens tiennent les seuls syllogismes catégoriques comme *ordinaires* et considèrent les autres comme *extraordinaires*. Mais sans raison et à tort. Car les trois espèces sont des produits également légitimes, mais resultant de trois fonctions également essentiellement différentes de la raison[68].

Il y a donc pour lui trois sortes de jugements de la relation : les jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs et l'on ne peut pas réduire les uns aux autres. Ici Kant évoque explicitement une réduction aux jugements catégoriques, mais une réduction aux jugements hypothétiques est elle aussi exclue.

Ainsi la perspective russellienne est insatisfaisante parce que réductionniste. Il nous faut maintenant montrer comment les « idéalistes » comprennent les liens entre les relations et les substances, de leur propre point de vue et non à partir de la critique russellienne. Kant distingue deux sortes de catégories : les catégories mathématiques et les catégories dynamiques[69]. Ainsi la table de catégories qui contient quatre classes de catégories (quantité, qualité, relation et modalité) se divise en deux parties, les deux

---

67. I. Kant, *Logik*, AK IX, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 105, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p. 133 : « aber darum muß man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, daß die hypothetischen sowohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seien und sich daher insgesammt auf die letztern zurückführen ließen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Functionen des Verstandes und müssen daher nach ihrer specifischen Verschiedenheit erwogen werden. »

68. I. Kant, *Logik*, AK IX, 122, trad. fr. p. 133 : « Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche, die übrigen hingegen für außerordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Producte gleich richtiger, aber von einander gleich wesentlich verschiedener Functionen der Vernunft. »

69. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 95, A 84, B 110, trad. fr. p. 143 : « Die erste Classe würde ich die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen. ».

premières classes, celle de la quantité et de la qualité contiennent des catégories dites *mathématiques*. Il y a ainsi six catégories mathématiques à savoir : l'unité, la pluralité, la totalité, la réalité, la négation et la limitation. Les deux dernières classes, à savoir celles de la relation et de la modalité correspondent aux catégories dynamiques. Nous avons étudié brièvement les catégories de la relation. Étudions brièvement la modalité. Il y a trois catégories de la modalité : la possibilité, l'existence et la nécessité. On pourra noter que Kant n'est pas le premier à avoir parlé de la modalité. En effet, Aristote fonde la logique modale et thématise les trois sortes de propositions : les propositions factuelles, les propositions nécessaires et les propositions contingentes.

> Toute prémisse énonce, ou bien que quelque chose est le cas, ou bien que c'est nécessairement le cas, ou bien qu'il se peut que ce soit le cas[70] ;

Le principe de la distinction entre les catégories mathématiques et les catégories dynamiques est le suivant : les premières portent sur les objets de l'intuition, alors que les seconds portent sur l'*existence* de ces objets. Et Kant précise le sens du terme exister : « soit en relation les uns avec les autres, soit en relation avec l'entendement[71]. ». Ainsi les catégories dynamiques concernent les relations entre les choses, et entre les intuitions. La classe de la relation concerne les relations des choses entre elles, alors que celle de la modalité concerne les relations entre les choses et l'entendement. Si bien que la table des catégories dans son ensemble, comprenant et articulant les catégories mathématiques et dynamiques, doit être comprise comme une tentative d'unification des choses et de leurs relations, ou si l'on reprend le vocabulaire russellien, des substances et des relations.

Hegel quant à lui, va conserver l'idée kantienne d'une unité conceptuelle des choses et des relations entre les choses, ou en termes kantien du mathématique et du dynamique.

---

70. Aristote, *Premiers Analytiques*, $25^a 1-2$: « πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν ».

71. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 95, A 84, B 110, trad. fr. p. 143 : « entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand ».

Mais il va radicaliser la perspective kantienne. Pour Hegel, il ne s'agit pas d'établir (ou de s'appuyer sur) une *table* des jugements. Il s'agit d'un *mouvement* qui va du jugement qualitatif, jusqu'au jugement du concept qui modifie et enrichit le statut de la copule. Étudions maintenant la conception hégélienne du jugement.

5 De la logique d'entendement à la logique spéculative

Le jugement, chez Hegel, s'intercale entre la théorie du concept et le syllogisme. Dans le discours prédicatif, la copule rend possible la prédication puisqu'elle relie les deux termes en les distinguant. Au niveau de la simple proposition, la copule assume non seulement la fonction unificatrice du discours, mais aussi la différentiation du sujet et du prédicat. Or, au niveau de la proposition seule, c'est la différentiation qui prime. Ce n'est qu'au niveau du raisonnement, du syllogisme que l'unité reprend le dessus sur la différence. Or, ce qui permet l'unité dans le syllogisme est le *moyen terme*. L'unité du discours apparaît avec le syllogisme comme un résultat, comme une unité devenue. Or, cette unité est le résultat d'une différentiation propositionnelle. La proposition différencie ce dont on parle en sujet et prédicat. Hölderlin dans *Être, Jugement*, rapporte le jugement, *Urteil* en allemand de l'action de diviser et de séparer, *urteilen*, *Urteilung* en allemand [72]. Le syllogisme quant à lui rassemble les propositions en un seul et même discours, en un seul et même raisonnement. L'unité devenue se réalise par l'intermédiaire de son autre (à savoir la différence), si bien que le raisonnement est médiation et, c'est le moyen terme du syllogisme qui joue le rôle de médiateur.

Nous étudierons plus en détail le syllogisme dans le chapitre suivant. Étudions le statut du jugement chez Hegel. Chez Kant, comme nous l'avons dit, les catégories reposent sur l'activité de synthèse du je. Chez Hegel, le jugement est le développement

72. F. Hölderlin, *Fragments de poétique*, édition J.-F. Courtine, Paris, Imprimerie nationale 2006, p. 154 : « *Urteil* ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur=Teilung. »

immanent du concept. La synthèse hégélienne est objective, alors que celle-ci est subjective chez Kant. Pour comprendre la conception hégélienne du jugement, il faut nous intéresser au statut de la copule dans chaque sorte de jugement. Dans le jugement de la qualité, ou plutôt pour employer la terminologie hégélienne, le jugement de l'être-là (*Das Urteil des Daseins*), la copule manifeste la relation *immédiate* entre le sujet et le prédicat.

> De même que sont déterminées les deux déterminations-de-concept, de même l'est aussi leur rapport, le *est*, [la] copule ; elle peut tout aussi bien n'avoir que la signification d'une *être* immédiat[73].

L'être immédiat dont il est question est l'*inhérence*, la simple *présence* du prédicat dans le sujet.

> Le jugement de l'être-là est aussi le jugement de l'*inhérence*[74].

Ainsi, même si en logique formelle, ainsi que dans la logique transcendantale de Kant, on considère que les jugements « l'homme est un animal », ou « la rose est odorante » sont tous deux des jugements affirmatifs et donc qu'on peut tout aussi bien parler de la qualité de ces deux jugements, Hegel distingue ces deux jugements. Seul le deuxième jugement est un jugement de l'être-là selon Hegel. Et il donne en effet comme exemple « la rose est odorante ». On peut dire ici que l'inhérence, la simple présence joue le même rôle chez Hegel que la prédication accidentelle chez Aristote (être dans un sujet) par opposition à la prédication essentielle. « P est dans S », ou encore pour parler comme Hegel, « l'universel est dans le singulier », voilà ce que dit le jugement affirmatif (« le singulier est universel » étant la forme canonique du jugement affirmatif chez Hegel).

Dans le jugement de la réflexion (*das Urteil der Reflexion*), la copule cesse de signifier l'être immédiat, la simple inhérence. Hegel appelle jugement de la réflexion ce

73. G.W.F. Hegel, *Logique II*, TWA 6, p. 312, trad. fr. tome II, p. 111 : « Wie die beiden Begriffsbestimmungen bestimmt sind, so ist es auch ihre Beziehung, das *Ist*, Kopula ; sie kann ebenso nur die Bedeutung eines unmittelbaren, abstrakten *Seins* haben. »

74. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 310, trad. fr. tome II, p. 110 : « Das Urteil des Daseins ist auch das Urteil der *Inhärenz*. »

qu'on appelle traditionnellement jugement de la quantité. Il faut cependant remarquer, que dans la table kantienne des jugements, la quantité est première et la qualité est seconde. Du point de vue de la logique formelle, l'ordre des déterminations du jugements (quantité, qualité, relation et modalité) n'a pas d'importance. Tout jugement a de manière intemporelle une détermination quantitative, une détermination qualitative, une détermination selon la relation et une modalité. Par exemple, « la rose est odorante » est un jugement singulier, affirmatif, catégorique et assertorique. Chez Hegel comme chez Kant, il y a un ordre d'exposition des jugements. Chez Hegel, cet ordre correspond à l'enrichissement ontologique de la copule[75]. Ainsi pour Hegel, le jugement de la réflexion est un jugement plus riche que le jugement de la qualité. On ne se contente plus d'y rapporter un prédicat à un sujet. La relation entre le sujet et le prédicat intègre le rapport du prédicat aux autres sujets du même type. Ainsi cette rose est odorante (« S est P ») mais celle-là ne l'est pas (« S' est non-P »). C'est pourquoi le jugement singulier, ainsi que le jugement particulier qui affirme que quelques roses sont odorantes, ou mieux qu'il y a des fleurs odorantes, intègre à la fois le jugement affirmatif (« S est P ») et le jugement négatif (« S' est non-P »). C'est pourquoi pour Hegel les jugements de la réflexion apparaissent comme le *résultat* du jugement qualitatif. Mais surtout, la relation entre le sujet et le prédicat s'est enrichie. Il ne s'agit plus d'un rapport simple entre P et S, mais d'un rapport entre P, S et S', ou entre le prédicat, le sujet et les autres sujets du même type. Ici, Hegel a en vue ce qu'on appelle l'*extension* du prédicat, et parle de sursomption du prédicat (*Subsumtion*) :

> Si les jugements de l'être-là peuvent se trouver déterminés aussi comme *jugements* de l'*inhérence*, les jugements de la réflexion sont bien plutôt *jugements de la subsomption*[76].

75. Chez Kant l'antériorité de la quantité par rapport à la qualité n'est pas thématisée comme telle. On remarquera cependant qu'il s'appuie sur l'ordre traditionnel de présentation des jugements. De même chez Aristote, la quantité vient avant la qualité. C'est ainsi l'inversion hégélienne qui est singulière par rapport à la tradition philosophique.

76. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 328, trad. fr. tome II, p. 127 : « Wenn die Urteile des Daseins auch als *Urteile* der *Inhärenz* bestimmt werden können, so sind die Urteile der Reflexion vielmehr *Urteile der Subsumtion.* »

On pourrait objecter que dans le cas du jugement de l'être-là, on a aussi une relation ternaire, entre le sujet, le prédicat et les autres prédicats du sujet (entre la chose, la propriété considérée et les autres propriétés de la chose). En effet, la relation est « dans l'absolu » ternaire, ou pourrions nous dire, elle est *en soi et pour nous* ternaire. Mais, elle ne l'est pas *pour soi*. La relation aux autres prédicats (ou aux autres propriétés de la chose) est implicite dans le jugement de l'être-là. Alors que dans le jugement de la réflexion, la relation ternaire est explicite et posée.

> Dans le jugement : *Quelques* hommes sont bienheureux, se trouve la *conséquence immédiate* : *quelques* hommes *ne* sont *pas* bienheureux. Si *quelques* choses sont utiles, alors *quelques* choses justement pour cette raison *ne* sont *pas* utiles. Le jugement positif et [le jugement négatif] ne tombent plus l'un en dehors de l'autre, mais le jugement particulier contient immédiatement les deux en même temps, justement parce qu'il est un jugement-de-réflexion[77].

Si on compare à la logique aristotélicienne et médiévale qui distingue quatre jugements : l'universelle affirmative (A), l'universelle négative (E), la particulière affirmative (I) et la particulière négative (O), on remarque que le jugement particulier hégélien est l'unité de la particulière affirmative et de la particulière négative (*i.e.* I+O)[78].

Ainsi il y a bien un progrès dans le passage du jugement de l'être-là au jugement de la réflexion. Cependant, l'essentiel n'est pas dans le rapport entre le sujet et le prédicat. Dans le jugement de l'être-là c'est le sujet qui est la base du jugement, et on se demande si un prédicat donné appartient ou non à ce sujet. Quant au jugement de la réflexion c'est le prédicat qui est la base du jugement. C'est avec le jugement de la nécessité que la copule, et donc le rapport entre le sujet et le prédicat, devient la base du jugement.

---

77. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 329, trad. fr. tome II, p. 128 : « In dem Urteile »*einige* Menschen sind glückselig« liegt die *unmittelbare Konsequenz* : »*einige* Menschen sind *nicht* glückselig«. Wenn *einige* Dinge nützlich sind, so sind eben deswegen *einige* Dinge *nicht* nützlich. Das positive und negative Urteil fallen nicht mehr außereinander, sondern das partikuläre enthält unmittelbar beide zugleich, eben weil es ein Reflexionsurteil ist. »

78. De même le jugement universel hégélien correspond aux deux jugements universels aristotéliciens, à savoir A+E. Il n'y a pas d'équivalent du jugement singulier (en tant que distinct du jugement particulier) chez Aristote.

Étudions maintenant le jugement de la nécessité. Ici encore la démarche hégélienne diffère significativement des démarches usuelles. Les déterminations du jugement de la nécessité résultent d'un enrichissement du jugement et de la copule, et ces déterminations doivent être considérées comme ultérieures aux déterminations des jugements de l'être-là et de la réflexion :

> Mais d'après la logique usuelle et d'après Kant tous les jugements considérés jusqu'ici seraient déjà catégories. Pourtant, aux yeux de Hegel, seul est catégorique celui qui est un « jugement de la nécessité ». (...) Des lors les jugements de l'être-là et de la réflexion peuvent être considérés comme précatégoriques [79].

L'*essentiel* dans le jugement de la nécessité est la relation entre le sujet et le prédicat, et non plus le sujet (comme dans le jugement de l'être-là) ni le prédicat (comme dans le jugement de la réflexion). Les deux premières sortes de jugements sont caractérisées par la contingence, par la contingence du rapport entre le sujet et le prédicat. Avec le jugement de la nécessité, le lien entre le sujet et le prédicat est posé et explicité. Ainsi le prédicat cesse d'être l'*accident* pour devenir le *genre* (ou l'*espèce*).

> Elle [l'universalité] est de cette manière déterminée comme *genre* et *espèce* [80].

Ici Hegel a en vue ce qu'on nomme à la suite d'Aristote la prédication *essentielle* par opposition à la prédication accidentelle.

> Mais ce qui en cela est *nécessaire*, c'est l'*identité substantielle* du sujet et [du] prédicat, en regard de laquelle ce qui est propre, par quoi celui-là se différencie de celui-ci, [est] seulement comme une être posé inessentiel [81].

Le jugement catégorique énonce l'identité substantielle du sujet et du prédicat. Le jugement « la rose est une plante » est l'exemple que donne Hegel, en l'opposant au

79. A. Doz, *La Logique de Hegel, et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 2007, p. 217.

80. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 329, trad. fr. tome II, p. 134 : « Sie ist auf diese Weise als *Gattung* und *Art* bestimmt. ».

81. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 329, trad. fr. tome II, p. 134 : « Was aber daran *notwendig* ist, ist die *substantielle Identität* des Subjekts und Prädikats, gegen welche das Eigene, wodurch sich jenes von diesem unterscheidet, nur als ein unwesentliches Gesetztsein. »

jugement « la rose est rouge ». Dans le premier cas, nous avons affaire à un jugement catégorique au sens hégélien du terme, car la prédication est essentielle, alors que dans le second cas, il s'agit d'un jugement de l'être-là. Or, la prédication essentielle révèle la nature véritable de la copule.

> Le même « est », qui est dit ou sous-entendu dans la prédication, peut dire l'altérité ou l'identité du sujet et du prédicat, et il y a lieu de penser que c'est bien dans le second cas qu'il correspond authentiquement à son propre sens[82].

C'est dans le jugement de la nécessité qu'apparaît le plus clairement la fonction médiatrice du discours. Le jugement catégorique affirme l'identité du sujet et du prédicat, mais cette identité n'est pas une identité absolue ou sans différence. En effet, la chose n'est pas en tout point identique à sa quiddité, sinon elle n'aurait pas d'accidents. Ainsi, l'identité du sujet et du prédicat intègre leur différence :

> Mais, c'est dire aussi que cette altérité est encore, ou déjà, un mode d'identité, qu'inversement cette identité n'est pas sans différence, enfin que cette altérité qui n'est pas sans identité exprime cette différence qui subsiste en l'identité[83].

C'est pourquoi le jugement de la nécessité manifeste la fonction médiatrice du jugement qui restait implicite dans les jugements de l'être-là et de la réflexion et absente dans la section consacrée au concept (au sens strict). Cependant, dans le jugement catégorique, l'identité prime en quelque sorte sur l'altérité, ou encore la nécessité semble être une nécessité qui ignore la contingence. Cette relative absence de contingence est corrigée dans le jugement hypothétique qui exprime la nécessité *conditionnelle*. Le jugement hypothétique a la forme suivante : « Si A est, alors B est ». Il s'agit ici de la nécessité conditionnelle de l'existence de B relativement à l'existence de A. Le jugement hypothétique est un jugement de la nécessité, si bien que l'important n'est pas dans les termes (ici A ou l'existence de A, ainsi que B ou l'existence de B) mais dans leur relation. Le jugement hypothétique ne porte pas sur les termes, mais sur la *totalité* formée par les deux termes, ou plutôt sur le rapport conditionnel d'existence ou de causalité

82. A. Doz, *La Logique de Hegel*, p. 220.
83. A. Doz, *La Logique de Hegel*, p. 220.

entre les termes.

Cependant, dans le jugement hypothétique, on a perdu la forme déterminée du jugement comme unité sujet-prédicat. En effet, la copule ne signifie plus la présence du prédicat dans le sujet, mais l'existence. Le jugement retrouve cette forme du jugement dans le jugement disjonctif qui maintient l'idée de totalité découvert dans le jugement hypothétique tout en rétablissant la forme prédicative usuelle du jugement catégorique.

Dans son ensemble, le jugement de la nécessité est le jugement qui réintroduit la totalité conceptuelle singulier-particulier-universel et la posant comme individu-espèce-genre. Le jugement du concept va lui aussi porter sur la relation entre le sujet et le prédicat, mais la relation entre le sujet et le prédicat sera maintenant comprise comme la relation entre la chose et son concept. Les jugements du concept posent la question de l'adéquation entre la chose et son concept, si bien que les prédicats des jugements du concept sont des prédicats tels que « *bon, mauvais, vrai, beau, juste, etc.* »[84] que Doz appelle « prédicat de normalité »[85]. Le jugement *assertorique* énonce affirme que cette maison est bonne, c'est-à-dire conforme à son concept. Mais cela implique que toute maison n'est pas nécessairement conforme à son concept. Si bien que le jugement assertorique donne naissance au jugement problématique qui affirme que cette maison est peut-être bonne. Enfin, le jugement apodictique affirme que cette maison qui est disposée de telle manière est bonne.

Ce qui est remarquable dans la présentation hégélienne n'est pas la division du jugement du concept en trois formes (assertorique, problématique et apodictique). En effet, cette distinction existe déjà chez Kant, voire chez Aristote qui distingue ces trois formes comme nous l'avons signalé plus haut. Contrairement à Kant qui donne une interprétation subjective de la modalité, Hegel adopte une perspective objective. En

84. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 344, trad. fr. tome II, p. 143 : « gut, schlecht, wahr, schön, richtig usf. »

85. A. Doz, *La Logique de Hegel*, p. 230.

effet, chez Kant, la modalité ne contribue « en rien au contenu du jugement (...), mais [concerne] seulement la valeur de la copule, en relation avec la pensée en général[86] » (voir aussi *infra*). Chez Hegel, le jugement du concept porte sur l'adéquation entre la chose et son concept, ainsi il s'agit d'une perspective objective. En effet, le jugement assertorique affirme que cette maison est bonne. En quoi ce jugement diffère-t-il du jugement catégorique : « ceci est une maison » ? Dans les deux cas, l'universel est présent dans le singulier. Dans le jugement catégorique, l'espèce est dans l'individu (ainsi que le genre est dans l'espèce). Seulement, le jugement catégorique maintient un certain degré de contingence, de distance entre l'universel et le singulier. Si l'espèce est nécessairement présente dans tous les individus de l'espèce considérée, il est parfois délicat de rattacher l'individu à une espèce[87]. Cette chose que l'on me désigne comme une maison, est-elle véritablement une maison ? N'est-ce pas plutôt une hutte, une cabane, un abri ? Le jugement assertorique réitère l'affirmation de la présence de l'universel dans le singulier. Ou plutôt, le jugement assertorique repose cette question. La possibilité d'une non-adéquation entre l'universel et le singulier se manifeste dans et en tant que jugement problématique. Ce n'est qu'avec le jugement apodictique que l'universel est dans le singulier et ce de manière *nécessaire*.

Ainsi, le jugement apodictique parachève le mouvement du jugement. C'est dans ce jugement que l'unité du sujet et du prédicat, de l'universel et du singulier est explicitement posé. Cette unité s'exprime en tant qu'unité nécessaire de la chose et de son concept.

> Dès lors ce n'est pas seulement *en soi* que sujet et prédicat ont et sont le même contenu : ce contenu est forme explicitée comme forme. Les termes en relation

86. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 89, A 74, B 100, trad. fr. modifiée p. 136 : « Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte), sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht ».

87. Cette question est à mettre en parallèle avec la question aristotélicienne des monstres. Voir Aristote, *Génération des animaux*, trad. fr. P. Louis, Paris, Belles Lettres, 2002, IV, 3.

> *sont* la relation en laquelle ils sont [88].

Or, le résultat de ce mouvement du jugement est la suppression de l'opposition de la dualité qui était la caractéristique même du jugement :

> Ainsi la forme du jugement s'est-elle abîmée, premièrement parce que sujet et prédicat sont *en soi* le même contenu, mais deuxièmement parce que le sujet, par sa déterminité, renvoie au-delà de lui-même et se rapporte au prédicat, mais aussi bien troisièmement ce *rapporter* est passé dans le prédicat, constitue seulement son contenu, et est ainsi le rapport *posé* ou le jugement lui-même [89].

Ainsi le résultat du mouvement du jugement est la suppression même de la forme du jugement. Tout d'abord le sujet et le prédicat ont en soi le même contenu. Cette unité du contenu du sujet et du prédicat était déjà réalisée dans le cadre du jugement de la nécessité. C'est pourquoi Hegel ajoute aussi tôt les deux autres justifications : à savoir que le sujet se rapporte au prédicat, et que le prédicat est devenu rapport. Ainsi les termes du rapport qu'est le jugement sont devenu eux-mêmes des rapports.

Si on récapitule le résultat de ce mouvement ainsi que le résultat de l'analyse des jugements de la nécessité chez Kant et Hegel, on aperçoit que cette étude s'avère très instructive. Tout d'abord le dépassement du jugement était précisément ce dépassement du discours prédicatif, ou de la logique séparatrice d'entendement. Or, ce dépassement est immanent au jugement et se fait au moyen du discours prédicatif lui-même (et non au moyen du langage mathématique ou artistique). C'est-à-dire que la logique d'entendement qui non seulement est dépassée mais encore qui se dépasse elle-même n'est pas la logique mathématique mais la logique prédicative (qui privilégie les jugemnts catégoriques aux jugements hypothétiques). De plus le résultat du mouvement du jugement est dans l'unité de la relation et des termes de la relation. Sujet et prédicat deviennent la relation dans laquelle ils sont. Ce qui rend caduque l'opposition stricte entre substances

88. A. Doz, *La Logique de Hegel*, p. 236.

89. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 350, trad. fr. tome II, p. 150 : «So ist die Form des Urteils untergegangen, erstens weil Subjekt und Prädikat *an sich* derselbe Inhalt sind, aber zweitens weil das Subjekt durch seine Bestimmtheit über sich hinausweist und sich auf das Prädikat bezieht ; aber ebenso drittens ist dies *Beziehen* in das Prädikat übergegangen, macht nur dessen Inhalt aus und ist so die *gesetzte* Beziehung oder das Urteil selbst. ».

et relations, telle que la maintient B. Russell. Il n'y a pas chez Hegel de primat de la substance ou de la relation. La substance se pense en termes de relation, ou encore les deux se pensent ensemble dans et par leur relation.

En conclusion, le discours prédicatif est rendu possible par la découverte platonicienne de l'altérité. Le jugement est l'unité du même et de l'autre. Cette découverte permet à Platon de formuler une ébauche de théorie des catégories à l'aide des cinq grands genres du *Sophiste*. Cependant, cette thèse platonicienne reste insuffisante car Platon parvient à rendre compte de la multiplicité des étants, mais ne rend pas compte de la manière diverse de dire l'étant. Platon ne voit pas que l'étant se dit de manière multiple. Aristote établit une théorie des catégories qui, loin d'être rhapsodique, contient une certaine unité. Mais surtout, l'insuffisance des thèses platonicienne vient du fait qu'il ne distingue pas entre l'altérité qui porte sur les termes de la proposition ou plutôt sur un terme de la proposition à savoir le prédicat et non sur la proposition elle-même. En distinguant la négation de l'altérité, Aristote va permettre l'élaboration d'une *logique* en tant que distincte de la philosophie du langage. Mais cette logique que Hegel qualifiera d'entendement s'avère elle aussi insuffisante puisque'elle est incapable de penser l'infini et donc l'être se limitant à l'étant ou au fini. C'est pourquoi il faut dépasser la logique d'entendement pour établir une logique spéculative. Cependant cette nécessité de dépassement du spéculatif peut engendrer un certain nombre de malentendus. Ce dépassement de la logique d'entendement est un dépassement immanent un auto-dépassement. Ainsi ce dépassement passe par le discours prédicatif lui-même et non par l'une des deux autres formes de langage. Ce dépassement ne s'effectue ni par le langage mathématique ni par le langage artistique. Ce dépassement est particulièrement manifeste dans le mouvement hégélien du jugement qui part du jugement de l'être-là pour aboutir au jugement du concept qui rétablit l'unité du concept, unité perdue dans la séparation qu'est le jugement. A la fin de ce processus, les termes de la relation de jugement, à savoir le sujet et le prédicat s'identifient et s'identifient à la relation qui est la leur. Si bien que dans la logique spéculative, il faut penser ensemble les termes

de la relation et la relation elle-même. Il ne s'agit pas d'opposer de manière stricte substances et relation comme le faisait Russell, qu'il s'agisse de conserver les substances contre les relations (dans le monisme ou le monadisme) ou à l'inverse de conserver les relations au détriment des substances (chez Russell). Contre l'entendement séparateur, la logique spéculative *pose* l'unité des termes et de la relation, ou encore de l'immédiat et du médiatisé.

Chapitre 4

Logique, médiation et dialectique

> « En effet, qui dit *Médiation* dit *Dialectique*, car tout ce qui est *médiatisé*est *dialectique*, et tout ce qui est *dialectique* est *médiatisé*. »
>
> A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme »[1].

C'est à travers l'étude du discours et tout particulièrement de la proposition que l'on comprend le rôle médiateur du discours. Plus précisément c'est la logique, et non pas le simple langage, qui assume cette fonction médiatrice, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. Or le cœur de la logique est dans le *raisonnement*, dans le *syllogisme* qui suppose la *proposition*. Le logos se manifeste dans le langage d'abord comme proposition et ensuite et surtout comme raisonnement. Il nous faut maintenant étudier le raisonnement, ou encore le syllogisme. Pour cela, nous nous attarderons sur la fonction médiatrice du moyen terme du syllogisme. La logique aristotélicienne va apparaître comme médiation *en soi*, mais elle n'est pas médiation *pour soi*. La médiation n'est pas thématisée. La logique spéculative hégélienne est quant à elle médiation posée, qui supprime l'extériorité réciproque du sujet et du prédicat. Cette logique spéculative repose sur la dialectique et la négation seconde hégélienne. Il nous faut donc étudier la dialectique et notamment le statut de la négation seconde hégélienne en l'opposant à la double négation classique. Cette confrontation des deux formes de négation seconde nous permettra de comprendre l'existence de deux formes de médiation et par conséquent de deux formes de dialectique chez Aristote : une « bonne » ou « saine » et une

1. A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », *in Critique*, n°3-4, 1946, p. 339.

pervertie.

I Logique et Médiation chez Aristote

1 Proposition, composition et vérité

C'est avec la proposition qu'apparaît la vérité. En effet, il n'y a pas de vérité concernant les termes d'une proposition. « Cette table est verte » est une proposition qui peut être vraie ou fausse, par contre ni « table » ni « vert » sont vrai ou faux.

> Chacun des termes que l'on vient de dire, considéré lui-même par lui-même n'est pas dit dans une affirmation, mais l'affirmation naît de la combinaison de ces termes les uns avec les autres. En effet, on estime que toute affirmation est soit vraie soit fausse, alors que parmi les choses qui se disent sans aucune combinaison, aucune n'est vraie ni fausse ; par exemple *homme, blanc, court, gagne* [2].

La vérité implique un rapport entre plusieurs termes, une « combinaison » dit Aristote. Sans combinaison il ne peut pas y avoir de vérité. Cette affirmation a plusieurs conséquences. Tout d'abord, cela implique que les termes isolés comme « homme », ou « blanc » peuvent avoir une *signification*, mais ils ne *désignent* pas nécessairement un homme existant ou du blanc existant. Seule une affirmation, qui est une composition de termes *désigne* et *signifie* à la fois. La composition de l'affirmation est donc tout autant syntaxique que sémantique.

Or toute proposition est soit vraie soit fausse, selon que le prédicat se rapporte ou non au sujet désigné. Cela signifie que non seulement la vérité suppose un *rapport* entre termes, mais encore que la vérité réside dans un certain rapport. En effet, la vérité d'une

2. Aristote, *Catégories*, 4, $2^a5 - 10$: « Ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μεν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίγνεται : ἅπασα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν οἷον ἄνθρωπός, λευκόν, τρέχει, νικᾷ ».

proposition repose sur le lien entre la proposition et le fait qu'elle exprime, ou encore entre le discours et le réel. Ainsi au chapitre 10, du livre Θ de la *Métaphysique* explicite sa théorie du vrai et de l'erreur :

> Or la vérité ou la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux c'est penser contrairement à la nature des objets (...) Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité [3].

Aristote développe une thèse réaliste de la vérité. Ainsi, on peut dire que c'est l'état de fait, la réalité qui fonde la vérité du discours, mais non pas réciproquement. On ne peut pas dire que la vérité du discours fonde l'état de fait ou la réalité. Si tel est le dernier mot d'Aristote, cela signifie que le discours en tant que discours vrai est un mouvement dont la fin est l'état de fait, donc une certaine immédiateté. Quand à la manière d'accéder à cette vérité elle pourrait sembler accessoire, car seul compte l'adéquation au réel en dernière analyse.

Aristote distingue deux sortes de réalités, d'étants : les étants composés et les incomposés. Pour les étants composé, la vérité consiste bien dans le fait de dire que « ce qui est séparé est séparé, et ce qui est uni est uni ». Mais qu'en est-il des êtres incomposées [4] ? Le vrai est la simple saisie des étants incomposées, et il n'y a pas de faux les concernant, mais seulement l'ignorance. On a ainsi parlé d'une théorie de la vérité « antéprédicative ».

Il ne faudrait cependant pas en rester là. Tout d'abord l'expression « vérité antéprédicative » nous paraît maladroite. En effet, ce n'est pas la vérité qui est antérieure à la prédication, mais l'état de fait. La vérité réside dans le rapport entre la proposition et l'état de fait, elle est donc et ne peut être que « prédicative » voire discursive. Certes,

3. Aristote, *Métaphysique*, Θ 10, 1051^b1-8 : « τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, (...) οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σὲ λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ δια τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν ».

4. « ἀσύνθετα », Aristote, *Métaphysique*, Θ, 10, 1051^b17.

il est remarquable qu'Aristote parle d'*affirmation* (καταφάσει) dans le passage cité des catégories et non de *proposition*. Il y a deux sortes de propositions : les affirmations et les négations, alors qu'il n'y a pas une telle dualité dans le réel, puisqu'il n'y a pas de termes isolés négatifs. La négation chez Aristote, et contrairement à Hegel (voir chapitre 3), est *discursive* et ne concerne pas les choses. C'est cet écart entre le réel et le discours qui permet de comprendre la possibilité de l'erreur.

Cependant, la principale insuffisance d'une telle lecture « antéprédicative » de la vérité c'est qu'elle sous-estime le rôle de la médiation dans la logique d'Aristote. En effet, la logique est un exposé de la médiation du discours, car la vérité est pour Aristote une médiation, même si la vérité est celle d'un état de fait immédiat. Selon tous les commentateurs, le cœur de la logique aristotélicienne est l'étude des *raisonnements* des *syllogismes*. Or, la singularité de la présentation réside dans la théorie aristotélicienne du moyen terme, et c'est ce moyen terme qui assume toute la fonction médiatrice du *logos*.

Certes, la théorie aristotélicienne du syllogisme est bien connue et a été reprise par de nombreuses écoles (notamment les logiciens de Port-Royal). Mais, comme le suggère souvent Hegel, il faut se méfier de ce qui est « bien connu ». A-t-on réellement compris la portée des thèses d'Aristote ? Doit-on nécessairement formaliser un raisonnement à l'aide d'un moyen terme ? Non, si on s'intéresse au *calcul des prédicats*, pendant moderne et mathématique de la logique aristotélicienne, la notion de moyen terme peut tout-à-fait faire défaut au détriment de la notion de *quantificateur*. Par exemple, le raisonnement suivant (que Hegel appelle « syllogisme de l'intégralité ») n'implique pas de moyen terme (ou en tout cas les logiciens ne ressentent pas le besoin de parler de moyen terme puisqu'ils le formalisent ainsi $(\forall x \ A(x)) \ \Rightarrow \ (\exists x \ A(x))$: « Tous les êtres bienheureux sont doux *donc* Caïus est doux »)[5].

5. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 381-383, trad. fr. tome II, p. 184-186.

On dit couramment qu'une proposition universelle implique la proposition particulière correspondante. Et en disant cela, on détermine le rapport entre le *quantificateur* universel et le *quantificateur* dit « existentiel ». Cela ne semble pas à première vue nécessiter le recours à la notion de moyen terme, même si Hegel l'interprétera ainsi, mais il opérera ce faisant un retour à Aristote.

2 Syllogisme et moyen terme

Le cœur de la logique aristotélicienne est l'étude de la science et en particulier de la démonstration scientifique. Or la démonstration scientifique est nécessairement un raisonnement, un syllogisme valide. Les *Premiers analytiques* étudient la validité des raisonnements. Cependant, tout raisonnement valide n'est pas une démonstration :

> Après avoir déterminé cela, disons maintenant à partir de quoi, quand, et comment, est obtenue toute déduction ; il faudra traiter ensuite de la démonstration. Mais il faut traiter de la déduction avant la démonstration, parce que la déduction est quelque chose de plus universel : car la démonstration est une sorte de déduction, mais toute déduction n'est pas une démonstration [6].

Les *Seconds analytiques* étudient la démonstration scientifique dans sa spécificité ainsi que la connaissance des principes. Ainsi, ce qui est d'emblée remarquable est que dans l'esprit d'Aristote il ne faut pas séparer l'étude de la validité des syllogismes de l'étude de la démonstration scientifique. Les deux *analytiques* sont indissociables.

Or, le fondement du syllogisme est le moyen terme qui seul permet le raisonnement et donc qui rend possible la connaissance. Tant qu'il n'y a que deux termes, nous avons une proposition qui dit quelque chose d'un sujet, c'est-à-dire un « discours qui affirme ou nie quelque chose de quelque chose » [7]. Or, s'il n'y avait que des propositions, la

6. Voir Aristote, *Premiers Analytiques*, I, 4, $25^b26 - 30$: « Διωρισμένον δὲ τούτων λέγωμεν ἤδη διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται πᾶς συλλογισμός· ὕστερον δὲ λεκτέον περὶ ἀποδείξεως. πρότερον δὲ περὶ συλλογισμοῦ λεκτέον ἢ περὶ ἀποδείξεως διὰ τὸ καθόλου μᾶλλον εἶναι τὸν συλλογισμόν· ἡ μὲν γὰρ ἀπόδειξις συλλογισμός τις, ὁ συλλογισμὸς δὲ οὐ πᾶς ἀπόδειξις. ».

7. Aristote, *Premiers analytiques*, I, 1, $24^a16 - 17$: « Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος ».

connaissance serait impossible. Soit on connaîtrait déjà l'état de fait, soit on l'ignorerait. Mais dans tous les cas, il ne pourrait pas y avoir de passage de l'ignorance au savoir[8]. Il y aurait ignorance absolue ou savoir absolu, mais jamais de mouvement de l'ignorance vers le savoir. Ou encore il y aurait vérité et erreur (ou opinion droite ou non-droite) mais pas de *savoir*. Pour que la connaissance soit possible, il faut qu'il y ait au moins trois termes, et donc au moins deux prémisses. Mais là encore, la quantité n'est pas l'essentiel. Il ne suffit pas de juxtaposer des propositions. Car comment obtiendrait-on la connaissance en combinant l'ignorance ? Ce n'est que dans la mesure ou l'un des termes se rapporte aux deux autres qu'il peut y avoir apprentissage.

Ainsi, de même qu'Aristote nous montre que le mouvement n'est possible que grâce à l'existence d'un troisième terme, le *sujet-substrat*[9], le mouvement de la connaissance requiert un troisième terme : le moyen terme (τὸ μέσον). De même qu'il ne peut y avoir de mouvement si on ne pose que deux principes (à savoir deux contraires, comme le rare et le dense par exemple), mais seulement si on suppose un troisième principe, le substrat (ὑποκείμενον), qui peut *recevoir* les deux contraires. De même, il n'y a de passage de l'ignorance au savoir, il n'y d'apprentissage que si l'on suppose l'existence d'un troisième terme entre les termes extrêmes, à savoir le moyen terme qui se *rapporte* aux *deux* autres termes. Seulement, à la différence du rapport entre le substrat et les contraires, le moyen terme peut se rapporter de deux manières *opposées* aux termes extrêmes. En effet, le moyen terme peut être soit en position de sujet soit en position d'attribut. Si bien que l'étude du raisonnement devient une étude des différentes figures du syllogisme.

La première figure est celle ou le moyen terme est prédicat dans l'une des deux prémisses et sujet dans l'autre[10]. Mais le moyen terme peut tout aussi bien être prédicat

8. C'est en substance le paradoxe soulevé par Ménon (en $80^{d}-^{e}$) dans le *Ménon* de Platon.
9. « ὑποκείμενον », voir Aristote, *Physique*, I, 7, $190^{b}14$.
10. Par exemple, Tout A est M, Tout M est B, donc Tout A est B.

dans les deux prémisses, c'est le cas de la deuxième figure [11]. Certes, un syllogisme de la seconde figure n'est valide que s'il contient une négation, donc si le moyen terme n'appartient pas à un certain sujet. Cependant, le fait de ne pas appartenir est bel et bien un rapport au sujet, à savoir un *rapport d'exclusion*. Enfin, le moyen peut être sujet des deux prémisses, dans ce cas le syllogisme est de la troisième figure [12].

Mais quelle que soit la figure du syllogisme, le principe est le même. En effet, les syllogismes d'une figure donnée peuvent se convertir en une autre [13]. On peut par exemple convertir tous les syllogismes en des syllogismes de la première figure. C'est le moyen terme qui rend possible le raisonnement. C'est pourquoi le syllogisme est *médiation*.

> Ce terme a un rôle privilégié et il n'est pourtant que moyen, il est ce qui permet le passage entre les extrêmes, c'est-à-dire entre le sujet et l'attribut, il est intermédiaire ou encore médiation. C'est en effet le moyen terme, le μέσον, la médiation, qui constitue le ressort principal du syllogisme, c'est-à-dire du discours cohérent, rigoureux et logique qui est celui de la science ; la médiation est le moteur du syllogisme et de la connaissance [14].

Le raisonnement est bien médiation dans la mesure où les termes extrêmes se rapportent à eux-mêmes, c'est-à-dire l'un à l'autre, mais uniquement par le truchement d'un tiers, le μέσον. Si les extrêmes se rapportent l'un à l'autre immédiatement, nous avons une simple proposition (à savoir la conclusion) et non un syllogisme.

La démonstration quant à elle est médiation en un second sens. En effet, en tant qu'elle vise le vrai, la démonstration est un discours qui se rapporte à soi-même mais par l'intermédiaire de l'altérité. Si le discours ne se rapportait qu'à soi-même, il pourrait

---

11. Par exemple, Nul A n'est M, Tout B est M, donc Nul B n'est A.

12. Par exemple, Tout M est A, Tout M est B, donc Quelque A est B. On notera que Hegel inverse les deux dernières figures. La troisième figure aristotélicienne est la deuxième hégélienne et vice-versa.

13. Voir Aristote, *Premiers Analytiques*, I, notamment, I, 23, 40^b18-20 : « Il est donc clair, d'après ce qui a été dit, que les déductions qui ont lieu dans ces figures sont achevées au moyen des déductions universelles de la première figure et qu'elles se laissent ramener à celles-ci », « Ὅτι μὲν οὖν οἱ ἐν τούτοις τοῖς σχήμασι συλλογισμοὶ τελειοῦνταί τε διὰ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι καθόλου συλλογισμῶν καὶ εἰς τούτους ἀνάγονται, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ».

14. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, *in Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 85, n° 68, Louvain, 1987, p. 457-474, p. 457.

tout au plus être valide, cohérent ou *formellement* vrai. Il se rapporte nécessairement à l'altérité qu'est la réalité. A l'inverse, il y a bien rapport du discours à soi, en ce sens que le rapport au réel n'est pas direct. La vérité de la conclusion n'est pas « constatée » ou « intuitionnée » comme pour les prémisses, elle est une conséquence nécessaire de la vérité des prémisses. La démonstration est avant tout une conservation de la vérité (*salva veritate*).

C'est pourquoi la logique aristotélicienne est essentiellement une théorie de la médiation, et d'une médiation comme discours et du discours comme médiation. Cependant, cette médiation du discours s'oppose chez Aristote à l'immédiateté du réel, de l'état de fait, de l'étant. Si bien que cette médiation sera insuffisante aux yeux de Hegel. C'est pourquoi Hegel développera une médiation qui sera non seulement discursive (et donc subjective) mais qui sera tout aussi objective. Seulement, cette *médiation absolue* (absolue car *totalement* subjective *et* objective) ne peut se comprendre qu'à travers une nouvelle logique que Hegel nommera *spéculative*.

II La logique hégélienne

1 Insuffisances de la logique d'entendement

La logique aristotélicienne est médiation. Seulement, cette médiation semble se rapporter à une réalité qui n'est pas médiate. Il s'agit d'une médiation subjective et discursive qui exclut l'objet, le réel [15]. Ou encore d'une médiation *seulement* subjective. A propos de la de la logique aristotélicienne et de son contenu Hegel nous dit :

> Il [le contenu de la logique] ne serait que la prescription de penser correctement , si bien que le mouvement du penser aurait l'apparence d'être quelque chose pour

15. Cependant, cela ne signifie pas que la médiation soit totalement exclue du champ de la réalité. Il existe aussi chez Aristote une médiation objective (voir plus bas, "le statut de la médiation chez Aristote" et le chapitre 5 "la finalité chez Aristote"). Seulement chez lui, tout objet, tout étant, n'est pas le lieu d'une médiation.

> soi qui ne concernerait en rien ce sur quoi on pense, - il n'y aurait là des lois de notre entendement qui nous donneraient l'intelligence des choses, mais par une médiation, par un mouvement qui ne serait pas celui des choses elles-mêmes[16].

Ce qui est tout d'abord remarquable est l'emploi du conditionnel par Hegel. La logique aristotélicienne ne serait médiation subjective qu'aux yeux des modernes, « à en juger par la place et la signification que cette logique a reçue dans nos traités »[17]. Seulement, les modernes (à l'exception de Kant) se méprennent sur le sens véritable de la philosophie aristotélicienne et notamment sur la logique. La logique d'entendement, la logique du fini que Hegel critique n'est pas le cœur de la philosophie aristotélicienne. Le cœur de la philosophie aristotélicienne est le spéculatif, c'est-à-dire que le cœur de la philosophie aristotélicienne est identique au cœur de la philosophie hégélienne.

L'idée profonde d'Aristote consiste à penser l'universalité concrète. Contrairement à Platon dont l'Idée est l'universel en soi, Aristote pense l'universel comme auto-déterminé. L'idée spéculative d'Aristote est l'idée « d'activité »(ἐνέργεια, acte)[18]. L'activité est un mouvement, un changement mais contrairement au fleuve héraclitéen c'est un changement qui suppose l'identité. Ainsi Aristote s'oppose tout autant au mobilisme universel d'Héraclite (qui nie l'identité) qu'à la conception pythagoricienne ou platonicienne des idées-nombres. En effet,

> L'activité est aussi changement, mais changement en tant qu'il demeure identique à soi[19].

---

16. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 238, tome III, trad. fr. p. 603 : « daß sie nur die Tätigkeit des Verstandes als Bewußtsein ausdrücke und enthalte; Anweisung, richtig zu denken, so daß es scheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nicht anginge, - Gesetze unseres Verstandes, wodurch wir zur Einsicht kommen, aber durch eine Vermittlung, Bewegung, welche nicht die Bewegung des Dinges selbst wäre.

17. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 238, trad. fr. tome III, p. 603 : « Diese Logik hat in unseren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten. »

18. Voir G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 152, trad. fr. tome III, p. 517 : « cette relation mutuelle des déterminations doit être alors comprise comme *activité* en général. », « und diese Beziehungen der Bestimmungen aufeinander ist nun als *Tätigkeit* überhaupt aufzufassen. »

19. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 153, trad. fr. tome III, p. 518 : « Tätigkeit ist auch Veränderung, aber Veränderung als identisch mit sich bleibend ».

C'est pourquoi la philosophie aristotélicienne est essentiellement spéculative, elle comprend le réel comme médiation. La philosophie platonicienne est encore trop immédiate ou objective. Chez Aristote, l'immédiat, l'objectif, l'universel « abstrait » correspond à la δύναμις, à la puissance. Seulement cette puissance est abstraite non seulement aux yeux de Hegel, mais aussi aux yeux d'Aristote. La puissance en elle-même n'est rien, elle n'est réellement puissance qu'en étant puissance de quelque chose. La puissance n'existe pas séparément de l'acte. Or,

> C'est seulement l'énergie, la forme qui est l'activité, l'élément actualisateur, la négativité qui se rapporte à elle-même [20].

Le réel en tant qu'unité concrète de l'acte (ἐνέργεαια) et de la puissance (δύναμις), est médiation, rapport négatif à soi-même, identité de soi dans la négation de soi. Si bien que pour Hegel, la philosophie d'Aristote saisit le spéculatif tel que Hegel le saisit. Aristote est aux yeux de Hegel, et à nos yeux aussi, une philosophie de la médiation. Seulement, cette médiation ne s'exprime pas de manière totalement adéquate dans la philosophie d'Aristote. Ou plutôt, le spéculatif dans la philosophie aristotélicienne ne s'exprime pas - ou pas toujours - comme tel. La raison spéculative apparaît aliénée. Aristote ne parvient pas à trouver une logique qui exprime le spéculatif qu'il est pourtant le premier à découvrir.

> Il y a bien chez Aristote *un* seul principe, qui est spéculatif, mais son *unité* n'est pas mise en relief ; il n'y a pas chez lui prise de conscience de la nature du spéculatif comme du concept pour soi [21].

Le spéculatif, la médiation existe en soi dans la philosophie aristotélicienne mais n'existe pas véritablement pour soi. La philosophie aristotélicienne n'est une philosophie de la médiation que pour le commentateur éclairé. C'est en réfléchissant sur Aristote

20. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 154, trad. fr. tome III, p. 519 : « Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. »

21. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 247, trad. fr. tome III, p. 610 : « Bei Aristoteles ist wohl *ein* Prinzip und spekulatives, aber nicht als *eines* herausgehoben ; die Natur des Spekulativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtsein gebracht worden. »

que l'on découvre le spéculatif, mais le spéculatif, la médiation ne sont pas explicités comme tels. Seulement le grand mérite d'Aristote a été de découvrir la médiation, et l'explicitation de l'essence même de la médiation ne pouvait qu'être postérieure à sa découverte par Aristote. Certes, l'absence d'unification est un défaut de la philosophie d'Aristote :

> On peut ainsi saisir la *déficience* de la philosophie aristotélicienne : la multiplicité des phénomènes a bien été élevée par elle au concept, mais celui-ci s'est dissocié en une série de concepts déterminés, et l'unité, le concept qui les unifie absolument, n'a pas été mis en valeur [22].

Mais, ce défaut d'unité apparaît comme un défaut nécessaire qu'Aristote assume pour le bien de la philosophie. En effet,

> Mais cette manière de procéder d'une part présente les moments dans leur intégralité, et d'autre part incite à la recherche et à la découverte personnelle de leur nécessité [23].

Il faut donc relativiser la portée de la critique hégélienne. Certes, il y a un certain manque d'unité dans la philosophie d'Aristote, mais la philosophie est totale ou complète. Tous les moments sont présents. De plus, l'absence *manifeste* d'unité nous pousse à chercher la nécessité des différents moments. Or, une difficulté surgit, difficulté qui n'échappe pas à Hegel. Pour pouvoir affirmer que *tous* les moments sont présents, il faut être capable de penser leur unité et leur nécessité. Autrement dit, le jugement hégélien sur Aristote n'est possible que dans la mesure où Hegel a pu transformer la philosophie aristotélicienne en un système (l'*Encyclopédie*). Si bien que le passage cité semble nous suggérer que la philosophie aristotélicienne n'est vraie que dans la mesure où Hegel la transforme en système. L'*Encyclopédie* est donc la vérité de la philosophie d'Aristote,

22. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 244, trad. fr. tome III, p. 607-608 : « Der *Mangel* der Aristotelischen Philosophie liegt also darin, daß, nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser aber in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinanderfiel, die Einheit, der absolut sie vereinende Begriff nicht geltend gemacht worden. »

23. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 147, trad. fr. tome III, p. 512 : « Aber diese Weise bietet einesteils eine Vollständigkeit der Momente, andernteils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Notwendigkeit. »

mais cette vérité n'est possible que grâce à la découverte *aristotélicienne* du spéculatif. Il est tout-à-fait remarquable que l'*Encyclopédie* se termine au paragraphe 577[24] par une citation d'Aristote. L'*Encyclopédie* se termine par un passage de la *Métaphysique*. Hegel cite le passage de Λ, 7 sur la pensée de la pensée ($1072^b18 - 30$) ce qui signifie que la notion hégélienne d'esprit absolu se trouve déjà en germe, d'après Hegel, chez Aristote.

Les passages des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* sur Aristote sont subtils. Chaque défaut de la philosophie aristotélicienne semble devenir une qualité et inversement. Cette critique « dialectique » cherche à tenir ensemble les défauts et la nécessité de ceux-ci, autrement dit *le négatif et la positivité du négatif*.

En résumé, la philosophie aristotélicienne est une philosophie de la médiation qui ne parvient pas à se poser comme telle. Cela vaut selon Hegel pour la totalité du système, mais ce qui manifeste en quelque sorte de manière exemplaire cette dualité est la logique d'Aristote.

> Encore moins le spéculatif est-il posé comme l'universel d'où serait développé le particulier (sa logique en est plutôt le contraire)[25].

Une philosophie de la médiation qui parviendrait à se poser comme telle, partirait de celle-ci. Ou plutôt une telle philosophie se développerait à partir de la pensée du rapport entre immédiateté et médiation. Un tel développement serait idéaliste en ce sens que le particulier serait développé à partir de l'universel. A l'inverse une philosophie empiriste *part* du particulier et ne déduit donc aucunement celui-ci. Or, selon Hegel, la philosophie aristotélicienne est un *empirisme intégral*[26]. C'est un empirisme dans la mesure où l'on

24. Voir, G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Dritter Teil, *Die Philosophie des Geistes*, TWA 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, § 577, p. 394-395.

25. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 247, trad. fr. tome III, p. 610 : « Noch weniger ist es als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem des Besondere entwickelt würde (seine Logik ist vielmehr das Gegenteil). ».

26. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 172, trad. fr. tome III, p. 539 : « Mann kann sagen, Aristoteles ist ein *völliger Empiriker* ».

s'intéresse exclusivement aux déterminations de la pensée dans l'expérience, ou telles que la conscience ordinaire les perçoit. Mais cet empirisme est intégral dans la mesure où Aristote pense la totalité des déterminations. Or, c'est la logique aristotélicienne qui manifeste le plus cet empirisme intégral. En effet, ce qui intéresse Aristote, ce sont les déterminations de pensée appliquées à l'expérience, appliquées au fini, et non à la pensée elle-même. Ici encore, cette *critique* hégélienne est à relativiser. La démarche aristotélicienne est loin d'être illégitime d'après Hegel. En effet :

> Ce qui nous intéresse d'ordinaire, c'est le penser concret, le penser immergé dans l'intuition extérieure [27].

Ce qui est premier pour « nous » (les êtres pensants) c'est non pas la pensée en elle-même mais d'abord la pensée en tant qu'elle a affaire à ce qui n'est pas elle. Ce qui nous intéresse d'abord, et ce qui intéresse d'abord Aristote, c'est ce que Hegel nomme la représentation (*Vorstellung*)

> Mais ici apparaît à nouveau l'inconvénient général de la démarche aristotélicienne, et cela au plus haut degré. Dans cette démarche, comme dans toute la logique ultérieure, les moments singuliers du penser et du mouvement du penser comme tel se dissocient [28].

Le grand mérite d'Aristote est de fonder une logique systématique. Si bien qu'il détermine toutes les formes de raisonnement valides. Ce faisant il introduit de l'ordre, de l'unité dans l'expérience à travers la *nécessité* du syllogisme. Mais, cette unité de l'expérience a pour contrepartie l'absence d'unité dans la pensée. La nécessité dans les choses, dans ce que Hegel nomme le fini, ne se retrouve pas à même la pensée. La logique unifie le fini, mais n'unifie pas la pensée qui unifie le fini. La conception hégélienne de la logique est autre, la logique doit non seulement unifier l'expérience mais aussi la

27. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 237, trad. fr. tome III, p. 602 : « was uns sonst interessiert, ist das konkrete Denken, das Denken versenkt in aüßere Anschauung. ».

28. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 239, trad. fr. tome III, p. 604 : « Allein hier tritt wieder der Nachteil der ganzen Aristotelischen Manier, und zwar im höchsten Grade ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens als eines solchen, fallen in der Aristotelischen Manier und in aller folgenden Logik die einzelnen Momente auseinander. ».

pensée qui unifie l'expérience. La nécessité hégélienne est une nécessité de second ordre, une nécessité de la nécessité. C'est cette secondarité de la nécessité hégélienne qui est parfois la source de malentendus. Tout d'abord cette nécessité est première *en soi*, et est plus fondamentale que la nécessité d'entendement *abstraite*. Mieux encore, elle est le *fondement* de toute nécessité. De plus, il ne s'agit pas de *remplacer* la logique aristotélicienne. Elle n'est en aucun cas incorrecte du point de vue de Hegel, mais elle est insuffisante parce qu'elle n'est pas sa *propre* logique. Or, ce qui *fonde* l'insuffisance de la logique aristotélicienne est le primat de la différence sur l'identité :

> Le syllogisme mis sur le plan de l'entendement, comme cela se présente dans la forme logique ordinaire, signifie qu'un contenu est renoué à un autre. Dans le syllogisme rationnel par contre, le sujet, etc., se renoue avec lui-même ; dans le syllogisme rationnel, un contenu quelconque, Dieu, etc., en se différenciant de soi, se renoue à soi-même [29].

La logique d'entendement est la logique de la pensée dans son rapport à son *autre*, à savoir l'expérience. La conclusion du syllogisme met en rapport le sujet avec son autre qu'est le prédicat. Il y a certes médiation dans la logique d'entendement, mais cette médiation est sous le signe de la différence, c'est une médiation qui reste extérieure. Par contre, la médiation véritable aux yeux de Hegel est la médiation intérieure, la médiation de soi avec soi-même. Or, seul le syllogisme rationnel réalise cette médiation. Mais qu'est-ce qu'un syllogisme rationnel ? Pour le comprendre nous allons étudier la notion hégélienne de *proposition spéculative*.

2 La proposition spéculative

L'insuffisance de la logique d'entendement provient de la trop grande part accordée à l'altérité. Celle-ci repose sur l'expérience et suppose ainsi une double extériorité, une

29. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, p. 241, trad. fr. tome III, p. 605, « Der Schluß verständig gemacht, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, hat den Sinn, daß ein Inhalt zusammengeschlossen wird mit einem anderen. Der vernünftige Schluß dagegen hat den Inhalt, daß das Subjekt usf. sich mit sich selbst zusammenschließt ; der Vernunftschluß ist, daß irgendein Inhalt, Gott usf., durch Unterscheiden von sich sich mit sich selbst zusammenschließt. ».

double extériorité du sujet. En effet, la proposition usuelle, que Hegel appelle proposition *empirique*, suppose non seulement un substrat extérieur (ὑποκείμενον) mais encore une conscience qui énonce la proposition.

> Le jugement paraît jugement d'une conscience. On peut dire encore, selon l'autre aspect, celui des déterminations, que l'universel se manifeste dans le singulier et le particulier. Il *apparaît* immédiatement en eux [30].

Hegel rattache la proposition empirique à l'entendement. Or la pensée d'entendement est avant tout une pensée formelle voire formalisante. Elle s'appuie sur un principe unique, le principe d'identité, qu'elle applique à une réalité diverse. Cette pensée est donc une pensée de la dualité, puisqu'elle oppose l'unité principielle et la réalité multiple. Or, cette dualité se manifeste dans le discours en tant qu'opposition entre le sujet et le prédicat. La base de la proposition est le sujet, et cette base est rattachée extérieurement à la diversité des prédicats :

> D'ordinaire, c'est d'abord le sujet en tant qu'il est le Soi-même fixe *objectal* qui est posé comme principe de départ ; puis c'est de lui que part le mouvement nécessaire vers la multiplicité des déterminations ou des prédicats [31] ;

L'entendement, dans la proposition empirique part de l'identité abstraite et vide « Je=Je » voire « $A = A$ » qu'elle applique au réel divers. A l'inverse la pensée concevante [32], le mouvement de la connaissance se produit de manière interne au sujet :

> Ici [dans la pensée conceptuelle], à la place de ce sujet-là [le sujet objectal], c'est le Je qui sait qui entre lui-même en scène, qui est le lien fédérateur des prédicats et le sujet qui les tient [33].

---

30. J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, Puf, 1952, p. 171.

31. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 58, trad. fr. p. 68 : «Sonst ist zuerst das Subjekt als das *gegenständliche* fixe Selbst zugrunde gelegt ; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort ;».

32. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 57, trad. fr. p. 67 : «im begreifenden Denken».

33. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 58, trad. fr. p. 68 : «hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt.».

Dans la proposition spéculative le sujet véritable n'est pas tant le sujet *objectal* qui reçoit les déterminations, mais plutôt le sujet qui rapporte l'un à l'autre, ou mieux l'unité conceptuelle du sujet objectal et des prédicats. Le sujet objectal n'est pas supprimé. La proposition spéculative le conserve et distingue ainsi deux aspects du sujet, le « premier sujet » (*erste Subjekt*) est le sujet objectal, et le « deuxième sujet » (*zweite Subjekt*) est l'expression du mouvement d'unification du sujet objectal et des prédicats.

Ainsi la proposition spéculative ne présuppose pas de terme extérieur. Pour comprendre ce qu'est cette proposition « spéculative » hégélienne, il faut comprendre le *projet* hégélien. Hegel cherche à dépasser le point de vue de la conscience. Le vrai, le savoir, ou encore le savoir absolu ne doit pas être compris comme un rapport, une relation entre deux termes *extérieurs*, entre le sujet ou la conscience et l'objet (*Gegenstand*). Le savoir est un mouvement *immanent* de la pensée :

> Ainsi est-il [le concept] son identité pure à soi, laquelle se différencie dans soi-même de telle sorte que le différencié [est], non pas *objectivité*, mais également libéré en subjectivité ou en forme d'égalité simple à soi, du même coup l'ob-jet du concept est le concept lui-même[34].

Le concept est un rapport à soi, et non un rapport entre deux termes extérieurs, comme entre un sujet pensant et un objet indépendant du sujet pensant. Cependant, si le concept est une unité, cette unité n'exclut pas la différence. La différence existe au sein du concept, sinon on ne pourrait même pas parler de *rapport*. Cependant, la différence n'est pas introduite de l'extérieur comme dans le cas de la pensée d'entendement. Le concept se différencie de lui-même et en lui-même. La différence apparaît non seulement comme une différence *interne* du concept, mais encore comme une *auto*-différenciation. Le concept est bien rapport entre le sujet et l'objet. Mais, il ne faut pas isoler les deux termes de la relation. Au contraire, l'objectivité n'est plus une simple extériorité, un *Gegenstand*, mais est un objet libre, c'est-à-dire qu'il se fait sujet. Si bien que le concept

34. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 487, trad. fr. tome II, p. 303 : « So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, daß das Unterschiedene nicht eine *Objektivität*, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist. ».

a soi-même pour objet.

Cependant, cette unité du subjectif et de l'objectif qu'est le concept, apparaît d'abord comme un devoir-être comme un idéal, ou comme le dit Hegel, comme une pulsion (*Trieb*) :

> L'idée subjective est tout d'abord *pulsion*. Car elle est la contradiction du concept [qui consiste] à avoir soi pour *ob-jet* et à être à soi la réalité, sans que pourtant l'ob-jet soit comme [quelque chose d']*autre*, [quelque chose d']autonome en regard de lui, ou sans que la différence de soi-même par rapport à soi ait en même temps la détermination essentielle de la *diversité* et de l'être-là indifférent. La pulsion a par conséquent la déterminité de sursumer sa subjectivité propre, de faire de sa réalité d'abord abstraite la [réalité] concrète, et de l'emplir avec le contenu de monde présupposé par la subjectivité[35].

Cet élan vers la connaissance provoque son propre dépassement, ou encore aboutit à la réalisation de l'unité subjet-objet. Autrement dit, le dépassement de la pensée d'entendement par la pensée spéculative n'est pas à comprendre comme un simple rejet, un refus abstrait, mais comme une conservation. C'est pourquoi les thèses hégéliennes sont subtiles. Il s'agit de dépasser l'entendement, mais le dépassement de l'entendement est rendu possible par l'entendement lui-même. Ou encore, l'idée absolue qui manifeste le spéculatif est le *résultat* de l'idée du connaître.

Le subjectif et l'objectif apparaissent d'abord comme des termes opposés. Pour la conscience, le sujet est face à un monde qui est donné, c'est-à-dire face à une extériorité. L'objet est un donné, une altérité à la conscience, un *Gegenstand*, une chose « qui se tient devant la conscience et face à elle ». Dans la connaissance non conceptuelle, ou empirique, il en va de même. L'objet du savoir apparaît comme étant donné.

---

35. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 498, trad. fr. tome II, p. 315, nous traduisons *Trieb* par *pulsion* et non par *tendance* qui nous semble trop faible : « Die subjektive Idee ist zunächst *Trieb*. Denn sie ist der Widerspruch des Begriffs, sich zum *Gegenstand* zu haben und sich die Realität zu sein, ohne daß doch der Gegenstand als Anderes, gegen ihn Selbstständiges wäre oder ohne daß der Unterschied seiner selbst von sich zugleich die wesentliche Bestimmung der *Verschiedenheit* und des gleichgültigen Daseins hätte. Der Trieb hat daher die Bestimmtheit, seine eigene Subjektivität aufzuheben, seine erst abstrakte Realität zur konkreten zu machen und sie mit dem *Inhalte* der von seiner Subjektivität vorausgesetzen Welt zu erfüllen. »

> Le concept est certes la certitude absolue de soi-même ; mais en face de son être-pour-soi se tient sa présupposition d'un monde étant *en soi*, [un monde] dont l'*être-autre* indifférent, pourtant, a pour la certitude de soi-même la valeur seule d'un *inessentiel* ; dans cette mesure, il est la tendance à sursumer cet être-autre, et à intuitionner dans l'objet l'identité à soi-même [36].

Le point de basculement (*Wendungspunkt*) entre la connaissance empirique et la connaissance est précisément celui-là. L'altérité du monde est perçue comme étant *inessentielle*. Le concept est en vérité rapport à soi-même, mais ce rapport à soi-même est conditionné par la position première de l'altérité. Ainsi, le concept est médiation, et cette médiation suppose un « basculement » que Hegel nomme *dialectique*.

> Le moment *dialectique* est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées [37].

Médiation et dialectique sont indissociables. Pour qu'il y ait médiation, il faut qu'il y ait rapport à soi-même par le truchement de l'être-autre. Ce mouvement qu'est la médiation suppose le moment de la position de l'altérité, moment que Hegel attribue à l'entendement. Mais dans un second temps, ce rapport à l'être-autre doit être dépassé. C'est le moment dialectique. Seulement pour qu'il y ait réellement médiation et non pas transition, voire contradiction ou incohérence, il faut que cette suppression de l'altérité soit une *auto*-suppression. C'est-à-dire que la négation de l'altérité du monde doit être le *résultat* de l'activité de l'entendement qui a posé l'altérité du monde. C'est pourquoi l'entendement et la dialectique ne sont pas des facultés distinctes ou des puissances étrangères l'une à l'autre :

> Ces trois côtés [le côté abstrait, le côté dialectique et le côté spéculatif] ne constituent pas trois *parties* de la Logique, mais sont des *moments de tout ce qui a une*

36. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 498, trad. fr. tome II, p. 315-316 : « der Begriff ist zwar die absolute Gewißheit seiner selbst ; seinem *Fürsichsein* steht aber seine Voraussetzung einer *an sich* seienden Welt gegenüber, deren gleichgültiges *Anderssein* aber für die Gewißheit seiner selbst den Wert nur eines *Unwesentlichen* hat ; er ist insofern der Trieb, dies Anderssein aufzuheben und in dem Objekte die Identität mit sich selbst anzuschauen. ».

37. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie* I, TWA 8, § 81, p. 172, trad. fr. tome I, p. 343 : « Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten. »

> *réalité logique*, c'est-à-dire de tout concept ou de tout ce qui est vrai en général[38].

C'est pourquoi il ne faut pas considérer la dialectique comme un simple « art extérieur » de réfuter. La dialectique est un *moment* du concept, qu'on ne peut donc exclure de la logique sous peine de détruire le concept lui-même. Mais surtout, la dialectique est le moment essentiel qui révèle la nature fondamentale de la logique comme médiation. En effet, la première détermination de l'universel est selon Hegel, la négation première de celui-ci :

> Saisie de façon tout-à-fait générale, cette détermination peut se trouver prise de telle sorte que par là ce qui est d'abord *immédiat* [est] ainsi [posé] comme quelque chose de *médiatisé*, *rapporté* à un autre, ou que l'universel est posé comme un particulier. Le [terme] *second* qui par là [a] surgi, est donc le négatif du premier ; et en tant que nous considérons par avance le parcours ultérieur, le négatif premier. Selon cet aspect négatif, l'immédiat s'est perdu dans l'autre[39].

Dans la proposition, l'immédiat, le simple rapport à soi est *posé* comme rapport à l'autre. L'immédiat est donc médiatisé, et l'immédiat se perd donc dans cette médiation. L'immédiat en se déterminant se nie comme immédiat, et cette négation se manifeste en tant que proposition. Ainsi, la dialectique est essentiellement négative. Mais, d'après Hegel, cet aspect négatif du rationnel engendre le positivement-rationnel ou encore le spéculatif. Comment est-il possible que le négativement rationnel engendre le positivement rationnel ? La dialectique négative ne parvient à engendrer le spéculatif que parce qu'elle nie l'entendement qui est lui-même négatif. Le spéculatif est le résultat d'une *double* négation.

> Cette négation est bien contenue dans le contenu de ces propositions, mais sa

38. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 79, p. 168, trad. fr. tome I, p. 343 : « Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. ».

39. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 561, trad. fr. tome II, p. 379 : « Ganz allgemein aufgefaßt, kann diese Bestimmung so genommen werden, daß hierin das zuerst *Unmittelbare* hiermit als *Vermitteltes*, *bezogen* auf ein Anderes, oder daß das Allgemeine als ein Besonderes gesetzt ist. Das *Zweite*, das hierdurch entstanden, ist somit das *Negative* des Ersten und, indem wir auf den weiteren Verlauf zum voraus Bedacht nehmen, das erste Negative. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Anderen untergegangen ».

> forme positive contredit ce même [contenu] ; ainsi ne se trouve pas posé ce qui est contenu dedans [40].

Le résultat de la première négation est la tension, l'opposition entre le contenu négatif de la proposition (S est rapporté à P qui est l'autre de P) et sa forme. En effet, le jugement est le concept sous la forme de la division. La première négation est insuffisante. Mieux encore, cette première négation, correctement comprise met en lumière sa propre insuffisance. La négation n'est pas la négation vide, le néant, mais une négation déterminée, la négation *de l'immédiat*. La première négation est médiation en soi, mais elle n'est pas encore médiation posée :

> La seconde détermination, la *négative* ou *médiatisée* est en outre la *médiatisante*. (...) Elle est donc l'*autre*, non pas comme d'un regard duquel elle est indifférente (...) mais l'*autre en soi*-même, l'*autre d'un autre* ; c'est pour cette raison qu'elle inclut *son* autre dans soi, et quelle est donc *comme la contradiction*, la *dialectique posée d'elle-même* [41].

La négation seconde, la négation de la négation est elle médiation au sens fort du terme. Elle n'est pas seulement médiatisée, c'est-à-dire le *support* de la médiation, mais médiatisante. C'est-à-dire qu'elle est active ou agissante. La négation seconde est le cœur du mouvement dialectique, et donc le coeur de la logique au sens hégélien du terme.

> Elle [la négativité] est le *point simple du rapport négatif* à soi, la source la plus intime de toute activité, d'auto-mouvement vivant et spirituel, l'âme dialectique que tout vrai a en lui-même, par laquelle seulement il est vrai [42] ;

---

40. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 562, trad. fr. tome II, p. 380-381 : « diese Negation ist in dem Inhalte jener Sätze wohl enthalten, aber ihre positive Form widerspricht demselben ».

41. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 562, trad. fr. tome II, p. 381 : « Die zweite Bestimmung, die *negative* oder *vermittelte*, ist ferner zugleich die *vermittelnde* (...) Sie ist also das Andere nich als von einem, wogegen sie gleichgültig ist (...) sondern das *Andere an sich* selbst, das *Andere eines Anderen* ; darum schließt sie *ihr* eigenes Anderes in sich und ist somit *als der Widerspruch* die *gesetzte Dialektik ihrer selbst.* »

42. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 563, trad. fr. tome II, p. 382 : « Sie [die Negativität] ist der *einfache Punkt der negativen Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist ».

La négation seconde hégélienne est rapport négatif à soi-même. C'est pourquoi il faut bien distinguer la négation seconde hégélienne de la négation seconde de la logique usuelle :

> Dans la double négation classique, la première négation nie un énoncé distinct donc de la négation, la seconde niant cette première négation. Dans ce cas, le redoublement de la négation ne signifie pas au sens strict autoréférence, mais simplement une application d'une négation du second degré à une négation du premier degré [43].

Ainsi dans la logique classique, la négation porte sur un jugement une proposition, par exemple « cette pomme est verte ». La négation première de cette proposition est « cette pomme n'est pas verte ». La négation seconde de cette proposition est la proposition « cette pomme n'est pas non-verte », ce qui signifie que la pomme est verte. La négation s'applique ainsi à autre chose qu'elle même. La négation seconde classique est n'est pas une négation de la négation mais une négation du (jugement) nié. Chez Hegel au contraire, la négation seconde est une négation de la négation, c'est-à-dire une négation autoréférentielle, une négation de soi.

> La négation autonome de Hegel en revanche doit précisément être redoublée parce qu'on peut la rendre ainsi autoréférentielle [44].

La négation seconde classique est stérile et accessoire. Dans la logique classique, un jugement nié deux fois a le même sens que le jugement de départ. Une seule négation suffit. Dans la négation autonome le redoublement loin d'être stérile et accessoire est nécessaire. En effet, la négation est seconde *parce qu'*autoréférentielle. Ou autrement dit :

---

43. D. Henrich, « Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik », *in Der Idealismus und seine Gegenwart*, eds. U. Guzzoni, B. Renz, L. Siep, Hamburg, Meiner, 1976, p. 208-230, p. 209 : « In der klassischen doppelten Negation negiert die erste Negation eine Aussage, die zweite diese erste Negation. Die Verdoppelung der Negation bedeutet in diesem Falle also im striktem Sinne gar nicht Selbstreferenz, sondern nur eine Anwendung einer Negation zweiter Stufe auf eine Negation in der ersten ».

44. D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, p. 209 : « Für Hegels autonomisierte Negation gilt aber, daß sie gerade deshalb verdoppelt werden muss, weil sie auf diese Weise selbstreferentiell gemacht werden kann. ».

> La négation qui nie la négation se nie elle-même [45].

La négation seconde hégélienne est ainsi autonégation. Mais ceci rend plus délicat la compréhension des rapports entre la négation première et la négation seconde.

> Ce à quoi il convient d'ajouter aussitôt que la négation ne peut se nier elle-même que si elle entre dans une relation avec elle-même où on peut distinguer la négation qui nie de la négation qui est niée [46].

La négation première est la négation qui est niée par la négation seconde. Dans le cadre de la logique classique il s'agit toujours d'une seule et même négation qui s'applique à des propositions différentes, si bien que la négation première et la négation seconde ne sont pas en relation l'une avec l'autre. Prenons par exemple le cas d'une dispute pour savoir si cette pomme doit être qualifiée de délicieuse. Deux interlocuteurs A et B sont en désaccord. Le premier affirme que cette pomme est délicieuse, alors que le second nie cette affirmation. La négation première est celle de B qui nie l'affirmation de A. La négation seconde est la même négation classique mais appliquée par A au jugement (négatif) de B. Les deux négations ne sont pas directement reliées, elle le sont à la rigueur de manière indirecte dans la mesure où A et B sont liés par leur discpute. Les négations se succèdent et peuvent se succéder indéfiniment (on peut définir une négation troisième, quatrième, cinquième et ainsi de suite) sans pour autant se rattacher les unes aux autres. Au contraire, chez Hegel, les deux négations sont liés l'une à l'autre.

> Dans la négation autonome, la négation se nie elle-même et par elle-même. Faute de quoi on serait dans l'incapacité d'indiquer en quoi cette négation est double [47].

La négation autonome est une négation double, une négation dédoublée, alors que la négation seconde classique n'est seconde que du point de vue temporel. La négation

45. D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, p. 209 : « Die Negation, welche die Negation negiert, negiert sich. ».

46. D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, p. 209 : « Dem ist aber sogleich hinzuzufügen, daß die Negation sich nur dann negieren kann, wenn sie in ein Verhältnis zu sich selber kommt, derart, daß man sie, sofern wie negiert wird, von sich, insofern sie negiert, unterscheiden kann. ».

47. D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, p. 209 : « In der autonomen Negation ist die Negation selbstnegierend und durch sich negiert. Sonst wäre ja auch gar nicht anzugeben, was es heißen soll, dass die Negation die doppelte sei. ».

autonome n'est ce qu'elle est qu'en étant négation de soi-même, alors que la négation première classique existe et reste elle-même en l'absence d'une négation seconde.

> Il en résulte cependant que les deux négations ne peuvent pas être distinguées par les degrés. Il faudrait dire au contraire qu'elles ne sont absolument pas différentes l'une de l'autre[48].

La négation autonome étant une négation *dédoublée*, il s'agit d'une seule et même négation.

Une fois écartées les difficultés concernant la double négation hégélienne, il reste à déterminer la fonction de celle-ci. A quoi « sert »-elle ? Quel est le résultat de cette double négation ? La négativité qu'est la dialectique engendre le spéculatif. Si bien que la dialectique ne doit pas être conçue comme purement stérile.

> Le préjugé-fondamental, à ce propos, est que la dialectique aurait *seulement un résultat négatif*[49].

Contrairement aux préjugés usuels, la dialectique a un résultat positif, à savoir le spéculatif. La négativité produit une immédiateté seconde :

> Cette négativité, [entendue] comme contradiction se sursumant, est l'*établissement* de l'*immédiateté première*, de l'universalité simple ; car c'est immédiatement que l'autre de l'autre, le négatif du négatif, est le *positif, l'identique, l'universel*. Ce *second* immédiat, si après tout l'on veut *compter* est dans le cours total le *troisième* [*terme*] par rapport à l'immédiat premier et au médiatisé. Mais il est aussi le troisième par rapport au négatif premier ou formel et à la négativité absolue ou au deuxème négatif ; dans la mesure maintenant où ce premier négatif est déjà le deuxième terme, ce qui est compté comme *troisième* peut aussi se trouver compté comme *quatrième*, et, au lieu de la *triplicité*, on peut prendre la forme abstraite comme une *quadruplicité* ; le négatif ou la *différence* est de cette manière compté

48. D. Henrich, *Hegels Grundoperation*, p. 215 : « Daraus folgt aber, daß die beiden Negationen nicht dadurch voneinander unterschieden werden können, daß sie zwei Stufen zugehören. Es muß vielmehr geradezu gesagt werden, daß sie gar nicht voneinander unterschieden sind. ».

49. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 559, trad. fr. tome II, p. 378 : « Das Grundvorurteil hierbei ist, daß die Dialektik nur ein negatives Resultat habe ».

> comme une dualité. - Le troisième ou le quatrième est de façon générale l'unité du premier et [du] deuxième moment, de l'immédiat et du médiatisé [50].

Ce passage tout-à-fait remarquable est aux antipodes de la compréhension « naïve » de la dialectique. Tout d'abord, l'immédiat second n'est autre que l'immédiat premier posé ou « établi » par la négativité. L'être, ou le concept en soi est l'immédiat premier, l'idée (absolue) ou le spéculatif est l'immédiat second qui est le résultat de la double négation immanente au concept. Le concept se nie une première fois en jugement ou proposition d'entendement, qui se nie à son tour en proposition spéculative. Mais l'unité des deux immédiats n'est possible que dans la mesure ou le positif n'est autre que la négation de la négation.

Ensuite, Hegel prend de la distance par rapport au calcul, ou à la volonté de compter les termes du processus dialectique. On réduit bien souvent la dialectique à la triplicité « thèse, antithèse, synthèse ». Or, selon la manière de compter le dernier terme peut être tout aussi bien le troisième que le quatrième. Ainsi, on peut compter en tout trois termes : l'immédiat premier (l'être ou le concept en soi), le médiatisé i.e. la négation première qualifiée de « formelle » (dans la proposition d'entendement) et l'immédiat second comme unité de l'immédiat et du médiatisé (le spéculatif). Mais on peut aussi compter quatre termes : l'immédiat premier, la négation première, la négation seconde et autonome (c'est le moment dialectique) et l'immédiateté seconde. Mais ce qui compte d'après Hegel n'est pas tant le fait de compter trois termes ou quatre, mais de comprendre que le dernier terme, à savoir l'immédiat qui est devenu est l'unité de l'immédiat et du médiatisé. Selon nous, la seconde présentation est pédagogiquement plus claire,

50. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 564, trad. fr. tome II, p. 383 : « Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die *Herstellung* der ersten *Unmittelbarkeit*, der einfachen Allgemeinheit ; denn unmittelbar ist das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine*. Dies *zweite* Unmittelbare ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt *zählen* will, das *Dritte* zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten. Es ist aber auch das Dritte zum ersten oder formellen Negativen und zur absoluten Negativität oder dem zweiten Negativen ; insofern nun jenes erste Negative schon der zweite Terminus ist, so kann das als *Drittes* gezählte auch als *Viertes* gezählt und statt der *Triplizität* die abstrakte Form als eine *Quadruplizität* genommen werden ; das Negative oder der Unterschied ist auf diese Weise als eine Zweiheit gezählt. - Das Dritte oder das Vierte ist überhaupt die Einheit des ersten und zweiten Moments, des Unmittelbaren und des Vermittelten. ».

la négativité comptant alors pour deux termes (négation première et seconde).

Le résultat du mouvement dialectique est le spéculatif ou encore la science :

> A propos de cette idée il faut encore mentionner pour conclure que dans elle *en premier lieu* la *science logique* a saisi son concept propre. En l'*être*, le commencement de son *contenu*, son concept apparaît comme un savoir extérieur à ce même [contenu], en réflexion subjective. Mais dans l'idée du connaître absolu, il est parvenu à son contenu propre. Elle est elle-même le concept pur, qui a soi pour ob-jet [51],

Ainsi le résultat de la dialectique est le vrai, c'est-à-dire l'identité du discours et de son objet.

Mais surtout, en distinguant médiatisé (*vermittelte*) et médiatisant(*vermittelnde*) au sein de la double négation, Hegel nous permet de déterminer la place respective qu'occupe la médiation chez Hegel et chez Aristote. Étudions donc la place respective de celle-ci chez ces deux penseurs.

III Médiatisé et Médiatisant

Il est désormais manifeste que la théorie aristotélicienne du syllogisme est une théorie de la médiation dont le cœur est la notion de moyen terme. Or, cette théorie aristotélicienne du syllogisme ne satisfait pas entièrement Hegel car elle ne rend pas raison complètement de la nature de la médiation. La logique aristotélicienne s'appuie sur une médiation qui est sous le signe de l'altérité, et qui ne rend pas raison du mouvement interne de la pensée. Mais surtout, Aristote et Hegel s'opposent sur le statut du négatif, ou de la dialectique. Or, il s'agit de comprendre pourquoi et comment nos deux penseurs s'opposent au sujet de la dialectique. Selon nous, la différence essentielle est que

51. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 572, trad. fr. tome II, p. 391 : « Es ist von dieser Idee zum Schlüsse nur noch dies zu erwähnen, daß in ihr *erstlich* die *logische Wissenschaft* ihren eigenen Begriff erfaßt hat. Bei dem *Sein*, dem Anfange ihres *Inhalts* erscheint ihr Begriff als ein demselben äußerliches Wissen in subjektiver Reflexion. In der Idee des absoluten Erkennens aber ist er zu ihrem eigenen Inhalte geworden. Sie ist selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstande hat ».

chez Aristote l'élément médiatisant du discours (le moyen terme) n'est pas lui-même médiatisé, alors que chez Hegel le médiatisant (la « première » négation) est aussi médiatisé. Chez Aristote, la médiation est simple ou immédiate, alors que chez Hegel, la médiation est *médiation de la médiation*, ou encore médiation réfléchie.

1 Le statut de la médiation chez Aristote

La médiation, loin d'être accessoire chez Aristote, est le cœur de sa pensée logique. Le moyen terme est ce qui permet à la science de se déployer en tant que raisonnement vrai. Mais le rôle de la médiation ne se « limite » pas à la sphère logique. Le moyen terme est la cause de la conclusion [52]. Pourquoi, Socrate est-il mortel ? Parce que c'est un homme. « Homme » est à la fois moyen terme d'un syllogisme de la première figure, mais il est surtout la *cause* de la conclusion :

> Il y a une équivalence entre la notion logique de moyen terme et la notion physique et métaphysique de cause [53].

Si bien que la médiation est non seulement logique mais aussi réelle. Ou plutôt, elle est logique parce que réelle. Or, la connaissance a pour objet suprême la recherche des causes, et la cause est le corrélat objectif du moyen terme et donc de la médiation. C'est pourquoi :

> La médiation constitue ce qui est le plus déterminé et de plus déterminant, ce qui est le plus réel dans l'ordre de ce qui existe, et c'est ce qui est le plus réel qui est l'objet de la connaissance scientifique [54].

Mais, contrairement à Hegel, Aristote rejette l'idée d'une médiation qui serait elle-même médiatisée. Il y a médiation, mais l'élément médiateur ou médiatisant n'est pas lui-même médiatisé. Sur le plan logique, Aristote insiste sur la finitude nécessaire de

52. Voir Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 2, $90^a 6 - 7$: « Car le moyen terme est la cause, et dans tous les cas, c'est celle-ci que l'on recherche », « τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται. ».

53. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, p. 458.

54. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, p. 458.

la médiation [55]. Le nombre de moyens-termes dans un raisonnement est nécessairement fini. De même, sur le plan physique, il ne peut y avoir de chaîne causale infinie [56]. Ainsi, la médiation aristotélicienne est une médiation finie. La difficulté porte donc sur l'origine, soit les premières prémisses du raisonnement (aspect logique de la difficulté), soit l'origine de la chaîne causale (aspect physique). Bref, la finitude de la médiation pose le problème du rapport entre la médiation et l'immédiat, c'est-à-dire le non-médiatisé.

En ce qui concerne la logique, l'immédiat est la connaissance des principes qui pose la question de la définition. Or, la position d'Aristote est subtile. Car, s'il rejette en définitive l'idée d'une médiation de médiation, ce qui implique que le médiatisant soit non-médiatisé (ou encore que le médiateur soit lui-même immédiat), Aristote n'exclut pas totalement la possibilité d'une forme de médiation du médiateur. Le statut de la *définition* est tout-à-fait révélateur de la difficulté :

> La définition tente d'introduire une médiation là où il ne devrait pas y en avoir, elle substitue un discours à l'intuition, seule connaissance adéquate de l'essence. Ainsi l'essence est médiatrice, mais elle n'est pas elle même médiatisée. La médiation est le moteur de la science, mais il n'y a pas médiation de la médiation, c'est-à-dire que la science part d'un principe qui n'est pas lui-même démontrable, à savoir l'essence connue par intuition [57].

Ainsi, en dernière analyse, l'élément médiateur du réel, à savoir l'essence (qui « apparaît » comme cause dans le domaine physique et comme moyen terme dans le discours) n'est pas médiatisé. Et pourtant, Aristote n'exclut pas toute forme de médiation en ce qui le concerne puisque l'usage de la définition est parfaitement légitime. C'est pourquoi on ne peut comprendre le statut de la médiation aristotélicienne qu'en comprenant

55. Voir Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 20, $82^a21 - 22$:, « Que donc les intermédiaires ne puissent pas être en nombre infini si la prédication s'arrête vers le bas et vers le haut, c'est clair », « Ὅτι μὲν οὖν τὰ μεταξὺ οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρα εἶναι, εἰ ἐπὶ τὸ κάτω καὶ τὸ ἄνω ἵστανται αἱ κατηγορίαι, δῆλον ».

56. Voir Aristote, *Métaphysique*, α, 2, $994^a1 - 2$: « De plus, il est évidenent qu'il y a un premier principe, et que les causes des êtres ne sont pas en nombre infini ; d'une part, elles ne forment pas une série verticale infinie, et d'autre part, elles ne présentent pas un nombre infini d'espèces », « Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ᾽ ἔστιν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων οὔτ᾽ εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ᾽ εἶδος, δῆλον. ».

57. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, p. 459-460.

pourquoi, à côté d'une médiation authentique des principes dérivés, il existe une quasi-médiation, une para-médiation des principes premiers. Or, chez Aristote, la question de la para-médiation se trouve liée à la question du statut de la dialectique :

> La science implique la médiation mais ne s'y épuise pas. Le moyen terme est le moteur du discours syllogistique ou démonstratif mais il n'y a qu'un discours dialectique possible sur le moyen terme [58].

La médiation *fonde* en effet le discours démonstratif, mais qu'est-ce qui fonde la possibilité d'un discours sur le fondement ? Seule la dialectique permet de rendre raison du discours sur les principes, et sur le moyen terme en tant que moyen terme. C'est pourquoi, à côté de la science, il existe un discours dialectique sur les principes premiers de la science.

Seulement cette affirmation a une conséquence significative :

> Il y a donc de la médiation dans le réel, mais tout dans le réel n'est pas médiation [59].

C'est cette affirmation qui différencie Aristote et Hegel. Car, pour Hegel le réel est médiation. Tout le réel est médiation, ou mieux encore, c'est la médiation qui manifeste le réel. Or, chez Aristote, il y a de la médiation dans le réel, mais la médiation n'est pas la totalité du réel, précisément parce que la médiation n'est pas réfléchie, et que le médiateur premier ne peut en aucun cas être médiatisé. Or, il faut nécessairement (au moins) un médiateur premier. Cette différence entre nos deux auteurs se manifeste dans leur conception de la dialectique. Étudions maintenant la dialectique aristotélicienne, ou plutôt les conséquences de son refus d'une médiation de la médiation en termes de dialectique.

58. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, p. 460.
59. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, p. 460.

2 La dialectique aristotélicienne

Il existe deux formes de dialectique chez Aristote. Tout d'abord, il existe une dialectique légitime qui réfléchit sur les principes de la science (induction/déduction). Mais il existe un usage non légitime de la dialectique qui consiste à médiatiser le médiateur. Cette dualité entre une « bonne » dialectique et une « mauvaise » dialectique est la conséquence de l'absence d'une médiation de la médiation, ou si l'on préfère d'une séparation stricte entre le médiatisant (le moyen terme, la cause ou l'essence) et le médiatisé (les termes extrêmes ou l'effet). Par exemple dans le domaine économique[60], la *monnaie* joue le rôle de médiateur entre les produits hétérogènes. La monnaie permet d'égaliser les différents produits en les mettant en quelque sorte sur le même plan. Par conséquent la monnaie permet l'échange. Cependant, la monnaie ne doit en aucun cas devenir à son tour un produit que l'on échangerait. La chrématistique commerciale est selon Aristote une *perversion* de l'économie, où la monnaie, au lieu d'être un moyen devient un terme extrême[61].

Par conséquent, il y a deux formes de dialectique. Tout d'abord, il y a la « bonne » dialectique qui est l'art de raisonner dans son ensemble. En effet, dans les *Topiques*, Aristote se propose comme but de « trouver une méthode qui nous mette en mesure

60. Voir P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote* : « La médiation éthique, politique et économique », p. 462-468, pour une étude plus approfondie de la médiation dans le domaine de la praxis chez Aristote.

61. Voir Aristote, *Politique*, I, 9. Cette thématique sera reprise et explicitée par K. Marx dans *Le Capital*, trad. fr. J-P. Lefebvre, Paris, Puf Quadrige, 1993. I, 4, p. 166 : « La forme immédiate de la circulation des marchandises est M-A-M, transformation de marchandise en argent et retransformation d'argent en marchandise : vendre pour acheter. Mais nous trouvons à côté de cette forme une deuxième forme spécifiquement différente, la forme A-M-A, transformation d'argent en marchandise et retransformation de marchandise en argent : acheter pour vendre. L'argent qui décrit dans son mouvement cette dernière circulation se transforme en capital, devient capital, est déjà par sa destination capital. », K. Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 23, « Das Kapital », Bd. I, Erster Abschnitt, Dietz Verlag, Berlin, 1968, p. 162 : « Die unmittelbare Form der Warenzirkulation ist W-G-W, Verwandlung von Ware in Geld und Rückverwandlung von Geld in Ware, verkaufen, um zu kaufen. Neben dieser Form finden wir aber eine zweite, spezifisch unterschiedne vor, die Form G-W-G, Verwandlung von Geld in Ware und Rückverwandlung von Ware in Geld, kaufen, um zu verkaufen. Geld, das in seiner Bewegung diese letztre Zirkulation beschreibt, verwandelt sich in Kapital, wird Kapital und ist schon seiner Bestimmung nach Kapital. ».

d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter quand nous soutenons un argument, de ne rien dire nous-même qui y soit contraire »[62]. La dialectique renvoie ainsi aux « disputes », aux joutes orales classiques dans l'Antiquité grecque. Il s'agissait d'un jeu, où deux interlocuteurs s'affrontaient, l'un proposait une thèse et son adversaire devait réfuter la thèse soutenue. Un certain nombre de dialogues socratiques de Platon présentent de telles disputes[63]. La dialectique porte donc sur le discours sur sa totalité, et étudie tous les raisonnements qui cherchent à persuader ou réfuter l'adversaire.

Cependant, Aristote précise que le raisonnement dialectique porte sur l'« endoxon » :

> Est *dialectique* le syllogisme qui conclut de prémisses probables[64].

L'endoxon, que Tricot traduit par « probable », renvoie à l'opinion, à la doxa (δόξα). L'endoxon correspond au vraisemblable, ou encore ce qui est accepté par l'opinion. La dialectique porte donc sur la discussion réelle, c'est-à-dire sur la discussion telle qu'elle se pratique réellement entre les membres d'une cité[65]. Or dans cette discussion les prémisses ne sont pas toujours vraies ni même démontrées comme dans le cas de la démonstration scientifique. La dialectique apparaît comme une logique générale, la démonstration scientifique étant une particularisation de celle-ci. En effet, la vrai entraîne le vraisemblable ou le probable.

Quelle est l'usage de la dialectique ? Aristote en distingue trois :

> Il [ce traité] est utile de trois façons : comme exercice, dans les rencontres journalières, et pour les sciences philosophiques[66].

62. Aristote, *Topiques*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004, I, 1, 100^a18-21 : « Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν ἀφ᾽ ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέξοντες μηθὲν ἐποῦμεν ὑπεναντίον ».

63. Voir par exemple le *Gorgias* de Platon.

64. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100^a30 : « διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος ».

65. Voir Aristote, *Topiques*, I, 2 : « dans les rencontre journalières », « πρὸς τὰ ἐντεύξεις », ou encore « lors des discussions avec les premiers venus ».

66. Aristote, *Topiques*, I, 2, 101^a26-28 : « Ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας ».

Les deux premiers cas confirment l'idée selon laquelle la dialectique est la logique dans sa généralité. Ce qui nous intéresse ici, c'est la dialectique dans son application à la philosophie. Or son application est double. La dialectique permet de trouver des arguments dans le cadre d'une aporie :

> Pour ce qui enfin de l'étude des sciences philosophiques, la possibilité d'apporter aux problèmes des arguments dans les deux sens nous fera découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas [67].

et elle permet de raisonner sur les principes :

> Autre avantage encore, en ce qui regarde les principes premiers de chaque science : il est en effet, impossible de raisonner sur eux en se fondant sur des principes qui sont propres à la science en question, puisque les principes sont les éléments premiers de tout le reste ; c'est seulement au moyen des opinions probables qui concernent chacun d'eux qu'il faut nécessairement les expliquer [68].

Les principes ne pouvant pas être démontrés, tout discours sur les principes est un discours dialectique. L'exemple d'une telle discussion sur les principes est celle portant sur le principe de non contradiction, au chapitre 4 du livre Γ de la *Métaphysique* comme nous l'avions signalé. Ainsi, la dialectique est véritablement ce qui permet l'investigation, la recherche dans le domaine philosophique. Ou mieux, la dialectique permet à la philosophie de se poser comme amour de la sagesse, ou recherche de la sagesse par opposition à la sagesse constituée posée [69].

Voilà pour la « bonne » dialectique. Mais Aristote définit aussi une « mauvaise » dialectique, ou un mauvais usage de la dialectique qu'il compare à la sophistique.

> En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes, qui revêtent le masque du philosophe (car la sophistique a seulement l'apparence de la Philosophie, et

67. Aristote, *Topiques*, I, 2, $101^a34 - 36$: « πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος ».

68. Aristote, *Topiques*, I, 2, $101^a36 -^b 1$: « ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην. Ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶταί αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν ».

69. Voir aussi par exemple Platon, *Le Banquet* en $203^a - 204^a$ où Socrate décrit l'amour comme démonique, intermédiaire entre l'humain et le divin. Éros est le fils de Poros (la richesse) et de Penia (la pauvreté). Ainsi la philosophie en tant qu'amour de la sagesse est à la mois manque ou *désir* de sagesse mais encore présence de celle-ci.

> c'est aussi le cas de la Dialectique) disputent de tout sans exception, et ce qui est commun à tout, c'est l'Être ; or s'ils disputent de ces matières, c'est évidemment parce qu'elles rentrent dans le domaine propre de la Philosophie [70].

La dialectique comme la sophistique est une pseudo-philosophie, un discours qui se fait passer pour la philosophie tout en n'étant pas philosophie. Toute science particulière a affaire à un genre déterminé. Seule la philosophie parle de ce qui est commun à tout ce qui est à savoir l'étant en tant qu'étant voire l'existence. Or, la dialectique et la sophistique prétendent aussi parler de tout. N'étant pas la philosophie, et ne parlant pas d'un genre déterminé, la sophistique et la dialectique sont nécessairement des arts ou des pratiques non scientifiques. Toute définition de la sophistique ou de la mauvaise dialectique est négative. C'est pourquoi il faut en dire davantage.

> Le genre de réalités où se meuvent la Sophistique et la Dialectique est le même, en effet, que pour la Philosophie, mais celle-ci diffère de la Dialectique par la nature de la faculté requise, et, de la Sophistique, par la règle de vie qu'elle propose. La Dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la Philosophie le produit positivement. Quant à la sophistique, elle n'est qu'une Philosophie apparente et et sans réalité [71].

La dialectique, la sophistique et la philosophie portent sur le même objet [72]. Mais c'est leur manière de se rapporter à cet objet qui permet de les distinguer. Le philosophe cherche à établir la vérité, le sophiste quant à lui se sert du discours pour réussir. Pour le philosophe la vérité est une fin. Pour le sophiste, le discours et donc la vérité est un moyen. Sophistes et philosophes se distinguent par leur manière de vivre. Quant au dialecticien, il se contente d'éprouver la vérité mais sans la produire. La nuance peut être

70. Aristote, *Métaphyisque*, Γ, 2, 1004^b17-22 : « σημεῖον δέ· οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αυτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστιν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. ».

71. Aristote, *Métaphyisque*, Γ, 2, 1004^b22-26 : « περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ᾽ οὔ ».

72. Comme nous le faisions remarquer dans l'introduction, la philosophie ne se définit pas par son objet. Ce passage atteste qu'Aristote ne définissait déjà pas celle-ci par son objet.

délicate à saisir. Nous pourrions dire que le dialecticien est au philosophe ce que le critique littéraire est à l'auteur d'une œuvre littéraire. Il est beaucoup plus aisé d'apprécier (en amateur d'art) ou de critiquer une œuvre littéraire que de la produire soi-même. De même, il faut certes des connaissances mathématiques si on veut comprendre les résultats de la recherche mathématique, mais ces connaissances mathématiques restent plus accessibles que la faculté de produire les résultats de la recherche eux-mêmes. La dialectique semble ici être la faculté de l'élève qui comprend le maître et éventuellement peut formuler des objections, en tant que distincte de la faculté du maître.

Nous avons ainsi brièvement présenté les deux formes de dialectique chez Aristote. Comment articuler ces deux aspects ? P. Guillamaud en suivant l'analyse de P. Aubenque fait considère que la véritable dialectique est la mauvaise dialectique :

> La véritable dialectique, c'est la dialectique qui au lieu de se laisser discipliner par la médiation et de s'y arrêter, excède infiniment la médiation. (...) La dialectique est la perversion de la médiation qui n'est plus véritablement médiation entre un point de départ et un point d'arrivée, mais une médiation qui se contente et se nourrit d'elle-même indéfiniment sans jamais repérer la véritable structure de l'être qui donne le privilège à l'essence [73].

Si nous suivons Guillamaud sur le parallèle entre les deux formes de médiation et les deux formes de dialectique, il nous paraît difficile de trancher dans un sens ou dans l'autre. Laquelle des deux formes est elle la véritable dialectique ? Selon nous, il n'y a pas de fausse dialectique ni de vraie dialectique. La dialectique comme la médiation apparaît comme dédoublée et a, comme la médiation, deux aspects complémentaires et indissociables.

En conclusion, c'est le discours, ou la logique qui manifeste de manière essentielle le caractère médiatisé du réel tant chez Aristote que chez Hegel. Cependant, la médiation a un statut différent dans la logique aristotélicienne et dans la logique hégélienne.

73. P. Guillamaud, *La médiation chez Aristote*, p. 461.

Chez Aristote, la médiation se manifeste dans le raisonnement, dans le syllogisme qui contrairement à la simple proposition rapporte de manière indirecte, ou seconde, sujet et prédicat. Cependant cette médiation est aux yeux de Hegel à la fois réelle mais insuffisante. Chez lui, la médiation n'est pas seulement la médiation finie qui s'exprime dans la syllogistique, ou encore dans la logique d'entendement. Elle est aussi et surtout manifeste dans la logique spéculative. Or, contrairement à la logique d'entendement, où la médiation est sous le signe de l'altérité puisque le sujet se rapporte à l'être-autre (qu'il s'agisse du prédicat ou du substrat), dans la pensée conceptuelle le sujet, le Soi, se rapporte à soi-même. Cependant cette critique de la logique aristotélicienne n'est pas à comprendre comme un rejet. Au contraire, la suppression dialectique de la logique d'entendement est le résultat de la logique d'entendement elle-même. Ce faisant cette critique hégélienne montre l'importance du moment dialectique et donc du négatif. C'est précisément le négatif qui est le cœur de la médiation. C'est pourquoi on ne peut comprendre les divergences entre Aristote et Hegel qu'en comparant leur conception de la négativité.

Or la différence se manifeste dans la notion hégélienne de double négation. La négation seconde hégélienne qui est le cœur de sa dialectique est une négation autonome et réfléchie comme négation de la négation, ou négation de soi-même. Ainsi la négation hégélienne est à la fois médiatisante puisqu'elle permet de mettre le concept en relation avec lui-même mais elle est aussi médiatisée en tant que négation niée (par elle-même). Or, c'est précisément le refus aristotélicien d'une médiation de la médiation et par conséquent une séparation stricte du médiatisé et du médiatisant qui va déterminer la nature de la médiation chez Aristote. En effet, la médiation chez Aristote sera essentiellement une médiation finie. Ou plutôt, il existe deux médiations : une médiation vertueuse qui est finie et une perversion de la médiation qui est la médiation de la médiation. Et par conséquent, Aristote distinguera aussi deux formes de dialectique : une bonne dialectique qui l'art du raisonnement dans sa généralité, qui permet au philosophe de raisonner sur les premiers principes (et notamment de discuter du principe de non-contradiction), et une mauvaise dialectique qui est seulement un pouvoir négatif

critique incapable de *produire* positivement le vrai.

Ce chapitre a permis de mettre en lumière les différences de statut de la médiation (et donc de la dialectique) chez Aristote et Hegel. Mais surtout, il nous a permis d'entrevoir la cause de la différence. C'est l'affirmation aristotélicienne de la finitude des séries causales, ou du nombre d'intermédiaires dans un raisonnement qui détermine en dernière analyse le refus aristotélicien d'une médiation de la médiation. Il nous faut désormais étudier la fonction qu'a le concept de médiation en rapport (ou non) à la notion d'infini dans la structure même d'une philosophie.

Troisième partie

Médiation et Histoire de la philosophie

> « L'Histoire ne peut être ni pré-vue ni pré-dite. Mais le Système du Savoir re-produit (...) l'Histoire dans et par un discours "cohérent" (...) en la rendant ainsi "compréhensible" *après coup* (*a posteriori*). ».
>
> A. Kojève, *Essai*, tome I, p. 18 [74].

> « Le Système du Savoir n'est rien moins qu'une "construction *a priori*" (...) de l'histoire de la Philosophie. ».
>
> A. Kojève, *Essai*, tome I, p. 17 [75].

Après avoir montré que l'absence du concept de médiation était non seulement préjudiciable pour la philosophie en général, mais encore pour la compréhension de la Métaphysique aristotélicienne, nous avons montré que le cœur de la médiation était le discours. C'est à travers la logique (et non la simple philosophie du langage) que la médiation se réalise. Or la logique peut être comprise comme logique syllogistique aristotélicienne ou comme logique spéculative hégélienne. C'est le statut de la négation qui différencie ces deux logiques. Et cette différence de statut entraîne des conceptions différentes de la dialectique. Après avoir étudié les différentes formes de logique et de dialectique, en les opposant entre elles et en les opposant à la philosophie du langage (voir les chapitres 3 et 4), et après avoir montré le caractère incontournable de la médiation (voir les chapitres 1 et 2), il nous reste à montrer que le concept de médiation permet de proposer une classification des différentes positions historiques sur la question ontologique. Ou mieux encore, c'est le concept de médiation, voire le problème de

74. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, p. 18.
75. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, p. 17.

la médiation qui va permettre la (re)constitution de l'histoire de la philosophie.

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction générale, cette thèse est à la fois spéculative et historique. Ou mieux, cette thèse contient aussi une conception des rapports entre philosophie spéculative et histoire de la philosophie *selon laquelle ces deux aspects sont indissociables*. Pourquoi ne peut-on pas faire d'histoire de la philosophie sans faire de philosophie ? Faire de l'histoire, ou de l'histoire de la philosophie suppose que l'on fasse des choix. Il faut distinguer les faits significatifs des faits secondaires, distinguer les concepts centraux des concepts secondaires, ou encore distinguer les auteurs principaux des auteurs secondaires. Or selon quel critère sélectionne-t-on ? Une histoire de la philosophie qui s'appuierait sur des critères extra-philosophiques ne serait pas recevable. On pourrait produire une histoire de la vie des philosophes, ou encore un roman de la philosophie, mais il ne s'agirait pas d'une histoire de la philosophie au sens propre du terme. Le seul critère recevable est la philosophie elle-même, ou plutôt toute histoire de la philosophie est un travail de philosophe, et l'auteur classe et hiérarchise les auteurs, les concepts etc. en fonction de ses propres conceptions. Autrement dit, toute histoire de la philosophie contient une *interprétation* des auteurs, et cette interprétation suppose une conception de *la* philosophie en tant que telle. Ou encore, l'histoire de la philosophie est nécessairement *philosophique*.

Ainsi on ne peut pas faire d'histoire de la philosophie sans faire de philosophie tout court. Faut-il pour autant en déduire que la philosophie spéculative est *première* par rapport à l'histoire de la philosophie ? Autrement dit qu'en est-t-il de la réciproque ? Il semble y avoir accord des philosophes non-sceptiques sur la nécessité de faire de la philosophie lorsque l'on étudie son histoire. Par contre, la relation réciproque est sans doute plus complexe et diverses thèses ont été proposées. La philosophie ne cherche-t-elle pas des solutions intemporelles à des problèmes intemporels ? Si oui, il semble à première vue possible de faire de la philosophie en tout temps et en tout lieu. Certes, l'activité philosophique suppose un certain nombre de conditions. Elle suppose du temps libre, les

temps des paix sont plus propices à l'activité philosophique que les temps de guerre. De plus, il est nettement plus aisé de philosopher dans un contexte favorable à la philosophie, qui suppose que la population ou l'État soient bien disposés envers la philosophie. Il semble à l'inverse pratiquement impossible de pratiquer la philosophie dans un État hostile à celle-ci ou simplement dans un État qui n'organise pas de manière efficace l'instruction ou l'éducation de ceux susceptibles de devenir philosophes (c'est-à-dire, *pour nous modernes*, de tous). On peut donc tout-à-fait soutenir la thèse selon laquelle l'accès à la vérité se fait certes sous certaines conditions, mais *sans la médiation* de l'histoire. Mais on peut à l'inverse soutenir que l'accès au vrai est lui-même conditionné par l'histoire, autrement dit l'accès à la vérité se fait dans et par le temps et dépend de l'accès à la vérité de nos prédécesseurs. Autrement dit, on peut soutenir l'idée selon laquelle la philosophie se réalise à travers son histoire. La première perspective anhistorique affirme la primauté de la philosophie spéculative sur son histoire, quant à la perspective historique, qu'il faut distinguer de la perspective historiciste, elle considère les rapports entre l'histoire de la philosophie et la philosophie comme *dialectiques*. Rétrospectivement, il semble que la perspective anhistorique est celle de Platon[76] quant à la perspective historique, c'est la perspective hégélienne.

Selon nous, la philosophie se réalise à travers son histoire. Plus précisément, le philosophe, en comprenant le monde dans lequel il vit améliore la conscience que les hommes ont de leur situation historique. Or, cette prise de conscience modifie le monde du simple fait de la prise de conscience de la situation. Si bien que le monde change en fonction de cette prise de conscience, et ce monde nouveau peut à son tour faire l'objet d'une nouvelle prise de conscience philosophique. Mais ce qui est essentiel dans cette vision « hégélienne » ou historique qui est la nôtre, c'est que la deuxième philosophie présuppose la première qui sans cela n'aurait pas pu exister. Autrement dit, il y a une double

76. C'est en tout cas ainsi que l'interprète Léo Strauss dans *Droit naturel et Histoire*, Paris, Champs Flammarion, 1986.

médiation entre l'histoire de la philosophie et la philosophie spéculative. La « deuxième » philosophie se comprend à partir de la « première » par l'intermédiaire des changements historiques provoqués par la prise de conscience nouvelle de la « première » philosophie. Autrement dit l'histoire médiatise les deux philosophies, et ce rapport historique ou « horizontal » entre ces deux philosophie engendre l'histoire de la philosophie. Mais, ce rapport horizontal peut à son tour faire l'objet d'une prise de conscience philosophique du rapport entre l'Histoire et les philosophies, rapport qui n'est autre que l'histoire de la philosophie. Si bien qu'une « troisième » philosophie peut apparaître, qui est une philosophie de l'Histoire. Nous nous trouvons ainsi avec une figure à cinq termes : les trois philosophies, l'Histoire et l'histoire de la philosophie. Les philosophies « première » et « deuxième » médiatisées horizontalement par l'Histoire, puis verticalement ces deux philosophies et la troisième sont médiatisées par l'histoire de la philosophie (voir schéma ci-dessous) :

« troisième » philosophie (philosophie de l'histoire)

⋮

histoire de la philosophie

« première » philosophie ⋯ *Histoire* ⋯ « deuxième » philosophie

Ainsi il y a une double médiation entre la philosophie et son histoire. Il est remarquable que des positions intermédiaires sont possibles. Chez Aristote par exemple, il y a un souci d'intégrer sa propre pensée dans une histoire, et de montrer que ses précurseurs ont saisi le vrai, même de manière partielle. On pourrait donc lire chez Aristote une médiation horizontale entre les philosophies, mais il n'y a pas de médiation verticale, c'est-à-dire qu'il n'y a pas au sens hégélien de philosophie de l'histoire.

C'est pourquoi, même si notre thèse est spéculative, elle suppose un travail historique, et c'est pourquoi il est fait mention de l'histoire de la philosophie dans le titre

même. Il ne s'agira cependant pas pour nous dans cette dernière partie de démontrer la thèse hégélienne selon laquelle la philosophie de l'histoire est le résultat de l'histoire de la philosophie. Cependant, il s'agit pour nous de montrer que le concept de médiation permet de comprendre la formation du discours ontologique et ainsi de comprendre l'histoire de la métaphysique de Parménide à Aristote. Nous étudierons ainsi l'histoire de la métaphysique durant l'Antiquité, de Parménide à Aristote dans le chapitre suivant, à travers la problématique du « dédoublement de l'un ». Ensuite nous montrerons au chapitre 6 que cette problématique du « dédoublement de l'un » qui aboutira à l'affirmation aristotélicienne de la médiation ontologique comme actualisation de la puissance, se reposera à l'époque moderne (de Descartes à Hegel), mais la médiation se rapportera non plus à l'être-un parménidien, mais à l'infini positif cartésien. L'histoire de la métaphysique moderne sera l'histoire de l'introduction progressive d'une médiation au sein de l'infini.

Chapitre 5

Genèse de la problématique de la médiation : dédoublement de l'un

> « Si donc l'un doit être le même que lui-même, il ne sera pas un avec lui-même, et ainsi, tout en étant un, il ne sera pas un ».
>
> Platon, *Parménide*, 139^d–^{e} [1].

La philosophie réfléchit sur toute chose y compris sur le fait qu'elle réfléchit. C'est pourquoi le discours ontologique parle non seulement de l'*être* mais aussi du *discours* sur l'être. Plus précisément l'ontologie apparaît comme une réflexion sur les rapports entre l'être et le logos. Seulement les rapports entre l'être et le discours apparaissent tout d'abord comme un *problème*. En effet, l'être, en tant que principe de toute chose, est le principe d'unité du monde, si bien que Parménide l'identifie à l'*un*. Au contraire, le discours repose sur la multiplicité, sur une dualité entre le sujet et le prédicat, si bien que le discours est le non-un, autrement dit le multiple. Tenir un discours sur l'être serait le rendre multiple, et ce serait ainsi le nier comme tel. Ou plutôt, le discours raisonnable sur l'être doit satisfaire trois conditions : la cohérence (ou l'unité), la communicabilité et la nécessité [2]. Le logos ne doit pas être divisé en soi-même, c'est-à-dire contradictoire,

1. Platon, *Parménide*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1993, 139^d–^{e} : « Εἰ ἄρα τὸ ἓν ἑαυτῷ ταὐτὸν ἔσται, οὐχ ἓν ἑαυτῷ ἔσται· καὶ ὄυτω ἓν ὂν οὐχ ἓν ἔσται. ».

2. Voir A. Kojève *Identité et réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*, p. 16-17.

et pouvoir être compris et accepté par autrui. Cependant, les deux premières conditions apparaissent d'abord à la philosophie comme un problème (c'est d'après Platon le problème de la thèse de Parménide). En effet, si l'être, l'un et la pensée sont identiques, alors il y a bien cohérence de la pensée en raison de son identité avec l'un. Mais, il ne peut y avoir de communicabilité de cette pensée de l'un, puisque la communicabilité repose sur la multiplicité (que l'un exclut). Si bien que la pensée parménidienne ne peut pas être dite raisonnable (sans être néanmoins totalement déraisonnable puisque deux conditions sur trois sont satisfaites).

Les réponses à ce problème sont diverses et même contradictoires. Nous avons jusqu'à présent étudié la question sous l'angle spéculatif. Nous avons montré que cette problématique de l'unité de l'être et du penser ne pouvait être conçue adéquatement qu'en termes de médiation. Il nous faut voir comment le concept de médiation permet d'éclairer l'histoire de la philosophie et de classer les réponses historiques en termes de médiation. Ainsi, le concept de médiation permet non seulement de résoudre le problème spéculatif ou théorique de la possibilité du discours sur l'être, mais encore de penser la philosophie comme historique. En effet, une philosophie de la médiation est une philosophie qui se pense comme logiquement et chronologiquement seconde. Le concept de médiation apparaît comme résultat des insuffisances de la thèse de l'immédiateté de l'être. C'est pourquoi une philosophie de la médiation se pense nécessairement comme étant le résultat d'un processus historique[3].

Si l'on s'intéresse à l'histoire de la philosophie, et notamment l'histoire de l'ontologie on s'aperçoit que l'on aboutit à la même difficulté, mais formulée d'une manière différente. En effet, le concept d'histoire de la philosophie est lui-même problématique.

3. En toute rigueur, on pourrait formuler une objection. Un seul et même philosophe pourrait affirmer à la fois l'immédiateté de l'être, puis saisir l'insuffisance de cette thèse et la dépasser en introduisant le concept de médiation. Dans ce cas, l'histoire de la philosophie coïnciderait avec l'évolution historique d'un philosophe. Cette hypothèse contre-factuelle n'est pas absurde, mais dans ce cas, il existerait néanmoins une histoire de la philosophie. Autrement dit le problème de l'extension de l'histoire de la philosophie ne nous intéresse pas ici, seule l'historicité nécessaire de la philosophie nous importe.

Le problème de l'historicité de la philosophie se formule de plusieurs manières, et la notion d'histoire de la philosophie apparaît d'abord comme une notion impossible, ou pour employer l'expression de Ricœur, comme un « dilemme mortel »[4]. La philosophie repose sur la possibilité de tenir un discours sensé et cohérent sur toute chose. Ainsi la philosophie repose sur l'*unité* de la sagesse, ou l'unité de la *vérité*. A l'inverse l'*historicité* de la philosophie suppose une multiplicité voire une *opposition* entre les discours philosophiques. Si bien que le concept même d'histoire de la philosophie suppose que l'on puisse tenir un discours *unifié* englobant des discours *opposés*. La confrontation la plus naïve des concepts de vérité et d'histoire consiste à les exclure l'un l'autre. Dans ce cas, la vérité n'aurait pas d'histoire et l'histoire ne serait qu'une histoire des erreurs[5]. Mais, on pourrait objecter que cette thèse naïve repose sur une conception erronée de la vérité et par conséquent de la philosophie. Cette thèse postule l'unité absolue ou encore l'universalité abstraite de la vérité. Elle se méprend donc sur la singularité de toute philosophie. La thèse naïve oppose à l'éternité des problèmes de la philosophie, la variabilité des réponses des philosophes à ces mêmes questions. Ils négligent par conséquent le fait que tout philosophe modifie et réinterprète les problèmes qu'il a reçu de la tradition[6]. Seulement si chaque philosophie est *absolument* singulière, les philosophies deviennent « incommensurables »[7]. Or, étant incommensurables, leur histoire est impossible puisqu'il n'y a qu'une série discontinue de termes. C'est pourquoi l'affirmation absolue tant de l'universalité (ou de l'unité) que de la singularité (ou de la diversité) ruine la possibilité d'une histoire de la philosophie. Ce n'est qu'en rapportant la singularité du questionnement du philosophe avec l'universalité de la vérité visé que l'on peut soutenir la thèse de l'historicité de la philosophie.

Ainsi, le problème de l'ontologie ainsi que celui de l'histoire de la philosophie est le

4. P. Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », *in Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 54.

5. Voir P. Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », *in Histoire et Vérité*, p. 52.

6. Voir P. Ricœur, *Ibid*, p. 56-58.

7. P. Ricœur, *Ibid*, p. 59.

double problème de la multiplicité de l'un et de l'unité des contradictoires. Or, c'est le concept de *médiation* qui va permettre de résoudre ces deux problèmes en garantissant à la fois la possibilité d'un discours sur l'être mais encore de la nécessaire historicité de l'ontologie (et plus généralement de la philosophie). Qu'est-ce que la *médiation* ? On dit qu'il y a médiation pour A, lorsque A se rapporte à lui-même par le truchement de son autre. Autrement dit la médiation est le rapport à soi qui nécessite le rapport à l'autre pour exister en tant que rapport à soi.

Comment le concept de médiation va-t-il intervenir dans l'histoire de l'ontologie ? Le *premier* discours sur l'être affirmera l'immédiateté de l'être et niera par conséquent toute forme de médiation, tant dans l'être lui-même que dans la philosophie en général. La première ontologie, qui est pour nous celle de Parménide, niera implicitement l'historicité de la philosophie. Seulement la philosophie de Parménide ne parviendra pas à rendre compte de l'*erreur*. Si bien qu'elle engendre un second discours, celui d'Héraclite qui affirmera la dualité de l'être contre le monisme parménidien. Mais, il n'y aura pas plus de médiation chez Héraclite que chez Parménide. En effet, pour qu'il y ait médiation il faut qu'il y ait rapport à soi et altérité qui réalise le rapport à soi. Seulement chez Parménide il y a bien le rapport à soi, mais l'altérité est niée. Alors que chez Héraclite, il y a altérité mais pas de rapport à soi car « on ne se baigne jamais dans le même fleuve » [8] et il ne s'agit pas à proprement parler d'*un* fleuve.

Ce n'est qu'avec Socrate et sa découverte du *concept* de concept comme unité du multiple, que la médiation pourra s'introduire explicitement dans la philosophie. Socrate et ses successeurs, notamment Platon et Aristote, vont chercher à concilier l'un parménidien avec le fleuve héraclitéen. Ou plutôt, ils vont chercher à conceptualiser la médiation de l'un parménidien par son autre qu'est le fleuve héraclitéen. Quelles sont les conséquences de cette invention socratique en termes d'histoire de la philosophie ? Avant

8. Héraclite, fragment 134 [91] : « ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ », trad. M. Conche, « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve ».

Socrate, chez les présocratiques, il n'existe pas d'histoire de la philosophie en acte, mais seulement en puissance. C'est Socrate qui actualise cette puissance, en comprenant la nécessité tant de la thèse éléate que de la thèse héraclitéenne. Le discours socratique est nécessairement historique puisqu'il est conditionné par la double affirmation de l'un et du multiple. Au contraire, les affirmations de Parménide et d'Héraclite sont exclusives l'une de l'autre, et ne se conditionnent pas nécessairement.

Enfin, l'opposition entre Platon et Aristote concernant la transcendance des idées, va permettre à Aristote de développer de manière complète la notion de médiation de l'un. C'est la théorie de l'immanence des formes aristotéliciennes qui va rendre possible la conception de l'un comme médiation. C'est la notion de finalité, ou plus précisément d'actualisation de la puissance chez Aristote qui va rendre compte de la médiation de l'un, mieux que la théorie platonicienne de la participation.

I L'être-un de Parménide

Parménide est à l'origine du discours ontologique, et toutes les ontologies postérieures sont une réponse à celle de Parménide, si bien que son étude est incontournable. Il est le premier philosophe à parler *explicitement* de l'être. En effet, « ce commencement nous le trouvons dans la philosophie éléatique et plus précisément dans celle de Parménide, lequel appréhende l'absolu comme l'être lorsqu'il dit "l'être seulement, est et le néant n'est pas". C'est là ce qu'on peut considérer comme le commencement propre de la philosophie, pour cette raison que la philosophie, d'une façon générale, est une connaissance pensante et qu'ici, pour la première fois, la pensée pure a été tenue ferme et est devenue à elle-même son ob-jet »[9]. Les philosophes qui précèdent Parménide peuvent parler de l'être, mais lorsqu'ils le font, il le font de manière implicite, et

9. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie I*, TWA 8, § 86, additions, p. 185, trad. fr. p. 521 : « Diesen Anfang finden wir in der eleatischen und näher in der Philosophie des Parmenides, welcher das Absolute als das Sein auffaßt, indem er sagt : "das Sein nur ist, und das Nichts ist nicht". Es ist dies um deswillen als der eigentliche Anfang der Philosophie zu betrachten, weil die Philosophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerst das reine Denken festgehalten und sich selbst gegenständlich geworden ist. »

ils en parlent sans employer le terme « être ». L'eau de Thalès n'est pas - seulement - l'eau empirique que l'on boit, mais aussi ce qui est commun à tous les étants, autrement dit l'être. Mais Thalès continue de penser l'être sur le mode d'un étant (en l'appelant « eau »). Il en va de même pour l'illimité d'Anaximandre [10].

Platon résume la thèse de Parménide en disant que ses disciples sont les partisans de l'Un [11]. Tout ce qui est, est un. Or, l'être est l'unité de tout ce qui est, donc l'être et l'un sont identique. De l'identité de l'être et de l'un découlent plusieurs propriétés. L'être exclut toute distinction qu'elle soit interne ou externe. L'être est donc absolument homogène, et ne s'oppose à rien. De plus, l'être exclut toute division temporelle. Il n'y a pas en lui d'avenir, de passé ou de présent. « L'être n'a pas été et ne sera pas, parce qu'il est tout entier dans le maintenant, un et indivisible » [12]. Le « maintenant » en question doit être compris non comme l'instant présent qui s'oppose au passé et au futur, mais au contraire comme l'*éternité* qui exclut le temps. En identifiant l'être à l'un, Parménide identifie l'être à l'éternité. Il faut ici soigneusement distinguer l'éternité de l'éternel [13]. L'éternel est à l'éternité ce que l'étant est à l'être. L'éternel est ce qui dure tout en ne changeant pas. L'éternel est une durée sans changement. Ce qui est

10. Voir la note de la page 193 de *Le Concept, le Temps et le Discours* d'A. Kojève, notamment : « Mais en appelant "Eau" ce que Parménide appellera "Être", Thalès montre qu'explicitement il parlait enore de *ce qui* est et non de l'*Être* en tant que tel. Implicitement (et pour nous) il parlait de l'Être ; mais pour lui, l'Être était Eau et non pas *autre* chose encore, tandis que, pour Parménide, l'*Être* est tout ce qui *est*. ».

11. Voir Platon, *Sophiste*, $244^b - 244^e$: « Mais quoi ! ne faut-il pas nous informer, comme nous pourrons, auprès de ceux qui disent que le tout est un, de ce qu'ils entendent par l'être ? (...) Si donc c'est un tout, comme le dit Parménide lui-même :

Semblable à une masse d'une sphère de toutes parts bien arrondie,
Partant équidistant du centre ; car qu'il soit plus grand
Ou plus petit d'un côté que de l'autre, cela ne se peut,

l'être qui est tel a un milieu et des extrémités, et, s'il a tout cela, il est de toute nécessité qu'il ait des parties, n'est-il pas vrai ? », « Τί δέ· Παρὰ τῶν ἓν τὸ πᾶν λεγόντων ἆρ᾽ οὐ πευστέον εἰς δύναμιν τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν ; (...) Εἰ τόινυν ὅλον ἐστιν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει, "Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαίοτερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ η τῇ", τοιοῦτον γε ὂν το ὂν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἢ πῶς ; ».

12. Parménide, *Poème*, fragment 8 : « οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές ».

13. Voir A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 337-338.

éternel, a un passé, un présent et un avenir, mais l'éternel reste le même. Parménide ne peut donc pas affirmer que l'être est éternel, puisqu'il nie le fait même que l'être ait un passé ou un avenir. L'être n'est pas éternel (ce qui supposerait une antériorité de l'éternité par rapport à l'être), mais il est l'éternité. En résumé, la thèse de Parménide est celle de l'immédiateté de l'être.

Mais cela ne suffit pas. Ce qui caractérise un discours philosophique, c'est sa réflexivité. Un philosophe ne se contente pas de parler de quelque chose, il cherche encore à rendre compte du fait qu'il en parle. Il nous semble que chez Parménide, cet élément de réflexivité est présent. Parménide parle non seulement de l'être, mais aussi de son discours sur l'être ou plutôt de sa pensée de l'être. Mais, il le fait d'une manière surprenante - bien que tout à fait cohérente avec ce qui précède - en *identifiant* l'être et la pensée : « car penser est le même qu'être »[14]. En effet, tout est un, si bien que « être » et « penser » ne font qu'un.

On pourrait objecter que Parménide ne parle pas exclusivement de l'être mais aussi de l'étant. On se demande souvent en lisant son poème si το ὄν désigne l'être ou au contraire l'étant. Seulement, chez Parménide, puisque tout est un, la distinction entre être et étant perd toute son importance. Il n'y a que l'être qui soit. Une des conséquences de cela, c'est qu'il n'y a pas à proprement parler de monde. Ou, pour parler comme la déesse, on ne peut pas parler *en vérité* de monde, même si nous avons l'*opinion* qu'un tel monde existe. Aristote a consacré une long passage à Parménide dans sa *Physique* pour montrer que sa thèse rend impossible toute physique[15].

Seulement, en identifiant l'être et la pensée, et ce *de manière immédiate* (contrairement à Aristote ou à Hegel), Parménide ne peut pas rendre compte de la possibilité de parler de l'être. Ou plutôt, en voulant rendre compte de la possibilité de parler de l'être,

14. Parménide, *Poème*, fragment 3, « τὸ γάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ».

15. Aristote, *Physique*, I, 2-3, $184^b15 - 187^a11$, voir notamment, I, 2, 184^b26 : « Or examiner si l'étant est un et immobile, ce n'est pas examiner la nature », « τὸ μὲν οὖν εἰ ἕν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν ».

Parménide identifie être et pensée. Mais la *forme* même de la solution parménidienne à ce problème rend impossible l'existence même du discours. En effet, le discours suppose des distinctions. Le discours distingue sujet et prédicat, ou entre son objet et ce qu'il en dit. Si bien que si Parménide a raison, c'est-à-dire si l'être est l'un - ou si l'être est l'éternité - alors le discours est impossible. Si bien que le critère de communicabilité du logos n'est pas satisfait. Pire encore, sa thèse rend impossible l'erreur, alors que son existence est constatée et même présentée comme étant la « seconde voie ». En effet, s'il est impossible de penser ce qui n'est pas, on ne peut pas dire l'erreur. Arrêtons nous quelques instants sur la deuxième partie du *Poème*. Si on se limite à la première partie du *Poème*, nous faisons face à une contradiction performative. La thèse de l'unité immédiate de l'être et du penser rend impossible tout discours. Reste à comprendre le statut de la deuxième partie du *Poème*. Soit la deuxième partie n'est que l'exposition de la voie à ne pas suivre, c'est donc la voie de l'erreur. Dans ce cas, c'est le *Poème* dans sa totalité qui est une contradiction performative. Mais, on peut aussi considérer que la seconde voie apporte une correction à la première partie. Parménide ferait preuve de réalisme en intégrant la multiplicité dans son discours. Si cette deuxième interprétation n'est pas absurde, elle nous paraît poser un autre problème, à savoir celui de la cohérence entre les deux parties du *Poème*. Or, quelque soit l'interprétation retenue, la problématique reste entière. Que Parménide en ait eu conscience ou non, le problème du Poème est celui de la possibilité de parler de l'être-un. Or, on ne peut que répondre négativement à cette question.

C'est pourquoi, si un philosophe veut pouvoir *parler* de l'être, tout en refusant la solution parménidienne au problème ontologique, celui-ci doit rejeter l'identification de l'être et la pensée, ou l'être et l'éternité. Si on veut rendre compte du discours sur l'être, il faudra rejeter la thèse de l'être-un au profit de celle de l'être-multiple. Or, c'est précisément ce que fait Héraclite, qui nie la thèse de l'éternité au profit de celle du devenir en vue de sauver la possibilité d'un *discours* philosophique.

II Le discours fleuve d'Héraclite

Pour rendre compte de l'existence du discours et surtout de l'erreur, Héraclite va nier point par point les affirmations parménidiennes. A l'inverse de celui-ci, Héraclite affirme que rien n'est un, et que tout est multiple, ou encore deux et deux (ou multiple) *seulement*. Ainsi, l'être, loin d'être identifié à l'éternité sera soumis au devenir. En effet, si tout est dédoublé, ce qui est A, doit aussi être non-A ou B [16], c'est-à-dire que tout *change* [17]. Platon oppose radicalement les Héraclitéens partisans du mobilisme et les Éléates partisans de l'immobilité de l'être dans le *Théétète* [18].

La thèse héraclitéenne est tout aussi radicale que celle de Parménide. En effet, il n'y a rien qui soit un, pas même le devenir lui-même. Les choses changent, mais il n'y a même pas à proprement parler de *chose* qui subit le changement. Si bien qu'« on ne se baigne jamais dans le même fleuve » [19].

Quant au rapport entre l'être et la pensée, loin de les identifier, Héraclite les oppose. Pour Parménide, la vérité consiste en la cohérence au sens fort du terme, c'est-à-dire en

16. Dans le cadre héraclitéen, et plus généralement dans la philosophie présocratique, la distinction entre les contraires, les contradictoires et l'altérité n'est pas clairement établie. Si bien que les partisans du multiple (ce qui est A, devient B, puis devient C etc...) peut-être reformulée en partisans de la dualité (ce qui est A devient non-A, qui a son tour devient non-non-A) et vice-versa. C'est pourquoi, dans le cadre de la pensée héraclitéenne, nous parlerons indifféremment de dualité ou de multiplicité.

17. Un lecteur moderne pourrait objecter que la dualité n'est pas nécessairement temporelle, et peut être spatiale. Le *jour* peut coexister avec la *nuit* si on considère deux endroits du globe terrestre. Or, la différence essentielle entre le devenir et l'étendue spatiale est l'exclusion mutuelle des contraires. Avec l'étendue spatiale apparaît une unité des contraires dans et par leur coexistence. C'est pourquoi chez Héraclite le devenir est central. Une philosophie centrée sur l'étendue spatiale serait quant à elle déjà une forme de synthèse entre les thèses héraclitéennes et parménidiennes.

18. Voir Platon, *Théétète*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1993, $179^d - 181^b$: « Théodore : (...) On peut dire qu'ils [les partisans d'Heraclite] sont, à l'unisson de leurs écrits, en perpétuel mouvement. (...)
Socrate : (...) Mais j'ai failli oublier, Théodore, que d'autres se sont déclarés pour l'opinion contraire, et disent par exemple que : "*Immobile est le nom du Tout*". », « Θεόδωρος : (...) τὸ δ᾽ ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι ἡσυχίως(...) ἧττον ἕνι αὐτοῖς ἢ τὸ μηδέν
Σωκράτης : (...) Ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμην, ὦ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, "οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ᾽ εἶναι" ».

19. Héraclite, fragment 134 [91] : « ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ », trad. M. Conche : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve ».

l'identité de la pensée avec elle-même. Seulement, si l'être est soumis au devenir, comme le pense Héraclite, et que le discours reste identique à lui-même le discours cessera d'être conforme à ce qui est. Héraclite découvre ainsi le critère d'adéquation de la vérité. La vérité est dans l'adéquation du discours au réel. Or, puisque le réel est changeant, le discours sera lui aussi changeant. « Maintenant, il fait jour » sera la vérité du moment. Mais si le discours veut se maintenir dans le vrai, il devra changer et devenir l'autre de lui-même. « Maintenant il fait nuit » sera le devenir de notre discours initial, et ainsi de suite. Le discours héraclitéen est lui même un « fleuve » puisqu'il coïncide avec le réel qui est lui aussi un « fleuve ».

Mais, la thèse d'Héraclite pose un problème : ce qui change ce n'est pas l'être, mais *ce qui est*, en un mot l'étant. En affirmant que tout est deux (ou multiple) et cela de manière *absolue*, Héraclite nie l'existence même de l'être et par conséquent nie l'unité du réel (ce que l'on résume parfois par la sentence, « rien n'est, tout devient »). Or, son discours coïncide avec le réel, et il n'aura donc pas lui-même d'unité. En résumé, Parménide rend compte de l'être, mais ne parvient pas à rendre raison du discours. Héraclite quant à lui rend compte du discours mais ne parvient pas à rendre compte de l'être. L'ontologie semble alors déchirée entre l'être et le discours, et cette opposition entre ces deux termes ce manifeste à l'échelle de l'histoire de la philosophie dans l'opposition entre les Élates et les Héraclitéens.

En résumé, les philosophies de Parménide et d'Héraclite sont *exclusives*. Non seulement elles nous contraignent à choisir entre l'être et le discours au détriment de l'autre, mais ces deux philosophies s'excluent aussi en tant que *discours* sans conciliation possible. Autrement dit, la thèse parménidienne est celle de l'affirmation immédiate de l'être, alors que la thèse héraclitéenne est celle de la négation tout aussi immédiate de l'être au profit de l'affirmation du devenir. Si bien que le philosophe qui connaît et comprend les thèses précédentes peut parfaitement choisir entre l'une d'entre elle au détriment de l'autre. On peut choisir l'être en renonçant au discours, ou au contraire choisir le discours et renoncer à l'être. Mais si on veut parler de l'être en philosophe, il

faut trouver une troisième voie, cette troisième voie étant celle de la *médiation*.

III Socrate et le concept

Or, historiquement c'est Socrate qui découvre cette troisième voie. Socrate passe pour l'inventeur des idées, ou plutôt des concepts et c'est grâce à cette découverte qu'une voie médiane entre l'Un parménidien et le deux héraclitéen est possible. Aristote reconnaît à Socrate deux découvertes fondamentales[20] : le discours inductif et la définition générale[21]. L'induction est le passage du singulier à l'universel, par exemple la saisie du concept de chat lors de la perception d'un ou plusieurs chats, ou la saisie de la présence de la vertu dans certains actes. Quant à la définition, elle est ce qui permet de déterminer l'universel en un particulier, par exemple le courage est une détermination de la vertu et est donc une vertu particulière. Les successeurs de Socrate, Platon notamment, vont réfléchir sur l'importance de sa découverte et vont en tirer une théorie du concept (que Socrate n'a pas développée). Si bien que l'introduction du concept en philosophie va constituer un point de rupture entre les philosophes postérieurs à Socrate et les *Présocratiques*.

Mais n'y aurait-il donc pas de concepts avant Socrate ? La philosophie étant la science des concepts, il y a toujours eu des concepts en philosophie, même avant Socrate. Seulement Socrate est le premier à adopter une démarche réflexive sur les concepts. Non seulement il a des concepts, mais il réfléchit sur les concepts. Les Présocratiques ont

20. Aristote, *Métaphysique*, M 4, 1078^b27-30 : « Il y a deux découvertes, en effet, dont on pourrait, à juste titre, rapporter le mérite à Socrate : le discours inductif et la définition générale, qui l'un et l'autre, sont au point de départ de la science. », « δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης ».

21. Voir aussi G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, p. 26, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 25 : « Il [Anaxagore] ne pouvait encore appliquer qu concret son principe général, le connaître par son moyen, car Socrate seul a d'abord fait le pas pour saisir l'union du concret et du général. », « er vermochte noch nicht sein allgemeines Prinzip auf das Konkrete anzuwenden, dieses aus jenem zu erkennen, denn Sokrates hat erst einen Schritt darin, die Vereinigung des Konkreten mit dem Allgemeinen zu erfassen, getan. ».

des concepts, mais ne réfléchissent pas sur l'essence du concept. Chez eux, il existe des notions comme l'étant, le non-étant, le repos, le devenir etc... Cependant, chez les Présocratiques deux choses autres font défaut : l'abstraction et le caractère déterminé des concepts. Tout d'abord, les notions Présocratiques, que Platon appelle des genres (des γένη), désignent essentiellement des choses du monde. Lorsqu'ils parlent du multiple, ils parlent des choses qui sont multiples, parlant de l'identique, il parlent des choses qui sont identiques. Socrate découvre que ce ne sont pas seulement les choses qui déterminent le réel, mais aussi des objets de pensée. Il faut donc non seulement considérer le repos dans les choses, *in concreto*, mais aussi le repos lui-même (αὐτὸ). Ainsi, Socrate commence par abstraire les genres (γένη) des présocratiques.

Ensuite, il remarque que les concepts sont de deux sortes : les concepts indéterminés et les concepts déterminés. Les concepts indéterminés sont des concepts primitifs qu'on ne peut pas définir (comme le monde, l'idée du Bien, l'un, l'être). Les concepts déterminés eux sont définis à l'aide des premiers et les uns par rapport aux autres (chez Aristote ces concepts déterminés seront notamment les genres, différences et espèces). Ici encore, Socrate n'invente pas ces concepts ou types de concepts. Les présocratiques manipulaient à la fois des concepts déterminés et des concepts indéterminés, mais ils ne distinguaient pas les uns des autres. Or, cette distinction va permettre aux socratiques de résoudre un certain nombre de problèmes ontologiques issus de la philosophie présocratique comme nous allons le voir.

Mais la différence fondamentale entre Socrate et les Présocratiques c'est la différence entre la manière dont ils approchent les problèmes. Les Présocratiques ont pour la plupart une approche physique des problèmes philosophiques. Socrate est le premier à centrer la philosophie sur les questions morales et politiques, en un mot sur les choses humaines. Selon l'expression de Cicéron, avec Socrate « la philosophie est descendue du ciel sur la terre »[22]. Non seulement cette différence est la plus fondamentale de toutes,

22. Cicéron, *Tusculanes*, V, 4, trad. fr. p. 16, citation non littérale : « Socrate le premier rappela la philosophie du ciel, lui fit place dans les villes, l'introduisit dans les foyers domestiques et la réduisit à une recherche sur la vie et les mœurs, sur les biens et les maux », « Socrates autem primus philosophiam

mais elle est aussi sans doute la raison des deux autres. En effet, c'est parce que Socrate a pris de la distance vis-à-vis de l'approche physique qu'il a pu s'intéresser à la réalité des objets de pensée, c'est-à-dire les concepts, et non pas seulement les choses sensibles. La morale et la politique ont fourni à Socrate un terrain propice à l'abstraction du concept ainsi qu'à la distinction entre concept déterminés et indéterminés. Par exemple, si on s'intéresse à la vertu, qui a beaucoup intéressé les philosophes socratiques, on aperçoit assez facilement ces deux axes. Tout d'abord, ce qui intéresse Socrate, n'est pas tant l'existence d'actes vertueux dans la cité que sa définition, son essence (donc la vertu *in abstracto* et non *in concreto*). Quant à la différence entre les concepts déterminés et indéterminés, cette question est fondamentale pour les anciens et elle se formule en terme d'unité ou de multiplicité de la vertu. Socrate établit dans la *République*[23] l'existence de quatre vertus : la tempérance, le courage, la sagesse, et la justice. Celles-ci (ou en tout cas les trois premières) sont des concepts déterminés car ces vertus sont des particularisations de la vertu. Mais aucune de ces vertus ne serait à proprement parler une vertu si elles n'étaient des particularisation de la *vertu en soi*. Et la vertu en soi, quant à elle, est un concept indéterminé. La caractérisation socratique de la vertu comme « connaissance du bien »[24] n'est pas une définition, le bien n'étant pas une différence du genre « connaissance », la connaissance n'étant pas non plus à proprement parler un genre. Ainsi la distinction entre les concepts déterminés et indéterminés détermine en partie la compréhension de la philosophie morale socratique.

---

devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. ».

23. L'étude des vertus se trouve au livre IV de la *République*. Voir notamment en 427^e : « δῆλον δὴ ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία. ».

24. Cette définition de la vertu comme connaissance du bien est attribuée à Socrate. Voir par exemple, Platon, *Protagoras*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967, 361^a—^{b} : « toi [Socrate] qui soutenais d'abord que la vertu ne saurait s'enseigner, tu t'empresses maintenant de te contredire en t'évertuant à démontrer que tout est science, et la justice, et la tempérance, et le courage, d'où il résulterait que la vertu peut for bien s'enseigner. (...) Si au contraire elle [la vertu] se ramène exactement à la science, comme tu as à cœur de le prouver, Socrate, il serait bien extraordinaire qu'elle ne pût être enseignée. », « σὺ μὲν λέγων ὅτι οὐ διδακτόν ἐστιν ἀρετη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τἀναντία σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδεῖξαι ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ᾧ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετη. (...) νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὁλον, ὡς σὺ σπεύδεις, ὦ Σώκρατες, θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν. ».

En quoi cette découverte du concept a-t-elle permis l'apparition d'une troisième voie ? Qu'est-ce qu'un concept (déterminé ou indéterminé) ? C'est l'unité d'une multiplicité. Le concept de pomme est ce qui est *commun* à toutes les pommes. Ou pour le dire autrement, pour qu'il y ait des concepts, il faut supposer l'existence de *dédoublements relatifs*. Il n'y aurait pas de concept de pomme s'il n'y avait pas une multiplicité - même potentielle - de pommes empiriques. Ces pommes diffèrent entre elles du point de vue empirique puisqu'elles n'ont pas la même couleur, la même texture etc... Quand bien même elles seraient indiscernables, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de différence *qualitative* entre ces deux pommes, elles diffèrent néanmoins. En effet, en tant que *deux*, elles sont *distinctes*, elles ne sont pas les *mêmes*, dans la mesure où le « même » signifie l'unité *numérique*. Ainsi en l'absence de différence qualitative, la différence quantitative peut exister [25]. Si elles ne faisaient qu'un, manger l'une, manger l'autre ou les manger toutes les deux ne ferait pas de différence. Or, ce n'est pas le cas. Mais, elles ne diffèrent pas totalement. *En tant que* pomme, elles sont les mêmes. Il y a dédoublement relatif dans la mesure ou celles-ci sont deux ou multiples *d'un certain point de vue* et qu'elles sont unes *d'un autre point de vue*.

Les Présocratiques ne conçoivent pas le dédoublement relatif des étants. Pour eux,

25. Cette question est liée à la question des indiscernables. Voir par exemple, G.W. Leibniz, *La Monadologie*, Paris, Le livre de poche, 1991, §8, p. 127 : « Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités autrement ce ne serait pas même des êtres et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités ; il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples ; et les Monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre, puisque aussi bien elles ne diffèrent point en quantité ; et, par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait, et un état des choses serait *indiscernable* de l'autre. ». Leibniz considère que la différence *quantitative* (i.e. ce que *nous* appelons différence quantitative) entre deux choses, *constitue* à elle seule, une propriété de *chacune* des deux choses. Par exemple, l'une des deux pommes est à gauche et l'autre est à droite. C'est pourquoi il peut poser son principe des indiscernables. Seulement cette différence entre la gauche et la droite relève plutôt pour nous des la catégorie de la *relation* et non pas celle de la *qualité* en tant que telle. Or, nous réservons volontiers le terme de « propriété » aux différences qualitatives.

tout dédoublement est absolu[26]. « On ne se baigne jamais dans le même fleuve »[27]. Il faut prendre l'affirmation très au sérieux. Il n'y a pas d'unité des fleuves dans lesquels on se baigne, pas même d'idée de fleuve car tout est absolument dédoublé. C'est ainsi que l'on doit comprendre le devenir héraclitéen. Pour le dire autrement, Héraclite conçoit la *division* de l'être. En effet, un dédoublement absolu est une division. Au contraire, un dédoublement relatif est une *multiplication*[28]. Avec Socrate, il est désormais possible de comprendre la réalité comme le résultat d'une multiplication. Les pommes existantes sont le résultat de la « multiplication » du concept de pomme.

Certes, on peut ici formuler une objection à une telle interprétation des thèses héraclitéennes et plus généralement des thèses présocratiques. Il ne va pas de soi que Héraclite nie l'unité du fleuve, et en effet, le statut du fleuve est problématique. Le peu de fragments que nous avons à disposition ne permettent pas de trancher ni dans un sens ni dans l'autre. Par contre, ce qui semble être attesté est le fait que Platon considère les héraclitéens comme des partisans radicaux du mobilisme (comme nous l'avons souligné plus haut) et donc de la multiplicité *pure*. Mais, indépendamment de la question historique (qui est difficile mais tout-à-fait intéressante), une difficulté proprement philosophique persiste. Supposons que Héraclite ait posé l'unité de son fleuve. Dans ce cas, un problème surgit dans sa thèse. Comment concilier la thèse du mouvement universel avec l'unité du fleuve ? Le fleuve est et reste un. Il ne se meut pas. Or, selon Héraclite *tout* se meut[29]. Ne s'ensuit-il pas que le fleuve un n'est pas ? Trois hypothèses sont possibles. Tout d'abord, on peut penser que la thèse héraclitéenne est tout simplement contradictoire et que l'affirmation de l'unité du fleuve est une inconséquence de

26. A moins de nier le dédoublement, comme le fait Parménide, ou ce qui revient au même de renvoyer celui-ci dans le domaine de l'opinion.

27. Héraclite, fragment 134 [91] : « ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ », trad. M. Conche : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve »

28. Il est plus facile de penser la division à partir de la multiplication que l'inverse. C'est pourquoi les thèses socratiques comprennent (dans les deux sens du terme « comprendre ») les thèses héraclitéennes.

29. Héraclite, fragment 136 : « πάντα ῥεῖ », trad. M. Conche : « tout s'écoule ».

sa part. En postulant l'existence d'une chose une, Héraclite viole son principe général selon lequel tout est multiple. Ou bien, selon la seconde hypothèse, Héraclite n'a pas été jusqu'à se poser la question du *statut* du fleuve. Autrement dit, Héraclite se pose des questions de *premier ordre* « Que faut-il dire du monde ? ». Il répond à de telles questions : « Le monde est multiple (absolument parlant) et est toujours en mouvement », mais ne se pose jamais de questions de second ordre. Par exemple : « Que peut-on dire du discours qui dit que le monde est multiple ? » est une question de second ordre. Et en effet, le discours d'Héraclite pose le même problème que le fleuve. Le discours héraclitéen ne *change* pas, il affirme *partout et toujours* que tout change. Or, seules les questions de second ordre sont à proprement parler philosophiques. Enfin, on peut considérer que Héraclite fut un authentique philosophe, et qu'en tant que tel, il a donné la seule réponse cohérente à l'existence du fleuve (voire de son discours) à savoir que le fleuve (ou son discours lui-même) est partout et toujours multiple.

Mais, ce qui est remarquable, est que quelle que soit l'hypothèse retenue (et répétons le, il est difficile, voire impossible, de trancher historiquement), le problème posé par la philosophie d'Héraclite est celui de l'*unité* du multiple et donc celui du dédoublement *relatif* explicité par Socrate[30]. Même dans le cas où Héraclite néglige les questions de second ordre, la seule manière de transformer des thèses pré-philosophiques en thèses philosophiques authentiques est de poser la question du dédoublement relatif. C'est pourquoi pour l'ontologie en général, ou pour la question de la genèse du concept de médiation en particulier, seule compte la réception par Socrate des thèses héraclitéennes et non pas la thèse historique formulée par Héraclite (qui est de surcroit difficile de déterminer). Plus généralement ce qui compte c'est la manière dont nous nous approprions la tradition philosophique. C'est pourquoi nous avons analysé Parménide par l'intermé-

30. L'introduction du dédoublement relatif permet de dépasser les apories d'Héraclite. Selon la première hypothèse, il s'agit d'éviter une contradiction quant au contenu des thèses. La seconde hypothèse formule une contradiction *performative*. Enfin, si la troisième hypothèse est la bonne, c'est le statut de la vérité d'un discours multiple qui est problématique. Kojève emploie le terme de « bavardage » pour qualifier un tel discours multiple donc « indéfini » par opposition au savoir, au discours défini et un des socratiques.

diaire de Platon et nous comprenons Platon à la lumière d'Aristote et ainsi de suite [31].

C'est pourquoi, selon nous, la troisième hypothèse est la plus séduisante. Or, il est manifeste qu'Aristote tient compte de cette hypothèse lorsqu'il s'intéresse aux héraclitéens qui nient le principe de non-contradiction [32]. Nier le principe de non-contradiction suppose qu'on puisse se poser des questions de second ordre. C'est pourquoi Aristote ne se contente pas d'un héraclitéisme naïf. Il tient compte du fait que Héraclite pourrait tout à fait assumer la contradiction du discours. Le fragment 118 semble en effet aller dans ce sens : « Le chemin montant descendant est un et le même » [33]. Mais, ce qui est remarquable, c'est qu'une difficulté subsiste chez Héraclite, même sous sa forme la plus « rusée ». En effet, dans la métaphore du fleuve, c'est le réel qui est contradictoire, et le discours ne parvient pas à saisir cette contradiction, car il voudrait fixer le fleuve. A l'inverse la métaphore du chemin, c'est le discours qui est en contradiction avec le réel qui est un.

Enfin, il est important de remarquer que le monde est un concept indéterminé. Tant qu'on se limite à des concepts déterminés, la thèse héraclitéenne est soutenable. A l'inverse, chez Parménide, le problème vient des concepts déterminés qui apparaissent de manière oblique dans le deuxième partie du *Poème* sous la forme des couples de contraires (le jour et la nuit, le léger et le lourd). Si bien que selon nous les deux philosophies antithétiques, celles de Parménide et d'Héraclite rendent raison exclusivement d'une seule sorte de concepts. Parménide rend compte des concepts indéterminés comme l'un, l'être et le penser, mais ne parvient pas à rendre compte des concepts déterminés (la détermination supposant la multiplicité). Quant à Héraclite, ce sont les concepts indéterminés qui posent problème. Ce n'est qu'en articulant les deux aspects que Socrate

31. Cela n'empêche pas de reconnaître qu'il existe des erreurs d'interprétation. Affirmer la subjectivité ou l'historicité de l'interprétation philosophique n'entraîne pas nécessairement une position relativiste. Au contraire, il suffit d'affirmer que la subjectivité ou l'histoire sont en vérité *objectives* (ce que fait Hegel par exemple) pour que le paradoxe cesse d'exister.

32. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, $1005^b 23 - 25$: « Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, comme certains croient que Héraclite le dit », « ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον ».

33. Héraclite, fragment 118 [60] : « ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή ».

parvient à dépasser l'opposition entre les héraclitéens et les Éléates.

Par conséquent, Socrate est le premier à introduire la médiation dans le discours philosophique. En effet, le dédoublement relatif de l'un (qui est le fondement de la théorie du concept) est une médiation de l'un et du multiple. Un tel dédoublement en tant que *relatif*, ne peut se réaliser que par le truchement de l'un. A l'inverse, l'un en tant que *totalité* se réalise qu'en tant que dédouble. Si bien que dans la théorie socratique du concept, l'un et le deux se médiatisent l'un l'autre. Cependant, la notion de médiation n'est qu'esquissée chez Socrate. En effet, Socrate va tout d'abord appliquer sa découverte au domaine de la politique. Certes, dans sa jeunesse, Socrate s'intéressait non seulement aux choses humaines, mais aussi aux choses de la nature. Mais, étant insatisfait des réflexions sur les choses naturelles, ils se détourne des recherches physiques pour s'intéresser à la morale et la politique. C'est se détournement « révolutionnaire » de Socrate qui va être à l'origine de la découverte du couple concept déterminé/indéterminé. C'est seulement avec son disciple Platon que cette découverte du *concept* de concept et donc de la *médiation* va intéresser l'ontologie à proprement parler.

IV La participation chez Platon

L'innovation de Platon va consister à appliquer la théorie socratique des idées à toute chose y compris les choses naturelles. Si bien que le relatif dédoublement ne concernera pas seulement les choses humaines, mais bien le réel, voire l'être lui-même. C'est ainsi que Platon se comprend comme le fils spirituel de Parménide et de Socrate, puisqu'il rassemble en une seule pensée la théorie des idées et l'Un.

Chez Platon, c'est l'être qui est *relativement* dédoublé. Le dédoublement est constitutif du monde, de l'ensemble de ce qui est. Comme nous l'avons vu avec Parménide, si l'un est seul à être, alors il n'y a pas de monde. Quant à l'un pris isolément, Platon l'identifie au bien. Si bien que chez Platon tout est dédoublé. Il y a le bien en soi et le

monde. Le monde est lui-même dédoublé en un monde intelligible et un monde sensible. Quant à l'âme humaine elle est doublement dédoublée. L'âme est composée d'une âme rationnelle et d'une âme sensitive qui est dédoublée en âme susceptible de colère et en âme désirante.

La fonction première du dédoublement de l'être est de rendre raison du discours. En effet, parler c'est se dédoubler. Le discours introduit un distinction entre ce que l'on dit et ce dont on parle, mais tout aussi bien entre ce que l'on pense et ce dont on parle, ou si l'on préfère entre intériorité et extériorité. Le dédoublement de l'un est son extériorisation. Or, le monde est l'extériorisation de l'être. Mais, cela ne suffit pas, pour qu'il y ait discours, il ne suffit pas qu'il y ait extériorisation. Il faut qu'il existe une relation - au sens fort du terme - entre l'intérieur et l'extérieur. En un mot, il faut que le discours ait un *sens*. Il n'y a discours sensé que lorsque l'extérieur et l'intérieur sont unis. Dans *ce que l'on dit* on doit retrouver ce que l'on a voulu dire. L'intérieur, le je, doit se reconnaître dans son discours[34]. Ainsi, pour qu'il y ait un monde et que ce monde soit sensé, il faut non seulement que l'un se dédouble, mais encore que le dédoublement soit *relatif*. L'exigence d'unité de ce qui est deux est la contrepartie de l'exigence de dédoublement de l'un. Platon nomme *participation* le rapport entre le deux et l'un.

Cependant, on peut comprendre de deux manières différentes l'unité de ce qui est deux. Soit les termes sont un car ils se ressemblent, soit ils n'en font qu'un car ils sont identiques ou encore indiscernables. L'identité ou la similitude sont les deux voies possibles pour comprendre l'unité de deux termes. Platon comprendra l'unité en terme de similitude, alors que la finalité aristotélicienne produira une identité dans le monde. Chez Platon, l'unité du monde sensible et du monde intelligible se fait en vertu de la ressemblance du monde sensible au monde intelligible. Le sensible ne s'identifie pas à l'intelligible, mais ressemble à celui-ci. De plus, la ressemblance est non-réciproque. Une

34. A condition d'exclure la question du mensonge...

copie ressemble à son modèle, mais pas inversement. La participation platonicienne est une ressemblance non-réciproque qui cohabite avec une ressemblance réciproque (deux copies d'un même modèle se ressemblent).

Quant à l'identité de ce qui est deux, Platon la rejette. L'exigence d'unité de ce qui a été dédoublé, se traduit chez Platon en termes de ressemblance (réciproque ou non). Ce refus de l'identité se manifeste dans ce qu'Aristote nomme la « séparation des idées ». Si bien que Platon, en postulant la transcendance des idées va limiter la médiation de l'un par le deux, à une forme d'unité faible qu'est la ressemblance des copies qui participent à leur modèle. Il y a bien un progrès par rapport à Socrate, puisque la médiation est universelle, mais elle est limitée en profondeur par la thèse de séparation des idées. C'est pourquoi Aristote va critiquer cette affirmation platonicienne et va postuler une double exigence de ressemblance et d'identité. En s'intéressant aux phénomènes naturels, Aristote va découvrir le phénomène de finalité de la nature. Or, la finalité unifie ce qui est deux : l'œuf et la poule s'identifient au terme du processus de finalité. L'œuf ne se contente pas de participer à l'idée de poule, c'est-à-dire de ressembler à son modèle. Il va ressembler de plus en plus à son modèle en devenant poussin puis enfin une poule adulte. Aristote va donc repenser la participation en terme d'actualisation d'une puissance. C'est pourquoi le concept de médiation attendra son extension maximale avec la philosophie d'Aristote.

V La finalité chez Aristote

Aristote va parvenir à satisfaire la double exigence d'identité et de similitude en introduisant le concept de finalité dans sa métaphysique. La ressemblance d'une copie à son modèle ne sera plus comprise comme une participation « statique » à un modèle, mais comme une actualisation d'une puissance. Le poussin est *en puissance* la poule adulte, car il ressemble à la poule. En actualisant sa puissance, le poussin s'*identifie* à son modèle. La poule de la génération $n+1$ est identique à la poule de génération n *en*

tant que poule[35]. Lorsque le poussin devient adulte, il a actualisé sa puissance, et est désormais une poule en acte.

Le mouvement ainsi décrit - du poussin à la poule, mais surtout de Parménide à Aristote - est circulaire. L'un se dédouble, et les termes dédoublés se réunifient au terme d'un processus qu'Aristote nomme « actualisation de la puissance ». L'un n'est pas immédiatement ce qu'il est, il se rapporte médiatement à lui-même. En faisant de la finalité un concept métaphysique, Aristote introduit totalement la *médiation* dans l'être et développe ainsi de manière complète le projet platonicien de rendre compréhensible le monde dans son rapport à l'être.

Aristote conclut ainsi une période de l'histoire de la philosophie. En effet, il comprend le dédoublement relatif de l'un, découvert par Socrate, comme actualisation de la puissance ou comme finalité immanente et non plus comme participation d'une copie à un modèle transcendant. Mais, cette médiation de l'un par le deux et du deux par l'un n'est pensable que par rapport à sa négation, c'est-à-dire par l'affirmation de l'immédiateté de l'un ou du deux. C'est pourquoi, à partir de Socrate, la philosophie se comprend de manière historique et présuppose à la fois l'ontologie moniste de Parménide et la thèse héraclitéenne de l'être-divisé. Mais surtout, le dédoublement de l'un permet de rendre possible le discours sur l'un. En effet, parler de l'être c'est le dédoubler. Or, l'être depuis Platon est posé comme étant déjà dédoublé. Le dédoublement subjectif du discours ne fait que répéter celui objectif de l'être lui-même. Enfin, le dédoublement étant relatif, le discours sur l'être possède une certaine unité qui est son *sens*. Le discours n'est donc pas un discours indéfini, privé de sens, comme ne peut l'être que celui d'Héraclite.

Aristote développe ainsi de manière complète l'idée de médiation et la comprend comme finalité. Or, le domaine par excellence où la finalité se réalise est le vivant. C'est

35. Il est intéressant de noter que Platon raille Aristote, et lui formule l'objection du mulet qui a précisément pour fonction de montrer que l'identité des espèces n'est qu'« idéale ». Pour Platon, il n'y a là que de la ressemblance plus ou moins grande. Voir Platon, *Politique*, 265^{d-e} et A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome II, note 8, p. 372 : « *Platon - critique d'Aristote* ».

pourquoi le réel sera pour Aristote le vivant. Non pas que le réel se limite aux animaux et aux plantes comme on pourrait comprendre cette identité foncière du réel et du vivant. C'est bien la totalité du réel qui est vivante. Le monde sublunaire est peuplé d'êtres vivants qui sont les plantes et les animaux. Mais les astres, les moteurs mus ainsi que le ciel des fixes ont eux aussi une vie. Le premier moteur, le moteur immobile lui même est vivant :

> A un tel principe sont suspendus le ciel et la nature. Et ce principe est une vie, comparable à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment [36].

C'est pourquoi la remise en cause de la médiation aristotélicienne par la philosophie moderne et notamment par Descartes, passera par une mise en cause de la médiation telle qu'elle est développée par Aristote et par conséquent telle qu'elle est développée par la philosophie antique.

36. Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, $1072^b13 - 15$: « ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν ».

Chapitre 6

Médiation et Infini

> « L'*infini* est l'être autre de l'être autre, la négation de la négation, le rapport à soi par sursumer de la déterminité. L'infini, dans ce concept simple qui est le sien, peut être tenu pour la seconde définition de l'absolu. »
>
> Hegel, *Science de la Logique*, trad. fr. tome I, p. 115[1].

L'ontologie aristotélicienne apparaît comme l'aboutissement d'un long cheminement dont le couronnement est la conception de l'être comme médiation. De Parménide à Aristote, l'ontologie progresse de manière continue, puisque chaque philosophie répond de manière explicite aux apories de celle qui la précède. Si bien qu'Aristote clôt une période et son ontologie apparaît indépassable. Pourtant, Descartes va rompre avec cette tradition, et va créer une discontinuité dans l'histoire de la philosophie qui va s'avérer très féconde à long terme. La grande innovation cartésienne sera l'introduction du concept d'infini dans sa preuve ontologique d'existence de Dieu, qu'il a repris à Anselme de Canterbury et donc à la scolastique chrétienne. Chez Aristote, l'infini n'existe qu'en puissance, jamais en acte. Un tel infini en acte serait de toute manière impensable. Au contraire, Descartes affirme bel et bien l'existence d'un infini en acte, et identifie l'absolu et cet infini en acte. Seulement, l'infini n'est pas pensable, ou plutôt, pour un être

1. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Erster Buch, Erstausgabe, p. 80, trad. fr. tome I, p. 115 : « so ist es das Andersein des Anderseins, die Negation der Negation, die Beziehung auf sich, durch Aufheben der Bestimmtheit. - Das Unendliche in diesem seinem einfachen Begriffe kann als die zweite Definition des Absoluten werden [angesehen] ».

doté d'un entendement fini, ce qui est le cas de l'homme, il est impossible de déterminer ce qu'est l'absolu. On peut seulement dire *qu'il est*, sans dire *ce* qu'il est. Ce qui rend problématique le discours sur l'absolu. La philosophie moderne va chercher à résoudre le problème de l'introduction du concept d'infini en acte dans le discours métaphysique, plutôt que de revenir à la situation pré-moderne.

Quelles sont les conséquences de l'introduction de l'infini actuel en termes de médiation ? Dans un premier temps, il semble exclu de médiatiser l'infini actuel en raison de son impensabilité. La philosophie moderne va-t-elle renoncer purement et simplement au concept de médiation ? Descartes ne va pas purement simplement renoncer à l'apport socratique, ainsi qu'au concept de médiation. Mais, le concept de médiation va se déplacer de l'absolu vers le sujet. En effet, l'infini en acte est pour Descartes *immédiat*. De même que la thèse de Parménide sera celle de l'immédiateté de l'un, celle de Descartes est celle de l'immédiateté de l'Infini. Le moment parménidien de la philosophie moderne sera assumé par Descartes. Seulement, chez Descartes la médiation ne sera pas niée, sinon il y aurait retour pur et simple à Parménide. Faute de pouvoir déterminer positivement l'infini, la philosophie devra partir non de l'absolu identifié à l'infini positif, mais du sujet « fini » qui pense l'absolu. C'est pourquoi la médiation sera celle du « je », et nullement celle de l'absolu lui-même.

Ainsi, la philosophie moderne va repenser la médiation *à partir du sujet* et non à partir de l'absolu ou de l'être (compris en termes d'infini). Or, la notion d'un infini en acte dont on peut dire qu'il est mais pas ce qu'il est pose plus de problèmes qu'il n'en résout à première vue. C'est pourquoi il est peut-être préférable de renoncer à cette idée. Les empiristes anglais vont ainsi rejeter l'infini, tout en conservant une médiation subjective. Ainsi l'empirisme sera le moment héraclitéen de la philosophie moderne. Seulement, cette négation de l'infini aura pour conséquence le rejet de la métaphysique en tant que telle, ou en tout cas sa « déconstruction »[2].

2. Certains courants contemporains ou post-modernes reprennent à leur compte ce rejet, tout en

C'est pourquoi, tant chez Descartes que chez les empiristes, la métaphysique apparaît comme problématique. Dans les deux cas, on ne peut pas tenir un discours sur l'infini. Ainsi le problème de la philosophie moderne ne sera pas de pouvoir penser le dédoublement de l'un et par conséquent d'introduire le concept de médiation en tant que tel, mais plutôt d'introduire la médiation repensée par Descartes comme une médiation subjective, ou médiation transcendantale du je, dans le concept d'infini. La philosophie transcendantale de Kant sera la première tentative d'introduire la médiation dans l'infini. Cependant, cette médiation sera limitée par l'impossibilité de connaître la chose-en-soi. C'est Fichte dans un premier temps, puis Hegel dans un second temps, qui vont penser de manière radicale l'infini comme médiation, en rejetant l'impossibilité de connaître la chose-en-soi.

I L'infini actuel comme médiation absente

Descartes introduit la notion d'infini actuel ou encore d'infini *positif* dans le discours philosophique. Le concept d'infini actuel est rejeté par Aristote comme impensable. Il est remarquable que le terme infini (ou en grec ἄπειρον) est linguistiquement négatif[3], le préfixe in- (ou le α-) étant privatif, si bien que l'expression « infini positif » est linguistiquement paradoxale. Au chapitre 6, du livre III de la *Physique*, Aristote étudie le concept d'infini et montre qu'il doit être compris comme étant en puissance, comme étant un infini *potentiel*[4]. Le concept d'infini actuel fut d'abord abord développé par

maintenant une médiation subjective dont les tenants appellent tantôt philosophie de la conscience, tantôt philosophie du langage etc... Par contre, réciproquement, toute philosophie de la conscience ou du langage ne repose pas nécessairement sur une négation de la métaphysique...

3. Du point de vue linguistique les termes « immédiateté » (*Unmittelbarkeit*) et « infini » (*Unendliche*) ont le même statut.

4. Voir Aristote, *Physique*, III, 6, $206^a16 - 20$: « Pour ce qui est de la grandeur, on a dit qu'elle n'était pas infinie en acte, mais elle l'est par division ; car il n'est pas difficile de se débarrasser de [l'objection] des segments indivisibles. Il reste donc que l'infini existe en puissance. Mais il ne faut pas prendre "étant en puissance" comme dans le cas où on dirait "ceci des une statue en puissance" et comprendre que de même qu'il y aura une statue, de même il y aura aussi un infini qui sera en acte. »,

des théologiens chrétiens avant que Descartes en fasse un *principe* de la philosophie. Seulement, Descartes comme Aristote sont d'accord sur le fait qu'il est impossible de déterminer l'infini. Si bien que Descartes affirme que l'on ne peut pas dire ce qu'est l'infini, mais pourtant on doit dire qu'il est. Sans l'infini, le fini n'est pas pensable. Sans Dieu créateur, ni les créatures (notamment l'homme) ni la création (la nature) ne sont pensables.

Mais si on ne peut pas déterminer l'infini actuel, cela signifie qu'on ne peut pas développer de discours philosophique sur cet infini (si ce n'est qu'il est)[5]. Le discours philosophique ne peut donc pas *partir* de l'infini, mais doit partir d'une autre perspective. Ne pouvant pas partir de l'infini, la philosophie cartésienne partira du *rapport du fini à l'infini*. Autrement dit la philosophie cartésienne partira de la subjectivité. C'est pourquoi la philosophie moderne adopte une *manière subjective* de philosopher, bien qu'elle ne soit pas, comme on pourrait le dire naïvement, une philosophe subjective (encore moins une philosophie subjectiviste).

Quelles sont les conséquences de cette introduction de l'infini actuel en termes de médiation ? Puisqu'il est impossible de déterminer positivement l'infini actuel, on ne pourra penser de médiation en lui. On peut alors se demander s'il y a médiation chez Descartes ?

1 Descartes et la médiation

Puisque la première forme de médiation que nous avons étudiée est la finalité aristotélicienne, on peut se demander s'il y a ou non une telle finalité chez Descartes. Or, ce n'est pas le cas. Comme N. Grimaldi le fait remarquer dans sa conférence sur *les*

« Τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ᾽ ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ᾽ ἐστίν· οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς· λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. Οὐ δεῖ δὲ τὸ δυνάμει ὂν λαμβάνειν, ὥσπερ εἰ δυνατὸν τοῦτ᾽ ἀνδριάντα εἶνα, ὡς καὶ ἔσται τοῦτ᾽ ἀνδριάς, οὕτω καὶ ἄπειρον ὃ ἔσται ἐνεργείᾳ ».

5. Voir R. Descartes, *Principes*, *in Œuvres complètes*, Paris, Nrf la Pléaïade, 1953, AT VIII, principe 26, p. 582 : « *Qu'il ne faut point tâcher de comprendre l'infini* (...) Ainsi nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini ; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose ».

deux versants de la philosophie[6], la philosophie cartésienne exclut la possibilité même du vivant :

> Peut-être n'y a-t-il pas de principes logiques plus incompatibles avec le fait même de la vie que les 2ème et 3ème axiomes cartésiens. L'un pose comme une évidence originaire que «le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé.» Jamais, par conséquent, le passé ne se continue, ne se perpétue, ni ne s'accomplit dans le présent. Descartes ne se serait donc pas laissé aller à dire que le bourgeon est la vérité de la graine, et que la fleur est la vérité du bourgeon. Ainsi récuse-t-il *a priori* qu'il puisse y avoir aucun passage de la puissance à l'acte, aucune continuité génétique, aucun développement spontané, aucune croissance, et par conséquent aucune vie[7].

En effet, le vivant est essentiellement mémoire, c'est-à-dire conservation du passé dans le présent. Mais si le présent ne dépend pas du passé, une telle mémoire n'est pas possible dans le réel, ou au sein de l'étendue. Descartes ne nie pas seulement la conservation du passé dans le présent, mais aussi la finalité sans laquelle l'existence du vivant est impossible.

> Le 3ème axiome nie qu'« aucune chose, ni aucune perfection d'aucune chose actuellement existante, puisse avoir le néant, c'est-à-dire aucune chose non existante, pour la cause de son existence. » Pas plus que le présent ne peut être déterminé ni configuré par le passé, pas plus ne peut-il donc être attiré ou dynamisé par l'avenir. En même temps que s'en trouve répudiée la notion aristotélicienne d'entéléchie, s'en trouvent aussi récusées toute tendance et toute finalité[8].

Ainsi le fond de la négation cartésienne du vivant est à chercher dans sa négation de la *négativité*. La finalité est une détermination du présent par l'avenir. Or, l'avenir, pas plus que le passé, ne peut déterminer le présent, car l'avenir n'est pas. Dans la notion d'actualisation de la puissance, un être qui est absent (en acte) peut être cause d'un mouvement. Ainsi, c'est la fleur qui n'est pas encore, qui est la cause du devenir-fleur du bourgeon chez Aristote. Et c'est précisément cela que rejette Descartes.

---

6. N. Grimaldi, « *Les deux versants de la philosophie* », *in Sentir et Penser*, p. 15-26.
7. N. Grimaldi, « *Les deux versants de la philosophie* », *in Sentir et Penser*, p. 19.
8. N. Grimaldi, « *Les deux versants de la philosophie* », *in Sentir et Penser*, p. 19.

> En définissant par un néologisme le principe de la vie, Aristote l'avait en effet caractérisée comme un acheminement vers soi, ou comme l'obscur dynamisme par lequel l'avenir est toujours déjà à l'œuvre dans le présent : sa fin est inhérente à son commencement. L'âme, principe de tout ce qui est animé, est en effet une entéléchie, autrement dit une *tendance*[9].

Mais, ce qui nous importe c'est que ce rejet de la finalité est à comprendre comme le rejet de la *médiation objective* découverte par Aristote. En effet, chez le vivant il y a *reproduction* de soi-même. Mais ce rapport à soi-même du vivant se fait toujours de manière médié. Ce rapport à soi-même du vivant est avant tout rapport à soi de l'*espèce*. Mais ce rapport à soi ne se réalise que par l'intermédiaire de l'altérité. L'autre de l'espèce est l'*individu*. L'espèce ne se conserve que par l'intermédiaire des individus.

> Mais parce que l'individu n'est en fait qu'une médiation, parce que la vie ne s'est enfermée en lui que pour s'en diffuser et en rayonner, il lui paraît s'accomplir d'autant plus qu'il concourt davantage à la vitalité ou aux intérêts de son espèce[10].

De plus, chez les espèces vivantes les plus élaborées, il y a médiation au sein même des individus à travers la maturation des individus. Ainsi lorsque la fleur se reproduit elle ne donne pas une fleur mais un bourgeon, contrairement à ce qui se passe pour les cellules qui se reproduisent à l'identique. Ainsi, la fleur se rapporte à soi, mais par l'intermédiaire du bourgeon. La médiation *objective* suppose la vie. Or, Descartes nie l'existence de la vie au sein de l'étendue[11]. C'est d'ailleurs le sens de l'opposition radicale entre la pensée et l'étendue. L'étendue est sans vie donc sans médiation, seule la pensée et donc l'âme peut être vivante.

9. N. Grimaldi, « *Les deux versants de la philosophie* », *in Sentir et Penser*, p. 22.

10. N. Grimaldi, « *Les deux versants de la philosophie* », *in Sentir et Penser*, p. 24.

11. C'est le sens de sa théorie des animaux-machines. Voir R. Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième partie, AT VI, p. 91-94, et notamment : « s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux ».

Si bien qu'il n'y a pas pour Descartes de médiation dans les choses. La médiation n'est donc plus, chez lui ontologique. Si la médiation n'est pas dans l'objet, peut-elle néanmoins être dans le sujet ?

2 Médiation intemporelle du Je

A première vue, on pourrait croire que la médiation est tout simplement absente de la philosophie cartésienne, voire niée par lui. Non seulement Descartes l'exclut de l'objet, mais il semble même parfois l'exclure du sujet. On a souvent affirmé que le cogito cartésien était l'exemple même d'une expérience *immédiate* ce qui irait dans le sens d'une négation pure et simple de la médiation par Descartes. Il est vrai que sa présentation du cogito dans la *seconde méditation* semble immédiate :

> Passons aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelques uns qui soient en moi. (...) Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartiennent. : elle seule ne peut être détachée de moi . *Je suis, j'existe* : cela est certain [12].

Dans sa forme même, le *cogito* des *Méditations métaphysiques* est immédiat. Dans le *Discours de la méthode*, la formule est « *je pense, donc je suis* », alors que dans les *Méditations*, Descartes préfère la formule « *Ego sum, ego existo* ». Il supprime ainsi le « donc » qui pourrait faire penser à une *déduction*, donc à une médiation logique. Selon Gassendi, le *cogito ergo sum* serait un syllogisme privé de sa majeure. Sa forme complète serait : « Tout ce qui pense est. Or je pense. Donc je suis » [13]. Si Gassendi avait raison, le cogito ne serait pas une vérité première mais une proposition *déduite* d'une autre. Descartes rejette la présentation syllogistique du *cogito* car celui-ci a bien le caractère d'une vérité première. Il n'y a donc pas ici de médiation logique.

---

12. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Puf Quadrige, 2000, II, AT VII, 27, AT IX, 21, trad. p. 41 : « Quid vero ex iis quae animae tribuebam ? (...) Cogitare ? Hic invenio : cogitare est ; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo ; certum est. »

13. Voir R. Descartes, lettre à Clerselier du 12/01/1646, in *Méditations Métaphysiques*, AT IX 204, trad. p. 262 : « Contre la seconde Méditation, vos amis remarquent six choses. La première est qu'en disant : *Je pense, donc je suis*, l'auteur des *Instances* veut que je suppose cette majeure : *Celui qui pense est ;* et ainsi que j'aie déjà épousé un préjugé ». L'auteur des *Instances* est P. Gassendi.

> Mais, quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières[14].

Certes le cogito a le statut d'une vérité première ce qui exclut toute médiation logique le concernant, cela ne signifie pas que le cogito exclut toute médiation, au contraire. Le cogito, voire les *Méditations métaphysiques* dans leur intégralité, sont une *expérience*. Et le point de départ de cette expérience est le *doute méthodique*. Le point de départ de l'expérience métaphysique que nous décrit l'auteur est plutôt l'oubli du je. La conscience s'intéresse d'abord aux choses extérieures. La conscience ne devient conscience de soi qu'à la suite d'un mouvement de retour, un mouvement négatif qui chez Descartes correspond au *doute*. Le sceptique affirme que l'on ne peut trancher entre deux propositions contradictoires. Ainsi toute proposition est douteuse. Descartes retourne le doute contre lui-même en le rendant méthodique. S'il y a une chose dont un sceptique ne peut pas douter c'est le *fait* qu'il doute. Or, le doute suppose la pensée et donc le je. Le je qui est métaphysiquement premier, s'avère être phénoménologiquement second. Le cogito est le résultat d'une *conversion* de la conscience.

Si bien que le cogito, loin d'être l'expression d'une vérité immédiate, est l'expérience d'une médiation, c'est-à-dire ici une réflexion de la pensée sur elle-même et donc une analyse du langage. En effet, c'est par le truchement du discours que la conscience de soi se manifeste. Dans le discours le sujet se pose comme égal à soi-même « Je = Je ». Seulement la conscience de soi apparaît comme dédoublée. Elle est conscience active du je passif dont elle est la conscience. Autrement dit le je actif se pose lui-même, et donc

14. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *Réponse aux secondes objections*, AT VII, 141, AT IX 110, trad. p. 162.

se pose comme je (passif). Seulement le « je » posant, et le « je » posé sont un seul et le même. Or, l'unité du je résulte de l'exclusion de ce qui n'est pas lui. Le moi se constitue en opposition au non-moi. C'est pourquoi le rapport à soi-même n'est pas immédiat puisqu'il repose sur l'exclusion de l'altérité, sur l'exclusion du non-moi. Le rapport à soi-même est donc un rapport médiatisé par le rapport au non-moi qui se manifeste à travers le discours de la conscience de soi.

Mais, contrairement à la finalité aristotélicienne, cette médiation constitutive de la conscience de soi n'est pas d'essence temporelle. Certes, il faut du temps à l'individu *empirique* pour formuler le *cogito*. La découverte de celui-ci suppose du temps, et suppose l'existence d'une période de doute qui précède *temporellement* le retour sur soi. Mais, le rapport d'exclusion du je « transcendantal » à ce qui n'est pas lui n'est pas un rapport temporel, mais purement logique. De plus, la conversion de la conscience en conscience de soi dans le *cogito* n'est nullement déterminée de l'extérieur, ce retournement est un acte *libre*. Un acte libre est par définition métaphysique et par conséquent transcende le temporel. C'est pourquoi le cogito est un exemple de médiation *intemporelle* et *libre*.

A l'inverse la finalité aristotélicienne est une médiation temporelle. Non seulement la finalité suppose le temps, mais le temps est ce qui la réalise. Autrement dit, la finalité n'est pas seulement une propriété du temporel, c'est-à-dire de ce qui est « dans » le temps, mais aussi une propriété du temps lui même. En effet, le temps aristotélicien, à savoir le temps cosmique, est cyclique en raison même de la présence de la finalité. C'est pourquoi le temps aristotélicien s'oppose à un temps linéaire soumis à l'entropie, comme l'est le temps des modernes :

> On est d'avis que le temps lui-même est un certain cercle (...). De sorte que dire que celles des choses qui sont engendrées forment un cercle, c'est-à-dire qu'il existe un certain cercle du temps, et cela parce qu'il est mesuré par le transport en cercle[15].

15. Aristote, *Physique*, IV, 14, $223^b29 - 36$: « καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τις· (...) ὥστε τὸ λέγειν εἶναι τὰ γιγνόμενα τῶν πραγμάτων κύκλον τὸ λέγειν ἐστὶν τοῦ χρόνου εἶναί τινα κύκλον· τοῦτο δέ, ὅτι μετρεῖται τῇ κυκλοφορίᾳ ».

C'est pourquoi la philosophie moderne ne renonce pas au concept de médiation[16], mais à travers elle s'opère un déplacement de la médiation de l'absolu vers le sujet. En rejetant certaines lectures du *cogito*, Descartes ne fait qu'insister sur le caractère *premier* de celui-ci. Le cogito n'est pas *dérivé*, le je ne se déduit pas d'autre chose. Au contraire, le je se pose lui-même. Ce qui signifie que le sujet n'est pas le *résultat* d'une médiation extrinsèque mais que le sujet est lui-même *médiation* (de soi avec soi). Enfin, le *cogito* cartésien est une médiation *intemporelle et libre* du sujet, et elle se distingue de la finalité aristotélicienne qui est une médiation *ontologique et temporelle*.

3 L'infini positif comme concept problématique

La philosophie moderne ne reviendra pas sur ce déplacement du point d'origine de la philosophie, et le décalage consécutif de la médiation. Cependant le concept d'infini actuel tel qu'il est développé par Descartes sera souvent critiqué. Hobbes, par exemple rejette le spiritualisme cartésien, et tout particulièrement la preuve cartésienne de l'existence de Dieu. En effet, il dit dans la troisième série d'objections aux *Méditations métaphysiques* :

> (...) le nom d'*infini* ne nous fournit pas l'idée de l'infinité divine, mais bien celle de mes propres termes et limites : dire que Dieu est indépendant, c'est ne rien dire autre chose, sinon que Dieu est du nombre des choses dont je ne puis imaginer l'origine ; tout ainsi que dire que Dieu est infini, c'est de même que si nous disions qu'il est du nombre des choses dont nous ne concevons point les limites. Et ainsi toute l'idée de Dieu est réfutée ; car quelle est cette idée qui est sans fin et sans origine[17] ?

Tout un courant de la philosophie moderne, dont l'empirisme anglais est le premier représentant historique, va conserver la manière subjective de philosopher sans conserver

16. Le concept même de « modernité » est un concept médiat puisque la modernité n'est ce qu'elle est que par rapport à son autre, la « pré-modernité ».

17. T. Hobbes, *Troisièmes objections aux Méditations métaphysiques*, AT VII 188, AT IX 145, trad. p. 194.

l'idée d'un infini actuel. En effet, qu'est ce qu'un concept, une idée dont on peut dire qu'elle est sans dire ce qu'elle est ? Une telle idée hautement problématique, mérite qu'on en fasse l'économie pensent les empiristes. C'est pourquoi tout un courant philosophique en fait l'économie.

Cependant vis-à-vis de l'ontologie la conséquence est radicale. Le discours sur l'être n'est pas possible, seul est possible un discours sur le sujet percevant ou le sujet conscient de soi-même et du monde. Ainsi, si les empiristes ont raison, la seule voie philosophique consiste à rejeter purement et simplement la métaphysique. Les empiristes modernes vont donc rejeter l'idée cartésienne d'infini sans pour autant revenir à la conception aristotélicienne de la nature. Notamment, ils ne rétablissent pas l'idée aristotélicienne de finalité [18]. Or, dans la philosophie moderne, il y a trois notions principales : le sujet, l'objet et l'infini positif. L'empirisme anglais ne conserve que les deux premiers, si bien qu'une telle philosophie s'avère dualiste. La métaphysique étant impossible ou inutile, il reste la philosophie de l'action (philosophie morale et politique) d'un côté et de l'autre la philosophie de la connaissance. C'est dans ces deux axes que se développe la philosophie empirique moderne.

Si bien que la philosophie moderne se trouve en face d'un choix difficile, il faut soit renoncer purement et simplement au concept d'infini, et donc à la métaphysique, et ne conserver la médiation que dans une philosophie de la conscience. Si au contraire, on cherche à maintenir le concept d'infini, la difficulté consiste à développer un discours sur l'infini qui ne soit pas un discours vide. Or, c'est précisément ce que Kant va tenter de faire en décrivant la philosophie comme *transcendantale*. L'infini qu'est la « chose en soi » sera ainsi conçu comme *idée régulatrice* et comme *fondement* de la raison pratique. Notamment, c'est en distinguant les concepts des idées que Kant va rendre possible un discours sur l'infini, tout en tenant compte des critiques des empiristes.

18. Voir F. Bacon, *Novum Organum*, § 48, trad. fr. p. 15-16 : « causes finales, causes qui existent bien plus dans notre esprit que dans la réalité, et dont l'étude a corrompu étrangement la philosophie. », « causas finales, quae sunt plane ex natura hominis, potius quam universi : atque ex hoc fonte philosophiam miris modis corruperunt. »

II La philosophie transcendantale

1 Kant et le projet kantien

Pour qu'il y ait médiation, il faut qu'il y ait dépassement du dualisme. Or, la philosophie cartésienne ainsi que l'empirisme anglais sont des philosophies dualistes. Si bien que le concept de médiation y est présent, mais de telles philosophies ne sont pas des philosophies de la médiation. Le concept de médiation est circonscrit à la seule conscience de soi. Selon nous, dans l'histoire de la philosophie moderne, la médiation prend une part de plus en plus grande de Descartes à Hegel. En quelque sorte, le rationalisme cartésien et l'empirisme anglais jouent un rôle analogue dans la philosophie moderne au couple antique Parménide/Héraclite. Et la philosophie kantienne, fichtéenne et hégélienne pourraient être vus « grosso modo » comme comme les moments socratiques, platoniciens et aristotéliciens de la philosophie moderne.

Kant est en effet, le premier philosophe à dépasser le dualisme cartésien. La philosophie kantienne se comprend comme une synthèse de la philosophie rationaliste post-cartésienne et de l'empirisme anglais. Ou plutôt, il s'agit d'une critique des deux qui *présuppose* les deux thèses qu'elle critique. Kant, contrairement aux empiristes, ne veut pas renoncer à la métaphysique, si bien qu'il conserve le concept d'infini. En effet,

> Les inévitables problèmes de la raison pure elle-même sont *Dieu*, la *liberté* et *l'immortalité*, et la science qui, avec tous ses procédés, n'a proprement pour but final que la solution de ces problèmes, se nomme *Métaphysique*. La méthode, au début, est dogmatique, c'est-à-dire, sans examiner au préalable ce qui peut ou non la servir dans une si grande entreprise, elle en aborde avec assurance l'exécution [19].

19. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 31, A 3, B 7, trad. fr. p. 68 : « Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die

Ainsi, loin d'être secondaire, la question de l'infini est une question *inévitable* et ce pour la *raison* pure. Certes, ici Kant ne parle pas *explicitement* d'infini, mais de Dieu, de liberté et d'immortalité de l'âme, mais il s'agit là de l'infini respectivement dans le domaine théorique, dans le domaine pratique et dans le domaine du moi. Ces trois termes renvoient aux trois *idées* de la raison que sont Dieu, l'âme et le monde. Cependant, Kant conserve le contenu, mais pas la forme. En effet, la première métaphysique moderne, à savoir celle des cartésiens et post-cartésiens (Kant vise avant tout les philosophies de Leibniz et de Wolff) est *dogmatique*, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas un usage *critique* de ses outils, c'est-à-dire de ses propres concepts. Or, c'est en découvrant les travaux de Hume que Kant remet en cause la validité des raisonnements rationalistes. En effet, c'est Hume qui l'a « réveillé de [son] sommeil dogmatique »[20].

De quelle manière la méthode dogmatique se manifeste-t-elle dans la philosophie de Descartes par exemple, et en quoi le criticisme kantien se différencie-t-il du cartésianisme ? Comme nous l'avons fait remarquer, c'est l'introduction de la notion d'infini positif qui est la plus grande novation de la philosophie cartésienne. Or en introduisant ce concept, Descartes opère un déplacement du concept de médiation vers le sujet, et ainsi le *cogito* est le corrélat nécessaire de l'introduction de l'infini positif. Or, Kant, tout en reprenant à son compte tant l'infini positif que le cogito, en modifie profondément le statut.

Le « je pense » est avant tout un discours. Descartes découvre que la conscience se manifeste à elle même à travers son discours. Ainsi la conscience est logos. Seulement Descartes n'en a pas conscience. C'est Kant qui est le premier à prendre conscience du

---

Ausführung übernimmt. ».

20. I. Kant, *Prolegomena*, AK IV, 260 : « Ich gestehe frei : die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab. ».

fait que la conscience (de soi) est logos. Le reproche fondamental que Kant formule à Descartes est son incapacité à distinguer de manière adéquate le je transcendantal et la conscience empirique. Si le *je pense* cartésien est un paralogisme, c'est parce qu'il y a confusion entre la « représentation simple » de la conscience de soi avec la conscience empirique, et que l'on passe de l'une à l'autre sans cesse.

> Or, comme la proposition *je pense* (prise problématiquement) contient la forme de tout jugement de l'entendement en général et qu'elle accompagne toutes les catégories comme leur véhicule, il est clair que les conclusions qu'on en tire ne peuvent refermer qu'un usage simplement transcendantal de l'entendement excluant tout mélange de l'expérience [21].

Le « je pense » est d'après Kant l'unique *texte* de la philosophie transcendantale. En distinguant la forme du contenu, ce que ne fait pas Descartes, Kant purifie le cogito cartésien. Il écarte tout ce qui n'est pas rationnel, c'est-à-dire formel du cogito cartésien. Le « je pense » est bien un principe en raison de son universalité (il contient la forme de *tout* jugement de l'entendement et accompagne *toutes* les catégories). Cependant, Kant insiste sur la nécessité de se rapporter au « je pense » de manière *problématique*. La perspective kantienne est celle des *conditions de possibilité*. Il ne s'agit pas tant de s'appuyer sur le cogito pour fonder la métaphysique que de s'interroger sur la possibilité même d'énoncer le cogito, et par voie de conséquence, la possibilité même pour la métaphysique de se constituer comme une science [22]. Descartes veut fonder la métaphysique à partir des insuffisances, des contradictions du scepticisme qui porte sur tout sauf sur le scepticisme en tant que tel. Ainsi, le scepticisme est problématique mais pas la

21. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 266, A 348, B 406, trad. fr. p. 357 : « Da nun der Satz : Ich denke, (problematisch genommen) die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet : so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt ».

22. Voir I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III , 41, B 22, trad. fr p. 80 : « *Comment la métaphysique est-elle possible à titre de science ?* La critique de la raison finit donc nécessairement par conduire à la science ; son usage dogmatique, au contraire, sans critique, conduit à des affirmations sans fondement, auxquelles on peut en opposer d'autres tout aussi spécieuses, et par là au *scepticisme.* », « *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich ?* Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt nothwendig zur Wissenschaft, der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum *Scepticismus.* ».

métaphysique qui est une réponse non-problématique au scepticisme. Par contre, chez Kant, c'est la métaphysique elle-même qui devient problématique (contre Descartes) tout en étant nécessaire et incontournable (contre les empiristes). Ainsi la philosophie transcendantale est une *auto-réflexion de la raison*, une réflexion sur les conditions de possibilité de la réflexion elle-même.

Quelles sont les conséquences de cette critique kantienne du cogito ? Kant purifie le cogito de ses éléments non-rationnels. Avec la philosophie kantienne, le raison se saisit elle-même de manière plus adéquate que dans les philosophies qui la précèdent. Chez Kant, le réel est rationnel à travers les formes pures de l'intuition que sont l'espace et le temps. Il donne ainsi raison à l'empirisme. Mais, contre l'empirisme et avec le rationalisme (dogmatique) il affirme l'existence de vérités *a priori*. Le criticisme est donc à la fois une synthèse véritable de l'empirisme et du rationalisme pré-kantien, et cette synthèse réalise un progrès dans la manière dont la raison se rapporte à elle-même. Mais surtout, elle permet de prendre conscience du fait que la conscience est logos.

Or Kant, en approfondissant de cette manière le cogito cartésien, conserve la médiation intemporelle du je, même si le terme médiation n'apparaît pas chez Kant (pas plus que chez Descartes). Cependant, la principale extension du champ de la médiation ne concerne pas la conscience de soi, mais plutôt la conscience objective. Chez Descartes, la principale opposition est celle entre la pensée et l'étendue. Or, la principale différence entre Descartes et Kant, réside dans le fait que ce dernier n'oppose plus de manière irréductible[23] pensée et étendue. On peut même dire, qu'avec son esthétique transcendantale et ses formes pure de la sensibilité, Kant *projette* l'étendue dans la sphère de la pensée. En effet, il affirme que l'étendue et la figure « appartiennent à l'intuition pure, qui se trouve *a priori* dans l'esprit, comme une forme pure de la sensibilité indépendam-

23. R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, AT 9, réponse aux cinquièmes objections (contre la deuxième méditation, n° VII), p. 483-484 : « il n'y a *rien du tout de commun* entre la pensée et l'extension », souligné par nous.

ment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation »[24]. L'étendue loin d'être opposée à la pensée, à l'esprit est une forme pure de cette esprit. Or cette « projection » de l'étendu dans la sphère de la pensée, a pour conséquence une extension du domaine de la médiation. Ainsi chez Kant, non seulement la conscience de soi est médiation (de soi avec soi), mais la conscience percevante est elle aussi médiation. Ce qui n'était pas le cas chez Descartes.

Étudions de plus près les thèses kantiennes. Tout l'apriorisme kantien semble être résumé dans cette affirmation célèbre :

> Mais bien que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience[25].

Tout en reconnaissant l'importance de l'expérience, Kant s'oppose à l'empirisme qui fait découler toute connaissance de l'expérience. L'apriorisme kantien concerne la connaissance toute entière, y compris les connaissances empiriques liées à la perception. Étudions la perception, ou la conscience au sens strict du terme (par opposition à la conscience de *soi*[26]). Dans la vision empirique la conscience percevante est totalement *passive*. L'image de la conscience comme table rase (« tabula rasa ») qui reçoit des inscriptions de l'extérieur, comme le morceau de cire qui prend la forme des objets par impression, rend compte de cette *pure* passivité. Au contraire, chez Kant, la conscience est active. La perception, ou ce que Kant appelle le phénomène est une construction, une production *de* la conscience. Mieux encore, le phénomène est une production *de* la conscience qui requiert l'expérience, ou qui se fait *avec* l'expérience.

---

24. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 50, A 21, B 35, trad. fr p. 89 : « Diese gehören zur reinen Anschauung, die *a priori*, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet. ».

25. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 27, B 1, trad. fr. p. 63 : « Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus der* Erfahrung. ».

26. Ou en allemand, la *Bewusstsein*, par opposition à *Selbst*bewusstsein.

Ainsi, chez Kant, il y a bel et bien une extension du champ de la médiation, qui concerne la totalité de la conscience, à savoir la conscience de soi, mais aussi la conscience objective. Cependant, chez Kant, l'Infini positif n'est pas médiation, et il n'y a pas en lui de médiation. L'infini positif chez Kant dans le domaine théorique la chose-en-soi, et dans le domaine pratique, Dieu et le « monde futur ». Face à cet infini, la conscience qui est le lieu de la médiation intemporelle, est une conscience *finie*. Ce qui limite la raison et par suite la médiation est l'impossibilité de connaître la chose en soi. Fichte sera un des premiers à rejeter cette impossibilité et par voie de conséquence à penser l'unité de l'immédiateté de l'infini (ou du « je transcendantal » ou encore de la « chose en soi ») et de la médiation du logos. Il sera le premier à penser l'infini comme logos ou encore l'infini comme immédiateté médiatisante.

2 Fichte et le rejet de la chose-en-soi

Avec Fichte la dichotomie entre l'Infini positif et la conscience nécessairement finie disparaît. Fichte identifie conscience et infini positif en tant que **sujet absolu**. Or, l'idée d'un sujet absolu est la conséquence nécessaire du rejet fichtéen de la chose-en-soi kantienne.

La notion de chose-en-soi n'est nullement nécessaire. Au contraire, la notion de chose-en-soi introduit une tension, sinon une contradiction, dans le système kantien. Kant appelle « problématique » les concepts qui ne sont pas contradictoires en eux-mêmes, mais « dont la réalité objective ne peut-être connue en aucune manière »[27]. Un noumène est « une chose qui doit être pensée non pas comme objet des sens, mais comme une

27. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 211, A 254, B 310, trad. fr. p. 290 : « Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. ».

chose en soi (uniquement par un entendement pur) »[28]. Kant nous affirme qu'une telle notion n'est pas contradictoire sans fournir la preuve du caractère non-contradictoire d'une telle notion. Mais, même si une telle notion n'est pas en soi contradictoire, elle est difficilement conciliable avec l'idée kantienne de limiter l'usage des catégories à la sphère de l'expérience.

Ainsi, la notion de chose-en-soi est tout-à-fait éliminable, et Fichte (ainsi que d'autres) élimineront cette notion du système kantien. Mais, avant d'étudier les conséquences de l'élimination de la chose en soi, il nous reste un dernier point à étudier. En effet, si la notion de chose-en-soi est facilement éliminable pourquoi Kant ne l'a-t-il pas fait ? On peut certes évoquer des raisons psychologiques. Si on supprime l'idée de chose-en-soi, l'idée d'un monde futur et l'immortalité des âmes cesse d'être nécessaire pour fonder l'action morale. Or, psychologiquement, cet aspect de la philosophie semble être essentielle aux yeux de Kant. Mais, plus fondamentalement, pour Kant la chose-en-soi est l'infini positif. Or si on supprime la chose-en-soi, on supprime alors l'infini positif et on « retombe » ainsi dans la situation de la philosophie pré-moderne sinon « païenne ». Or, Kant ne le voulait pas. Ainsi, il ne suffit pas de supprimer la chose-en-soi pour obtenir une position métaphysiquement nouvelle. Il faut supprimer la chose-en-soi sans pour autant supprimer l'idée d'infini positif. Fichte n'est certainement pas le premier philosophe à vouloir supprimer l'idée de chose-en-soi, mais il est le premier à proposer un système philosophique qui parvient à supprimer l'idée de chose-en-soi tout en maintenant l'idée d'un infini positif. Étudions maintenant sa position.

Le point de départ de la connaissance humaine est le *premier principe*, qui ne peut être ni prouvé ni déduit. Or, chez Fichte ce principe ne peut pas être une *chose*, mais est un acte, à savoir l'acte de la conscience pure. Fichte note cet acte de la conscience

28. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 211, A 254, B 310, trad. fr. p. 290 : « [Der Begriff eines *Noumenon*, d. i.] eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) ».

pure X. L'acte de la conscience est d'abord et avant tout un acte d'identification, « Je suis Je », formellement « A = A ».

> Cependant la proposition : Je suis Je, a une toute autre signification que la proposition : A est A. - Cette dernière proposition, en effet n'a un contenu que suivant une certaine condition (I, 95). Si A est posé, il est posé **en tant que** A, avec le prédicat A. Par une telle proposition, il n'est pas encore dit, si A est effectivement posé, par conséquent s'il est posé avec un quelconque prédicat. En revanche la proposition : Je suis Je, est valable inconditionnellement et absolument, car elle est identique à la proposition X ; elle est valable non seulement quant à la forme, mais encore quant au contenu [29].

Le Je est *posé*, il n'est donc pas immédiat. Il suppose l'existence d'un acte, qui est un acte de *position*. Or, le Je est second, en tant que *résultat* d'un acte. Seulement le Je est *absolument* posé, et non pas relativement. Ainsi, dans la proposition « A=A », le second A, en tant que prédicat est posé, mais seulement de manière relative, puisque conditionnelle. *Si A est*, alors A=A. Au contraire, la position du Je est absolue, ce qui signifie que la proposition « Je suis Je » contient l'affirmation de l'existence du Je. C'est pourquoi elle n'est nullement formelle, mais dit quelque chose de son contenu, le Je, puisqu'elle affirme son existence. Seulement qu'est-ce que qui permet de fonder cette distinction entre ces deux propositions ?

> **Le moi se pose lui-même**, et il **est** en vertu de ce simple poser de soi par soi ; et inversement : le Moi **est** et il pose son être, en vertu de son pur être. Il est en même temps le sujet de l'acte et le produit de l'acte ; il est l'action et l'effet de l'activité ; acte et action sont une seule et même chose [30].

---

29. J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, p. I 94-95, trad. fr. p. 19 : « Aber der Satz : Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz : A ist A. - Nemlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich *als* A, mit dem Prädicate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, *ob* es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädicate gesetzt sey. Der Satz : Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X ; er gilt nicht nur der Form, es gilt auch seinem Gehalte nach. ».

30. J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, I 96, trad. fr. p. 20 : « Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst ; und umgekehrt : das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung ; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird ; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe ; ».

La position du Je est absolue parce qu'il s'agit d'une *auto-position*. Le Je se pose lui-même. Et c'est parce qu'il se pose soi-même qu'il est, et réciproquement. Le principe fichtéen de la conscience pure, ou du sujet absolu, est donc autre chose que le principe d'identité qui fonde la logique formelle.

Quelle est la conséquence en termes de médiation ? Non seulement, le Je n'est pas immédiat, en tant que *posé*, mais il est même *médiation*. En effet, le Je se rapporte à lui-même à travers l'opposition entre l'acte et l'action, ou entre je-actif qui pose le je-passif posé. Mais, le je se pose en s'opposant. En effet, « je suis je » est indissociable de « je ne suis pas le non-moi ». Le moi n'est le moi qu'en s'opposant au non-moi.

> Le Moi comme le Non-Moi est le produit d'un acte originaire du Moi[31].

Seulement, le je comme médiation, c'est-à-dire l'identité du Je comme son auto-position, n'est possible qu'en tant que proposition, c'est-à-dire qu'en tant que discours. Ce n'est qu'à travers le discours de la conscience que le Je se manifeste et donc c'est le discours qui fonde l'être du Je. Ainsi, il ne peut y avoir de Je, y compris un Je pré-discursif, que *pour* et *par* le discours. Ainsi un tel je présuppose le discours, ou plutôt présuppose la proposition identique concrète « Je suis Je ».

Cependant, le Moi transcendantal est déjà médiation chez Kant. Mais Fichte va plus loin que Kant, et rejette l'idée d'une chose-en-soi qui limite le Moi. C'est pourquoi, non seulement le Je est médiation, mais il est même médiation *pure*, *illimitée* ou encore absolue. Si bien que Fichte identifie le Moi transcendantal, dont il est question dans la *Doctrine de la science*, avec le *sujet absolu*.

> Cela rend parfaitement clair le sens en lequel nous usons ici du terme Moi et nous conduit à une définition précise du Moi comme sujet absolu. **Ce dont l'être**

31. J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, I 107, trad. fr. p. 28 : « Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Producte ursprünglicher Handlungen des Ich ».

> **(l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose lui-même comme existant**, est le Moi comme sujet absolu[32].

Chez Kant, le pur Je est vide, et sans l'intuition il n'est que pure forme. Ainsi, le Moi transcendantal ne peut être chez lui sujet absolu. C'est pourquoi l'existence d'une conscience empirique repose sur l'intuition et donc sur un rapport entre le pur je et la chose-en-soi. Ainsi, l'existence du je suppose un second rapport, qui est lui extrinsèque, entre le sujet et l'objet. Le moi fichtéen intériorise l'opposition entre le sujet et l'objet. En tant que sujet absolu, le Moi est *unité sujet-objet*, et par conséquent il cesse d'être un Moi formel.

> En d'autres termes, dont je me suis servi, cela signifie : le Moi est nécessairement identité du sujet et de l'objet : sujet-objet : et il est tel absolument sans autre médiation[33].

Le sujet absolu est médiation, rapport du je à lui-même en tant qu'auto-position, et par conséquent identité du sujet et de l'objet. Mais, il est cette médiation à l'exclusion de toute autre. En effet, chez Spinoza, l'existence du je repose sur l'existence de Dieu (*cf. Ibid* p.23). Chez Kant, l'existence du je est conditionnée par le rapport à la chose-en-soi. Le moi fichtéen est inconditionné et premier. Si bien que le sujet absolu est à la fois *principe* et médiation. C'est pourquoi la médiation apparaît comme sursumée. Le premier, l'immédiat, est produit. Il est le résultat d'une médiation. Or, cela n'est possible que parce que l'absolu est sujet, c'est-à-dire que le premier se pose comme premier.

Mais surtout, le rejet de la chose en soi kantienne supprime l'opposition entre le sujet *fini* et l'absolu *infini*[34]. La médiation intemporelle du je peut donc être réinter-

---

32. J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, I 97, trad. fr. p. 21 : « Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjects. *Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt*, ist das Ich, als absolutes Subject. ».

33. J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, I 98, trad. fr. note 4, p. 22 : « Dies Alles heisst nun mit anderen Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe : Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Objects : Subject-Object ; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung. ».

34. Fichte nomme un « jugement thétique » des jugements tels que « Je suis », ainsi que « l'homme est

prétée chez Fichte, comme une médiation de l'absolu lui-même. Fichte apparaît comme l'aboutissement du mouvement d'introduction de la médiation au sein de l'infini. L'infini, n'est plus comme chez Descartes, ce dont on peut seulement dire qu'il est, sans dire ce qu'il est. L'infini apparaît comme médiation sursumée, ou comme sujet absolu qui se pose lui-même.

III Hegel et au-delà

1 Hegel et l'idée absolue

Arrivé à ce point, il semble difficile d'aller au-delà de Fichte. En effet, Fichte semble clore le mouvement de la philosophie moderne qui part de l'introduction de l'infini positif par Descartes et qui s'achève dans l'introduction de la médiation au sein même de l'infini. Le mouvement de la philosophie moderne est en ce sens analogue au mouvement de la philosophie antique. La métaphysique antique part de l'affirmation de l'immédiateté de l'être pour culminer avec la métaphysique aristotélicienne dans laquelle l'être est médiation, ou encore actualisation d'une puissance. De même, la philosophie moderne est le mouvement d'introduction de la médiation au sein de l'infini positif. L'infini positif est d'abord posé comme immédiat voire même immédiateté, et l'on introduit progressivement l'idée de médiation au sein même de l'infini. L'étape ultime de ce processus étant l'affirmation selon laquelle l'infini est médiation, ou pour employer la terminologie fichtéenne que le sujet absolu est auto-position de soi, et ce de manière inconditionnée.

Hegel reprend à son compte la thèse fichtéenne. Chez Hegel, l'absolu, l'infini est bel et bien médiation. Seulement, Hegel veut non seulement intégrer la philosophie mo-

libre », ou « A est beau ». Il faut distinguer de tels jugements thétiques des jugements antithétiques ou synthétiques (par exemple « l'oiseau est un animal ». Or, « Kant et ses successeurs ont très justement nommés ces jugements des jugements **infinis** ». J.G. Fichte, *Doctrine de la science*, 1794-1797, I 114-118, trad. fr. p. 33-35 : « Kant und seine Nachfolger haben daher diese Urtheile sehr richtig *unendliche* genannt ».

derne (et donc Fichte ou l'idéalisme post-kantien), mais aussi la philosophie antique (et donc Aristote). Autrement dit, pour Hegel, l'absolu est médiation, mais cet absolu doit à la fois être compris comme sujet absolu « fichtéen », et comme être au sens antique, ou aristotélicien du terme. L'absolu hégélien n'est pas seulement sujet absolu, mais encore sujet-objet absolu. Ou, pour le dire autrement, la volonté hégélienne de faire la synthèse des anciens et des modernes, le pousse à critiquer Fichte, à désigner sa philosophie comme un idéalisme *subjectif*. Hegel conserve l'idée fichtéenne de l'infini comme médiation, mais rejette l'interprétation ou la lecture « subjective » de Fichte.

Si l'on résume la séquence Descartes-Fichte, on assiste à une extension de la sphère de la médiation qui est d'abord cantonnée au sujet ou à la conscience de soi chez Descartes, puis au sujet et à l'objet, c'est-à-dire à la conscience dans sa totalité chez Kant, pour enfin atteindre la totalité du réel chez Fichte. Avec l'introduction de la médiation dans l'infini, toute extension ultérieure du champ de la médiation est impossible. C'est pourquoi il ne s'agit pas, chez Hegel, d'une volonté d'étendre le champ de la médiation. Hegel va réintégrer la forme antique de la médiation, à savoir la finalité découverte par Aristote. Étudions maintenant la finalité chez Hegel.

Certes la finalité est redécouverte avant Hegel[35], notamment Kant s'y intéresse dans *Critique de la faculté de juger*. Il y a *fin* chez Kant lorsque le concept d'un objet est la cause de l'objet lui-même :

> Il faut dire qu'est fin l'objet d'un concept, dans la mesure où ce concept est considéré comme la cause de cet objet (comme le fondement réel de sa possibilité) (...) La représentation de l'effet est ici le principe déterminant de sa cause et

35. Voir par exemple G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, p. 83, trad. fr. tome I, deuxième livre, p. 92 : « Par fondement suffisant Leibniz a par conséquent compris un fondement tel qu'il suffirait aussi pour cette unité, par conséquent [un fondement qui] comprendrait, non pas les simples causes, mais les *causes-finales*. (...) le fondement *téléologique* est une propriété du *concept* et de la médiation par ce même [concept], [médiation] qui est la raison. », « Unter dem zureichenden Grunde hat Leibniz daher einen solchen verstanden, der auch für diese Einheit zureichte, daher nicht die bloßen Ursachen, sondern die *Endursachen* in sich begriffe. (...) der *teleologische* Grund ist ein Eigentum des *Begriffs* und der Vermittlung durch denselben, welche die Vernunft ist. »

> précède cette dernière[36].

Ainsi par exemple lorsqu'un artisan fabrique un lit à partir du concept de lit, ou à partir d'un plan déterminé d'un lit, il y a fin. C'est le concept de lit ou le plan qui déterminent et causent l'existence du lit. Et le lit réel est l'effet du travail de l'artisan conformément au concept. Dans le cas de la fin, il y a une inversion temporelle par rapport à la causalité usuelle, c'est-à-dire en termes aristotéliciens par rapport à la cause efficiente. En effet, le bois travaillé par l'artisan est la cause du lit. Mais le lit (en tant que concept) qui est l'effet précède et détermine le bois. Kant appelle ensuite finalité la « causalité d'un *concept* vis-à-vis de son *objet* »[37]. Mais ce qui est remarquable c'est la dissociation kantienne entre la finalité et la fin. En effet,

> La *beauté* est la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui *sans représentation d'une fin*[38].

Ainsi il peut exister une finalité sans fin, ou en tout cas, sans la *représentation* d'une fin. Dans le cas de la fabrication du lit, il y a une volonté et un projet. Dans le cas de la beauté, notamment la beauté naturelle, le projet et la volonté peuvent faire défaut. Les couleurs chatoyantes des poissons ont beau nous réjouir, elles ne sont pas le résultat d'un projet, ni l'effet d'une volonté.

Kant distingue plusieurs sortes de finalité. Il y a la finalité objective formelle des mathématiques (voir § 62 de la troisième critique), la finalité objective matérielle (§63), la finalité externe des actions humaines (pratiques ou techniques), la finalité interne des êtres vivants organisés (voir § 63-65) et enfin la finalité sans fin, ou le beau qui est le cœur de la troisième critique kantienne. La finalité objective matérielle n'est qu'une

---

36. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AK V, 220, § 10, trad. fr. p. 198 : « so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird ; (...) Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letztern vorher. »

37. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AK V, 220, § 10, trad. fr. p. 198 : « die Causalität eines *Begriffs* in Ansehung seines *Objects*. ».

38. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AK V, 236, § 17, trad. fr. p. 216 : « *Schönheit* ist Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird. »

finalité *relative*. Ainsi au paragraphe 63, Kant prend l'exemple du sable pour les pins. Un sol sablonneux est particulièrement favorable aux pins. De même pour qu'il y ait du bétail, il faut de l'herbe. Il y a une forme de finalité objective matérielle. Cependant cette finalité reste relative car contingente au regard du résultat considéré. La finalité mathématique reste formelle, si bien que les principales formes de finalité sont chez Kant la finalité externe des actions humaines, la finalité interne des êtres vivants ainsi que la finalité sans fin, c'est-à-dire la beauté.

La finalité donc est présente chez Kant et joue un rôle central dans sa *Critique de la faculté du juger*. Mais, ce n'est pas la finalité en tant que telle qui nous intéresse. La finalité nous intéresse en tant que réalisation ou manifestation de la médiation. La finalité est *entéléchie*, accomplissement de soi, accomplissement qui n'a de sens que dans la mesure ou le je n'est pas immédiatement ce qu'il a à être. Autrement dit, la finalité suppose l'*aliénation*. Et l'originalité hégélienne sera de repenser la finalité en termes de liberté voire de *libération*.

C'est au chapitre VI de la *Phénoménologie* que la thématique de la finalité est thématisée. L'esprit (et plus particulièrement ce que Hegel nomme esprit objectif dans l'*Encyclopédie*) est chez Hegel réalisation de soi c'est-à-dire médiation. L'esprit est finalité, il est la fin de l'individu :

> Étant la *substance* et l'essence universelle, identique à soi, perdurante - il est le *fondement* et le *point de départ* non déplacé et non dissous de l'activité de tous - et leur *but* et *finalité* comme *en soi* pensé de toutes les consciences de soi[39].

L'esprit apparaît donc à la fois comme but ou fin, mais aussi comme point de départ de l'action individuelle. Ici apparaît une opposition, une scission[40] entre l'esprit comme

39. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 325, trad. fr. p. 300 : « Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, - ist er der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Tuns Aller und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte *Ansich* aller Selbstbewußtsein. ».

40. Voir G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 327, trad. fr. p. 301 : « L'esprit, désormais scindé en lui-même », « Der in sich selbst nunmehr entzweite Geist ».

fin (ou comme point d'origine) et la conscience de soi actuelle. L'esprit n'est pas spontanément ce qu'il a à être. La conscience de soi apparaît comme *étrangère* à elle-même, ou encore comme conscience *aliénée*[41]. La conscience de soi est littéralement l'autre d'elle-même. Mais pour qu'il y ait véritablement médiation cette aliénation de l'identité du je doit être nécessaire et non accidentelle. En effet, la médiation est le rapport à soi qui se réalise nécessairement par le truchement de l'autre. Or,

> Elle [la substance spirituelle] acquiert son existence par la *propre* aliénation et désessentiation de la conscience de soi que semble infliger à celle-ci la violence extérieure des éléments déchaînés dans la dévastation qui règne dans le monde du droit[42].

Ainsi le moment de l'aliénation n'est pas chez Hegel un accident mais bien le *moyen* par lequel l'esprit se réalise. L'esprit est bel et bien médiation. Il est hors de question pour nous d'étudier en détail la conception hégélienne de la finalité, ou de l'aliénation et encore moins de sa conception de l'esprit. Mais il est manifeste qu'on ne peut pas étudier l'une de ces trois notions sans étudier les deux autres, car elles sont indissociables.

Chez Hegel, il y a bien reprise du concept de finalité, mais il y a un déplacement de celui-ci par rapport à Aristote. La finalité n'est pas seulement *vie*, mais encore *liberté*. Et, par rapport à la philosophie transcendantale, la finalité n'est pas un aspect du réel, mais bien le cœur de la réalité. L'infini positif n'est plus seulement sujet absolu comme chez Fichte, mais encore *esprit* absolu. Or, l'esprit selon Hegel se réalise dans l'espace-temps comme communauté, c'est-à-dire famille, cité, État et enfin comme Histoire universelle. Ainsi la notion hégélienne d'esprit allie à la fois la médiation intemporelle ou moderne du je découverte par Descartes et thématisée dans la philosophie transcendantale kantienne, et la finalité temporelle d'origine aristotélicienne mais repensée en termes de philosophie

41. Voir G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 359, trad. fr. p. 329 : « L'esprit étrangé à lui-même », « Der Sich Entfremdete Geist »

42. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, p. 360, trad. fr. p. 330 : « Sie erhält ihr Dasein durch die *eigene* Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzutun scheint. ».

de l'Histoire. Ou encore, l'esprit est à la fois sujet, conscience de soi, mais encore objet, action réelle et libre des individus d'une communauté historique. L'esprit existe en tant que conscience de soi qui se pose en s'opposant au non-moi, mais encore comme sujet réel agissant dans le monde. Les deux médiations, ou les deux aspects de la médiation sont chez Hegel tout-à-fait indissociables.

2 Au-delà de Hegel

Avec Hegel, toutes les possibilités métaphysiques, toutes les possibilités d'articuler être, infini positif, et médiation sont épuisées. En tout cas, telle est notre thèse. Cette thèse donne lieu à un certain nombre de malentendus qu'il faut étudier, et il est bon de revenir sur la période qui va de la mort de Hegel à nos jours. En effet, plus de cent quatre-vingts années nous séparent de la mort de Hegel.

Que doit-on penser des successeurs de Hegel ? Ce qui nous semble remarquable, c'est de constater qu'il y a eu un très grand nombre de philosophes, et de systèmes philosophiques, mais il ne nous semble pas y avoir eu de nouvelles options métaphysiques. Le principal reproche que l'on formule à une conception « finitiste » de l'histoire de la philosophie est de ne pas être capable de rendre compte de la nouveauté et l'originalité des philosophes qui suivent l'apparition supposée de la dernière forme. En faisant abstraction de la question d'un éventuel progrès, s'il y a un nombre fini de formes, de figures, de courants métaphysiques, il ne peut y avoir que des redites après l'apparition de la dernière figure (sachant qu'il peut y en avoir bien avant).

Étudions cette affirmation de plus près ainsi que ses conséquences. On considère généralement qu'une affirmation n'est scientifique que si elle est falsifiable, c'est-à-dire si les *conditions* de sa fausseté peuvent être énoncées. Comment falsifier l'affirmation selon laquelle il n'y aurait que des redites après Hegel ? Il existe deux manières de réfuter cette affirmation. Soit on exhibe un contre-exemple, une philosophie qui propose une autre manière d'articuler médiation, être et infini. Soit on rejette l'argumentation générale, qui peut là aussi amener à l'idée qu'une ou plusieurs figures manquent (voire

un nombre indéterminé si on rejette l'idée d'un nombre de figures fini ou défini). L'étude de la période post-hégélienne pourrait s'avérer très intéressante dans cette perspective de vérification par l'épreuve de notre thèse. Il s'agirait donc d'étudier les principaux philosophes de cette période et de voir si on peut penser leur philosophie voire leur métaphysique en termes de médiation et d'infini. Cette étude pourrait alors confirmer notre thèse ou au contraire l'infirmer en montrant qu'il y a des cas manquants. Il serait aussi très instructif d'étudier la période qui sépare Aristote de Hegel afin de compléter notre reconstruction *a posteriori* de l'histoire de la philosophie, où afin de montrer qu'il manque fondamentalement des figures dans notre présentation.

Nous avons choisi d'écarter ces deux périodes de l'histoire de la philosophie, mais nous pouvons cependant donner quelques indications rapides sur celles-ci. Tout d'abord la première période : l'Antiquité tardive et le Moyen-Âge. Durant l'Antiquité tardive, les tentatives de synthèse de toute la philosophie grecque de l'école néo-platonicienne ne crée pas une nouvelle forme de médiation post-aristotélicienne. Face aux philosophes païens, les philosophes anti-païens vont progressivement introduire les idées issues des théologies révélées (judaïsme, christianisme ou islam), et notamment l'idée d'infini en acte. La volonté de proposer une synthèse de la philosophie de Platon et d'Aristote à la fin de l'antiquité peut même apparaître comme un principe de défense face à la philosophie chrétienne naissante. C'est pourquoi cette période nous apparaît du point de vue de la médiation, ou des rapports entre la médiation et l'idée d'infini en acte, comme une période de *transition*. Quant à la période post-hégélienne, elle nous paraît marquée par deux traits caractéristiques : un certain détournement des questions métaphysiques (comme à la suite de la décomposition politique du monde grec après Aristote et de l'avènement de l'impérialisme macédonien) et le grand nombre de « retour à x » ou de philosophies « néo-x ».

Tout d'abord, concernant l'abandon relatif des questions métaphysiques. Les successeurs immédiats de Hegel, y compris ces adversaires semblent parfois donner raison. Si bien que rejeter la philosophie hégélienne entraîne le rejet de la métaphysique en tant que telle. Nietzsche nous paraît être un exemple significatif de ce choix. Quant

aux retours, ceux-ci existent bien avant Hegel, il suffit de penser aux Néoplatonciens. Mais il nous paraissent plus importants dans la période post-hégélienne. Les principaux retours sont des retours à Kant, il existe de nombreux courants néo-kantiens, mais aussi à Descartes, l'existentialisme husserlien ou sartrien étant d'après nous une forme de néo-cartésianisme.

Généralement cette affirmation est mal comprise et on reproche parfois aux hégéliens leur esprit fermé, ou esprit de système. En effet, si notre thèse est exacte, il n'y a que des « retour à x » après Hegel. Mais ce n'est pas ce qu'il faut retenir. Tout d'abord, en philosophie la notion de progrès est (comme toutes les notions philosophieques) problématique. Il est tout-à-fait possible encore aujourd'hui de refuser l'idée d'infini en acte. Il n'y a rien de déraisonnable dans la constitution d'une philosophie néo-aristotélicienne au $XXI^{\text{ème}}$ siècle. Au contraire, s'il existe un nombre fini de possibilités métaphysiques, c'est précisément une fois toutes les figures réalisées que l'on peut se déterminer avec la plus grande clarté. Ainsi loin de clore le débat, la « fin » de l'histoire rend au contraire possible le débat dans des termes explicites. De plus, les retours philosophiques ne sont pas sans originalité. E Weil propose par exemple un retour à Kant par delà Hegel, et sa *Logique de la philosophie* n'est pas une simple redite de Kant (ni de Hegel). Plus généralement, l'orientation métaphysique générale d'un auteur ne détermine pas de manière absolue le discours de cet auteur. Ainsi un néo-aristotélicien contemporain ne se « contenterait » pas de l'étude de la Constitution de l'Athènes de l'époque grecque classique. C'est pourquoi tout « retour à » est fondamentalement original puisque le choix d'une option métaphysique s'insère dans un cadre historique nouveau. Ainsi loin de « fermer » ou d'achever (dans tout les sens du terme) la métaphysique, les thèses hégéliennes telles que nous les reprenons offrent une multitudes de possibilités aux philosophes contemporains.

En conclusion, l'introduction par Descartes de la notion d'infini en acte, notion refusée par Aristote, va recréer un mouvement analogue à celui observé durant la période antique pré-aristotélicienne. L'infini en acte joue ainsi le même rôle que l'être

dans l'Antiquité. L'infini en acte sera d'abord posé comme immédiateté chez Descartes, puis il sera exclu du champ de la métaphysique par l'empirisme anglais. La philosophie transcendantale introduira la médiation au sein de l'infini positif. En rejetant la notion kantienne de chose-en-soi, Fichte pensera l'infini, c'est-à-dire le sujet absolu, comme lieu de la médiation. Seulement, l'introduction de l'infini en acte va provoquer un déplacement du point d'origine de la philosophie moderne. La philosophie moderne ne partira pas de l'infini mais du sujet qui pense l'infini. Ainsi la philosophie moderne initie la manière subjective de philosopher (à ne pas confondre avec le subjectivisme). Or, ceci a une conséquence pour la médiation, qui cesse d'être une médiation temporelle qu'est la finalité aristotélicienne. La philosophie établit une deuxième forme de médiation qui s'oppose à la médiation antique : c'est la médiation intemporelle ou « transcendantale » du je. Hegel va reprendre l'idée fichtéenne de l'infini comme médiation, mais va chercher à unifier les deux formes de médiation. Ainsi l'esprit hégélien est à la fois conscience de soi et donc médiation intemporelle du je, mais aussi et surtout sujet agissant dans une communauté historique donnée et donc médiation temporelle dans et par la finalité devenue finalité historique (et non plus simple finalité biologique). Avec Hegel toutes les possibilités d'articuler être, médiation, et infini positif se trouvent réalisées. Mais cet épuisement des possibilités métaphysiques ne doit pas être conçu comme rendant impossible tout discours philosophique. Au contraire, l'épuisement des possibilités métaphysiques permet l'apparition des « retours à » qui permettent et permettront de clarifier les positions métaphysiques des uns et des autres.

Conclusion

> « Il n'y a aucun autre *objet de la nature et de l'esprit* quel qu'il soit, au ciel sur la terre et sous la terre, qui ne referme en soi la détermination de la *médiation aussi bien que celle de l'immédiateté* ».
>
> Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*[43].

Le réel, ou pour employer la terminologie antique, la nature est médiation. Mais « la nature aime à se cacher »[44]. Si bien que la médiation apparaît d'abord comme médiation absente ou oubliée. L'ontologie se développe spontanément comme discours qui affirme l'immédiateté de l'être. Mais si l'être est immédiateté, c'est-à-dire identité simple ou absolue, alors le discours sur l'être est impossible. En effet, le discours suppose la multiplicité et suppose la différenciation du sujet et du prédicat, alors que la thèses de l'identité simple de l'être exclut la possibilité même d'un différence au sein de l'être. L'ontologie spontanée, « naturelle » ou première est une contradiction performative. Ainsi l'ontologie apparaît en premier lieu comme un *problème* pour la philosophie. Cette affirmation de l'immédiateté de l'être est historiquement la thèse de Parménide, et l'histoire de la métaphysique apparaît comme une réponse au problème légué par Parménide à la postérité. Mais cette volonté d'un primat de l'immédiateté n'est pas l'apanage de Parménide ou des Éléates. Ainsi l'interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote par

43. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, TWA 17*, p. 367, trad. fr. p. 56 : « so wie [es] keinen sonstigen *Gegenstand der Natur und des Geistes* [gibt], was es sei, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der *Vermittlung, ebenso wie die der Unmittelbarkeit* in sich schlösse ».

44. Héraclite, fragment 69 [123] : « Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ ».

Pierre Aubenque est elle marquée par un refus de la médiation. Plus généralement la thèse heideggerienne de l'« oubli de l'être » s'avère en vérité être un oubli de la médiation. Et il existe des objections qui dont il faut tenir compte pour refuser la médiation qui se divisent en objections logiques, épistémologiques et esthético-religieuses. L'étude de ces trois types d'objections permettent de lever un certain nombre de malentendus. Tout d'abord, la médiation est liée à la négation et donc à la contradiction hégélienne qui doit être distinguée de la contradiction au sens usuel. Ensuite, sur le plan épistémologique, l'affirmation de la médiation s'oppose à la notion d'évidence et à une conception linéaire du savoir. Le savoir est circulaire, et seul le tout est le vrai. Enfin, les principaux obstacles sont d'ordre esthético-religieux car l'affirmation de la médiation détermine la nature du divin.

L'oubli de la médiation qui peut certes s'expliquer, est néanmoins préjudiciable à la constitution même d'un discours philosophique sur l'être. Mais cette absence est non seulement préjudiciable à l'ontologie en générale elle s'avère préjudiciable lorsqu'on s'intéresse à la *Métaphysique* d'Aristote. Même si Aristote ne thématise pas la notion de médiation, celle-ci est présente dans son œuvre et permet de saisir celle-ci dans son unité thématique. Nous avons indiqué les conditions générales qui permettent la constitution d'une ontologie. Toute ontologie est constituée de quatre termes distincts : l'être, l'étant, le discours et la pensée. Ces quatre termes doivent être articulés ensemble pour former un tout. Notamment deux difficultés ressortent de cette nécessité d'articuler correctement ces quatre termes. L'articulation entre la pensée et le discours posent le problème de la pluralité des langues dans lesquelles l'ontologie se développe. Si l'ontologie peut en tant que discours philosophique être déclarée universelle alors qu'elle s'exprime nécessairement dans une langue particulière, c'est parce qu'il existe un « langage de la pensée » qui renvoie aux « états de l'âme », qui sont « les mêmes pour tous ». Ensuite les rapports entre l'être et l'étant posent le problème du terme désignant l'être chez Aristote. En effet, ce terme qui semble manquant dans l'œuvre d'Aristote est rendu par le couple puissance/acte, voire par l'actualisation de la puissance, et non par le verbe εἶναι (ou un terme proche). La puissance est l'être pur (ou encore l'en-soi) hégélien, ensuite

le non-être hégélien comme origine de la détermination est chez Aristote l'acte. Enfin, l'actualisation de la puissance correspond au devenir, unité de l'être et du non-être. Les quatre termes sont bel et bien présents chez Aristote et il existe une correspondance structurelle entre le couple voire le triplet aristotélicien puissance/acte/actualisation de la puissance et du triplet hégélien être/non-être/devenir. Cependant la correspondance structurelle ne permet pas une superposition puisqu'elle contient une inversion. En effet, le terme positif chez Aristote à savoir l'acte correspond au terme négatif chez Hegel, à savoir le non-être. Enfin, en lisant la *Métaphysique* à la lumière de la médiation l'unité thématique de celle-ci apparaît de manière claire. Et c'est la médiation, et non pas la théorie de l'analogie de l'être qui permet d'unifier l'œuvre d'Aristote.

Mais le cœur de la médiation réside dans la logique que nous saisissons dans ces principaux moments. Tout d'abord la logique présuppose la philosophie platonicienne du langage qui rend raison de la prédication comme unité du même et de l'autre. Platon est le premier à distinguer clairement les différents sens du terme « est », et à distinguer la copule de l'égalité. Pour parvenir à cette conceptualisation de la prédication, Platon se voit obligé de rejeter les thèses parménidienne, et à affirmer l'existence d'une forme de non-être, à savoir l'altérité. Mais, les thèses platoniciennes s'avèrent insuffisantes, et notamment Platon ne distingue pas l'altérité qui porte sur les termes, voire sur les prédicats, de la négation qui porte sur la proposition. Aristote en distinguant ces deux formes de négativité va accéder à la notion de *forme* logique. C'est dans sa théorie du syllogisme et grâce à sa théorie du moyen terme que la médiation se manifeste. Mais dans la logique syllogistique, la médiation reste subjective. La médiation est dans la pensée qui relie les deux termes extrêmes via le moyen terme, mais non dans les choses elles-même. L'apport principal de Hegel est l'idée d'une négation objective au cœur des choses mêmes. La négation n'est plus seulement une négation discursive, mais encore une négation *réelle*. Ce n'est que dans la proposition spéculative qui supprime dialectiquement le sujet-substrat que la médiation se réalise intégralement. Chez Aristote, la médiation existe *en soi* mais pas *pour soi*, ou encore elle est une médiation non théma-

tisée.

Ce qui distingue fondamentalement la médiation aristotélicienne de la médiation hégélienne est sa finitude. Chez Hegel, le cœur de la médiation s'opère dans le basculement dialectique grâce à la négation seconde. La négation seconde n'est pas comme dans la logique classique négation d'une proposition c'est-à-dire de quelque chose d'autre que la négation. La négation seconde est négation de la négation ou négation de soi-même ou encore négation *réfléchie*. Si bien que la négation apparaît comme négation qui nie et négation niée. Ou encore la négation est à la fois médiatisante et médiatisée. Aristote quant à lui sépare ces deux aspects, ce qui nous oblige à penser chez lui deux formes de médiation : une bonne médiation où le médiateur n'est pas à son tour médiatisé et une médiation pervertie où le médiateur est médiatisé (comme dans le cas de la chrématistique commerciale où l'argent cesse d'être un simple moyen terme pour devenir la fin de l'échange marchand). Ainsi Aristote distinguera deux formes de dialectique. En effet, médiation et dialectique sont indissociables. Il y aura une bonne dialectique qui permet à la philosophie de raisonner sur les premiers principes (dont le principe de non-contradiction) et une mauvaise dialectique qui devient une fin en soi, et qui n'est qu'un pouvoir négatif de critiquer contrairement à la philosophie qui tend à établir la vérité.

Pour terminer, le concept de médiation permet de rendre raison d'une certaine cohérence de l'histoire de la philosophie, et notamment de classer les réponses types (au sens d'un idéal-type) concernant le problème central de l'ontologie à savoir le rapport entre l'être et le discours. Durant l'antiquité, le concept de médiation est progressivement introduit, et il y a cinq étapes fondamentales correspondant à cinq philosophes voire à cinq philosophies « types » : à savoir Parménide, Héraclite, Socrate, Platon et Aristote. Parménide est le premier philosophe à parler explicitement de l'être, et il identifie être et un. Mais cette identification rend impossible l'erreur voire même le discours sur l'être. Le discours parménidien est ainsi une contradiction performative. Héraclite va chercher à rendre raison du discours, et pour cela va nier la thèse parménidienne en affirmant la

multiplicité radicale de l'être. Cependant, en affirmant la multiplicité radicale du réel (ainsi « on ne se baigne jamais dans le même fleuve » [45] et en toute rigueur on ne doit pas même dire qu'il y a *un* fleuve), Héraclite supprime l'idée même de l'être comme unité ou principe du réel. Ainsi, la philosophie présocratique se trouve face à un dilemme, soit affirmer l'unité (absolue) de l'être et de rendre impossible le discours, ou rendre raison du discours en postulant la multiplicité (absolue) du réel, ce qui rend exclut l'être de la sphère du pensable. C'est Socrate qui va permettre de résoudre ce dilemme en concevant une multiplicité *relative* et une unité *relative*. Chez les présocratiques l'unité et la multiplicité sont absolues. Si bien que l'unité parménidienne de l'être exclut toute forme de multiplicité et la multiplicité héraclitéenne exclut toute forme d'unité. Or le concept est une unité d'une multiplicité, c'est-à-dire qu'il suppose une unité relative et une multiplicité relative et non pas absolues. Ou encore, le concept de concept suppose l'idée d'une unité qui qui n'est unité que dans la mesure ou elle se rapporte à la multiplicité, autrement dit il s'agit d'une unité *médiate*. Platon et Aristote vont développer les thèses socratiques et concevoir cette unité médiate comme participation qui suppose la similitude entre l'un et le multiple, puis comme finalité biologique ou téléologie qui comprend à la fois le moment de la similitude et le moment de l'identité entre l'un et le multiple. En effet, dans la finalité, lorsque le sujet a atteint sa fin, il y a identité entre ce que le sujet a à être et ce qu'il est, et cette identité s'appelle l'acte.

Aristote clôt un mouvement historique qui part de l'affirmation parménidienne de l'immédiateté de l'être à la téléologie comme développement complet de l'unité relative et médiate découverte par Socrate. Mais avec Descartes et la philosophie moderne l'ontologie se trouve réorientée par l'affirmation de l'existence d'un infini en acte ou encore d'un infini positif rejeté par Aristote, voire par les penseurs de l'antiquité. Il se produit alors un mouvement similaire à la séquence Parménide-Aristote dans la modernité. Descartes affirme l'immédiateté de l'infini en acte, de Dieu, et progressivement

45. Héraclite, fragment 134 [91] : « ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ », trad. M. Conche, « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve ».

la philosophie moderne va étendre la sphère de la médiation pour finalement penser l'infini comme médiation chez Fichte puis chez Hegel. Cependant, le parallèle entre la philosophie moderne et la philosophie antique n'est pas parfait. L'introduction cartésienne de l'idée d'infini positif, va obliger la philosophie moderne à partir d'un point de départ autre que l'absolu. La philosophie moderne partira du sujet ou du rapport du sujet à l'absolu mais pas de l'absolu lui-même. Cette réorientation de la philosophie va permettre à la philosophie moderne de développer une deuxième forme de médiation, la médiation intemporelle et libre du je dans le *cogito*. Cette médiation intemporelle s'oppose à la médiation temporelle de la finalité aristotélicienne. C'est pourquoi les premiers philosophes de la modernité rejetteront les causes finales aristotéliciennes. Kant va étendre le champ de la médiation à la totalité de la conscience et non plus dans la simple conscience de soi. Mais, la présence de la chose-en-soi dans le système kantien, exclut la possibilité de médiatiser l'infini en acte qu'est la chose en soi. Ce n'est qu'en rejetant la chose-en-soi et en développant complètement la philosophie transcendantale que Fichte va permettre à la philosophie de concevoir l'infini en acte comme lieu de la médiation. L'infini, c'est-à-dire le sujet absolu, est identité du moi qui se pose en s'opposant au non-moi, ou encore il est médiation. Enfin, Hegel va opérer une synthèse des deux formes de la médiation, médiation temporelle et intemporelle. Chez lui, l'infini est esprit absolu, ou sujet-objet absolu. Il est certes sujet absolu, ou conscience de soi *libre*, mais encore membre d'une communauté historique qui agit. Ainsi Hegel unifie la médiation intemporelle et « moderne » du cogito et la médiation temporelle de la finalité « antique » repensée en termes de finalité *historique* et non simplement en finalité biologique.

Bibliographie

Aristote, Textes et commentaires

I - Textes d'Aristote

- *Textes grecs.*

[1] Aristote, *Analytica Priora et Posteriora*, D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1964.

[2] Aristote, *Topica et Sophistici Elenchi*, D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1963.

[3] Aristote, *Physica*, D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1963.

[4] Aristote, *De Anima*, D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1963.

[5] Aristote, *Aristotelis Metaphysica*, W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957.

[6] Aristote, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1963.

- *Éditions bilingues.*

[7] Aristote, *Catégories, Sur l'interprétation*, *Organon I et II*, trad. fr. M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2007.

[8] Aristote, *Seconds Analytiques, Organon IV*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2005.

- *Traductions.*

[9] Aristote, *Premiers Analytiques, Organon III*, trad. fr. M. Crubellier, Paris, Garnier Flammarion, 2014.

[10] Aristote, *Topiques, Organon V*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004.

[11] Aristote, *La Physique*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 2000.

[12] Aristote, *De l'âme*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 1993.

[13] Aristote, *Génération des animaux*, trad. fr. P. Louis, Paris, Belles Lettres, 2002.

[14] Aristote, *La métaphysique*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

[15] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.

II - Commentaires d'Aristote

[16] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 1962.

[17] P. Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », *in La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, éditeurs T. De Konninck et G. Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1991, p. 259-283.

[18] P. Aubenque, « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être, Sur l'histoire d'un contresens », *in Les Études philosophiques, n°1*, Paris, Puf, 1978, p. 3-12.

[19] P. Aubenque, « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *in Les Études philosophiques, n°3-4*, Paris, Puf, 1989, p. 291-304.

[20] E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain, Peeters, 2008.

[21] C. Chiesa, *Sémiosis, signes, symboles : introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Berne, Publications universitaires européennes, 1991.

[22] P. Guillamaud, « La médiation chez Aristote », *in Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 85, n°68, Louvain, Peeters, 1987, p. 457-474.

[23] W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Frankfurt am Main, Werdman, 1967.

[24] W. Jaeger, *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, trad. O. Sedeyn, Paris, Éd. de l'Éclat, 1997.

[25] E. Weil, *Aristote* Conférence de Chantilly, Enregistrement sonore, Archives Eric Weil, document F2, 18/11/1967.

Hegel, Textes et commentaires

I - Textes de Hegel

- *Textes allemands, éditions non-critiques.*

G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe (désormais cité *TWA*),

E. Moldenhauer et K. M. Michel, Frankfurt am Main Verlag, Suhrkamp, 1969-1979.

[26] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

[27] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, TWA 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.

[28] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Erster Buch, Erstausgabe, Göttingen, Vandenhoeker & Ruprecht, 1966.

[29] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, TWA 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.

[30] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, TWA 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

[31] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erste Teil, Wissenschaft der Logik*, TWA 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974.

[32] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes*, TWA 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974.

[33] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, TWA 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

[34] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, TWA 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

- *Textes allemands, éditions critiques.*

[35] F. Nicolin et Otto Pöggeler, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de G. W. F. Hegel, Hamburg, F. Meiner, 1991.

- *Traductions s'appuyant sur une édition critique.*

[36] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome I, la science de la logique*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.

[37] G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome III, Philosophie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1992.

[38] G.W.F. Hegel , *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

[39] G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, trad. fr P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

[40] G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

[41] G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome III, trad. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 2007.

[42] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. Jean-François Kervégan, Paris, Puf, 2003.

[43] G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963.

II - Commentaires de Hegel

[44] B. Bourgeois, *La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit, in Bulletin de la Société française de philosophie*, « Hegel, bicentenaire de la *Phénoménologie de l'esprit* », p. 65-76, Paris, Vrin, 2008.

[45] C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

[46] A. Doz, *La Logique de Hegel, et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 2007.

[47] D. Dubarle, « Logique formalisante et logique hégélienne », *in Hegel et la pensée moderne*, Paris, Puf, 1970, p. 112-159.

[48] G. Gérard, « Hegel, lecteur de la Métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet. », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2/2012, Paris, Puf, 2012, p. 195-223.

[49] D. Henrich, « Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik », *in DerIdealismus und seine Gegenwart*, eds. U. Guzzoni, B. Renz, L. Siep, Hamburg, Meiner, 1976, p. 208-230.

[50] J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, Puf, 1952.

[51] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Tel Gallimard, 1947.

[52] A. Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », *in Critique*, n° 3-4, Paris, Minuit, 1946, p. 339-366.

[53] B. Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

[54] J. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

[55] H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

[56] J. Simon, « Le concept logique de l'idée absolue et le problème de l'existence de Dieu », *in La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, éditeurs T. De Konninck et G. Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1991, p. 377-399.

Autres Auteurs

I - Auteurs classiques

[57] F. Bacon, *Novum Organum*, trad. fr. A. Lorquet, Paris, Hachette, 1857.

[58] Cicéron, *Tusculanes, livre V*, trad. fr. E. Bréhier, Paris, Gallimard Folio, 1962.

[59] R. Descartes, *Œuvres complètes*, Paris, Nrf la Pléaïade, 1953.

[60] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Puf Quadrige, 2000.

[61] R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 2000.

[62] J.G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Erster Band, Berlin, Veit und Comp. Verlag, 1845.

[63] J.G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première : doctrine de la science (1794-1797)*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972.

[64] Héraclite, *Fragments*, trad. fr. M. Conche, Puf Épiméthée, 1986.

[65] F. Hölderlin, *Fragments de poétique*, édition J.-F. Courtine, Paris, Imprimerie nationale, 2006.

[66] I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 sq.

[67] I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. F. Alquié, Paris, Gallimard Folio essais, 1980.

[68] I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Renaut, Paris, Gallimard Flammarion, 1980.

[69] I. Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966.

[70] I. Kant, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », *in Œuvres philosophiques*, tome I, trad. fr. S. Zac, Paris, La Pléiade, 1980.

[71] I. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit se présenter comme science*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1993.

[72] G.W. Leibniz, *La Monadologie*, Paris, Le livre de poche, 1991, §8, p. 127.

[73] K. Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 23, « Das Kapital », Bd. I, Erster Abschnitt, Berlin, Dietz Verlag, 1968.

[74] K. Marx, *Le Capital*, trad. fr. J-P. Lefebvre, Paris, Puf Quadrige, 1993.

[75] Parménide, *Le Poème. Fragments*, trad. fr. M. Conche, Paris, Puf Épiméthée, 1986.

[76] Platon, *La République*, trad. fr. R. Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

[77] Platon, *Le Politique*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1969.

[78] Platon, *Le Sophiste*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1969.

[79] Platon, *Parménide*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1993.

[80] Platon, *Phédon*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

[81] Platon, *Protagoras*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967.

[82] Platon, *Théétète*, trad. fr. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1993.

[83] F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler unter Mitwirkung v. J.-J. Anstett und H. Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich, 1958 sq.

II - Contemporains

[84] F. Clementz, *Russell et la querelle des relations externes*, https ://lipn.univ-paris13.fr/~schwer/PEPSRELATIONSSLIDES/ClementzSem , ASCL, 2008.

[85] M. Dixsaut, *« Le Non-être, l'Autre et la négation dans le Sophiste »*, *in Études sur le Sophiste de Platon*, sous la direction de P. Aubenque, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 167-213.

[86] N. Grimaldi, *« Les deux versants de la philosophie »*, *in Sentir et Penser*, sous la direction de P. Avez, C. Capet, G. Guyomarc'h, Lille, Septentrion, 2013, p. 15-26.

[87] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1979.

[88] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *GA* 11, Tübingen, Neske Pfullingen, 1957.

[89] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *GA* 12, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

[90] M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

[91] M. Heidegger, « Identité et Différence », *in*, *Questions I et II*, Paris, Tel, 1968.

[92] M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. fr J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Tel Gallimard, 1976.

[93] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996.

[94] P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Nrf Gallimard, 2009.

[95] A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Nrf Gallimard, 1962.

[96] A. Kojève, *Le Concept, le Temps, et le Discours*, Paris, Nrf Gallimard, 1990.

[97] A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, Paris, Tel Gallimard, 1968.

[98] A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome II, Paris, Tel Gallimard, 1972.

[99] A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome III, Paris, Tel Gallimard, 1973.

[100] A. Kojève, *Identité et réalité dans le "Dictionnaire" de Pierre Bayle*, Paris, Nrf Gallimard, 2010.

[101] A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Nrf, Gallimard, 2004.

[102] G. Lapouge, « Entretien avec Alexandre Kojève », *in La Quinzaine littéraire*, n° 53, Paris, 1-15 juillet 1968, p. 18-20.

[103] A. Léonard, *Métaphysique de l'être*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

[104] J. Quillien, « La cohérence et la négation - Essai d'interprétation sur les premières catégories de la *Logique de la Philosophie* », *in*, *Sept études sur E. Weil*, Lille, P.U.L., 1982, p. 145-185.

[105] P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

[106] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

[107] B. Russell, *An Outline of Philosophy*, London, Routledge, 1996.

[108] B. Russell, History of Western Philosophy , London, Routledge, 2000.

[109] L. Strauss, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Champs Flammarion, 1986.

[110] J. Vuillemin, « Le système des catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique », *in*, *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p. 44-125.

[111] J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984.

[112] J. Wahl, « A propos de l'introduction à la *Phénoménologie* de Hegel par A. Kojève », *in Deucalion*, vol. 5, Paris, la Baconnière, 1955, p. 77-99.

[113] É. Weil, *Essais et Conférences*, Paris, Vrin, 1991.

[114] É. Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 2002.

III - **Autres**

[115] Euclide, *Les Éléments*, volume 2, trad. et commentaire B. Vitrac, Paris, Puf, 1994.

[116] J.L. Borgès, *Fictions*, trad. fr. R.Caillois et N. Ibarra, Paris, Folio Gallimard, 1983.

[117] B. Russell, A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

Index

II Index des noms propres

A

Anaxagore, 23

Anaximandre, 214

Anselme de Canterbury, 231

Aristote, 10, 18, 21–26, 28, 30, 31, 36, 37, 39–44, 46, 47, 51, 55–58, 61, 65–75, 78, 79, 84–100, 102, 103, 108–112, 115–122, 125–127, 129, 130, 133, 138, 147–150, 153, 156, 157, 161, 163, 166–170, 172–177, 189–194, 196–198, 206, 212, 213, 215, 219, 225, 228–231, 233–236, 239, 253, 256, 258, 261–265

Aubenque (P.), 22, 28, 40, 41, 43–47, 58, 60, 62, 66, 68, 70, 94, 119–121, 124, 125, 197, 262

B

Bacon (F.), 12, 241

Berti (E.), 70, 72, 73

Bloch (E.), 30

Borgès (J.L.), 30

Bourgeois (B.), 79–82

Brague (R.), 70

C

Chiesa (C.), 78, 79

Cicéron, 220

D

Démocrite, 23

Descartes (R.), 22, 23, 54, 55, 146, 230–238, 240, 242–246, 252, 259, 260, 265

Doz (A.), 158–160, 162

Dubarle (D.), 51–53

Duns Scot (J.), 46, 47

E

Empédocle, 23

Euclide, 93

F

Fichte (J.G.), 16, 17, 88, 89, 233, 247–253, 256, 260, 266

G

Gérard (G.), 89

Gassendi (P.), 237

Gilson (E.), 22

Grimaldi (N.), 234–236

Guillamaud (P.), 171, 190–192, 197

H

Hölderlin (F.), 154

Héraclite, 23, 39, 173, 212, 213, 216–218, 223–225, 229, 242, 261, 264, 265

Hegel (G.W.F.), 13, 15–17, 21–23, 25–32, 35, 36, 40, 41, 43–61, 65, 69,

73–75, 78–82, 84, 86, 89–91, 102, 103, 108, 110–112, 134–138, 147–150, 153–158, 160, 162, 163, 165, 168, 169, 171–185, 187–190, 192, 197, 198, 213, 215, 225, 233, 242, 252, 253, 255–261, 263, 266

Heidegger (M.), 28, 29, 36, 37, 41, 62, 63, 69, 70, 73, 74, 86, 275

Henrich (D.), 185–187

Hobbes (T.), 240

Hume (D.), 15, 243

Hyppolite (J.), 179

J

Jacobi (F.H.), 15

Jaeger (W.), 65, 67, 120

Jarczyk (G.), 29, 30, 45

Jorion (P.), 140, 141

K

Kant (I.), 11, 13–17, 23, 27, 49, 50, 122, 138, 139, 151–153, 155, 156, 161, 162, 173, 233, 241–248, 250–255, 259, 266

Kojève (A.), 10, 19, 23–30, 48, 55, 141, 165, 203, 209, 214, 224, 229

Koyré (A.), 26

L

Léonard (A.), 60–62

Labarrière (P.-J.), 29, 30, 45

Leibniz (G.W.), 50, 147, 149, 222, 243, 253

Levi-Strauss (C.), 140

M

Mabille (B.), 50

McTaggart (J.), 52

N

Niel (H.), 26–29

Nietzsche (F. W.), 146, 258

P

Parménide, 17, 18, 20, 21, 23, 35–37, 86, 109, 113, 114, 116, 133, 209, 210, 212–218, 223, 224, 226, 229, 231, 232, 242, 261, 264, 265

Philonenko (A.), 16

Platon, 11, 23, 25, 26, 36, 56, 67, 73, 74, 93, 94, 100, 109, 113–119, 131, 133, 142, 163, 170, 173, 194, 205, 209, 210, 212–214, 219, 220, 223, 225–229, 258, 263–265

Q

Quillien (J.), 77

R

Ricœur (P.), 36, 211

Russell (B.), 144–151, 163, 164

S

Schlegel (F.), 12, 136

Simon (J.), 46

Socrate, 11, 23, 25, 26, 37, 100, 113, 126, 127, 129, 139, 190, 212, 213, 219–221, 224, 226, 228, 229, 264, 265

Spinoza (B.), 21, 25, 146–149, 251

Strauss (L.), 205

T

Thalès, 23, 214

Thomas d'Aquin, 60, 68, 74, 92, 95

Tran (D.T.), 29, 30

Tricot (J.), 71, 72, 96

V

Vuillemin (J.), 125, 126, 128–130, 144

W

Wahl (J.), 29

Weil (E.), 23, 65, 77, 86–90, 259

Whitehead (A. N.), 144

Wittgenstein (L.), 21, 25

Wolff (C.), 243

III Index des passages d'Aristote

Catégories

4, $2^a5 - 10$ 166

10, $13^b27 - 31$ 132

Sur l'interprétation

1, $16^a3 - 8$ 78

9, $19^a12 - 15$ 130

Premiers Analytiques

I, 1, $24^a16 - 17$ 169

I, 2, $25^a1 - 2$ 153

I, 23, $40^b27 - 30$ 151

I, 4, $25^b26 - 30$ 169

I, 23, $40^b18 - 20$ 171

I, 46, $51^b25 - 52^a24$ 132

Seconds Analytiques

I, 20, $82^a21 - 22$ 191

I, 22, $83^b12 - 17$ 123

II, 2, $90^a6 - 7$ 190

Topiques

I, 1, $100^a18 - 21$ 194

I, 1, 100^a30 194

I, 2, $101^a26 - 28$ 194

I, 2, $101^a34 - 36$ 195

I, 2, $101^a36 -^b 1$ 195

Physique

I, 1, 184^a16 39

I, 7, 190^b14 170

IV, 14, $223^b29 - 36$ 239

De l'âme

III, 7, $431^b15 - 16$ 9

Métaphysique

A, 2, $983^a11 - 21$ 58

A, 7, $988^a20 - 23$ 123

A, 9, $990^b15 - 17$ 148

α, 2, $994^a1 - 2$ 191

B, 1, $995^b6 - 10$ 96

Γ, 2, $1003^a33 -^b 10$ 94, 96, 121

Γ, 2, $1004^b17 - 22$ 196

Γ, 2, $1004^b22 - 26$ 196

Γ, 3, $1005^b13 - 14$ 100

Γ, 3, $1005^b23 - 25$ 225

Γ, 4, $1006^a34 -^b 2$ 124

Γ, 4, $1006^b5 - 9$ 121

Δ, 6, $1016^b30 - 34$ 92

Δ, 29, 1024^b33 120

E, 1, $1025^b8 - 9$ 71

E, 1, 1025^b25 71

E, 1, $1026^a10 - 13$ 71

E, 1, $1026^a27 - 32$ 70, 72

Z, 1, $1028^b10 - 11$ 98

Z, 6, 1031^a20 42

Θ 1, 1046^a1 85

Θ, 10, $1051^b1 - 8$ 167
Θ, 10, 1051^b17 167
Λ, 7, 1072^a25 88
Λ, 7, $1072^b7 - 8$ 87
Λ, 7, $1072^b13 - 15$ 230
M, 4, $1078^b27 - 30$ 219
N, 2, $1088^b35 - 1089^a10$ 117
N, 2, $1089^a2 - 4$ 117
N, 2, $1089^a34 -^b 2$ 117
N, 2, $1089^b6 - 7$ 117

Éthique à Nicomaque

I, 1, 1096^b29 93

IV Index des passages de Hegel

TWA 3, *Phänomenologie des Geistes*

Einl., p. 14 53
Einl., p. 24 53
Einl., p. 57 179
Einl., p. 58 179
Einl., p. 58 179
I, p. 82-83 43
VI, p. 325 255
VI, p. 327 255
VI, p. 359 256
VI, p. 360 256
VII, p. 528-529 81
VII, p. 545 59
VII, p. 575 62

***Wissenschaft der Logik*, I, 1812**

I, p. 80 231

TWA 5, *Wissenschaft der Logik*, I

I, p. 13 13
I, p. 40 16
I, p. 70 54
I, p. 82 . . . . . 44, 134
I, p. 82 44
I, p. 83 134
I, p. 84 43
I, p. 115 43

TWA 6, *Wissenschaft der Logik*, II

I, p. 39 36
I, p. 45 111
I, p. 83 253
II, p. 310 155
II, p. 312 155
II, p. 328 156
II, p. 329 . . . . . 157, 158
II, p. 344 160
II, p. 350 162
II, p. 352 109
II, p. 381-383 168
II, p. 487 180
II, p. 498 . . . . . 181, 182
II, p. 559 187
II, p. 561 183
II, p. 562 184
II, p. 563 184
II, p. 564 188
II, p. 572 189

TWA 8, *Enzyklopädie*, I

§ 79, p. 168 183
§ 80, p. 169 136
§ 81, p. 172 . . . . . 137, 182
§ 82, p. 176 138
§ 86, p. 183 . . . . . 45, 46
§ 86, p. 185, additions 213

TWA 10, *Enzyklopädie*, III

§ 577 p. 394-395 176

TWA 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*

Einl. p. 26 219

TWA 17, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*

p. 367 261

TWA 19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II

I, B, p. 144 75

I, B, p. 145 ..... 102, 103

I, B, p. 147 175

I, B, p. 172 176

I, B, p. 237 177

I, B, p. 239 177

I, B, p. 241 178

I, B, p. 244 175

I, B, p. 247 ..... 174, 176

Résumé

Telle la nature qui aime à se cacher, la médiation apparaît d'abord comme médiation absente ou oubliée. L'ontologie se développe spontanément comme discours qui affirme l'immédiateté de l'être. Mais si l'être est immédiateté, c'est-à-dire identité simple à soi-même, alors le discours sur l'être est impossible. Seule la médiation, qui est l'identité négative, ou encore l'identité qui se réalise par le truchement de l'altérité, de la différence permet à l'ontologie de se réaliser comme *discours* sur l'être. Mais non seulement le concept de médiation rend possible l'ontologie, mais elle éclaire de manière remarquable la *Métaphysique* d'Aristote. C'est pourquoi nous proposons une lecture de la *Métaphysique* qui montre son unité thématique via le concept de médiation.

Ensuite, le cœur de la médiation est la logique que nous saisissons dans ces principaux moments : tout d'abord comme philosophie platonicienne du langage qui saisit la prédication comme unité du même et de l'autre, puis véritablement comme logique syllogistique fondée sur le moyen-terme, véritable médiateur des termes de la conclusion, et enfin comme logique spéculative hégélienne. Pour terminer, le concept de médiation permet de rendre raison d'une certaine cohérence de l'histoire de la philosophie, et notamment de classer les réponses types (au sens d'un idéal-type) concernant le problème central de l'ontologie à savoir le rapport entre l'être et le discours. Notamment nous étudierons deux périodes de l'histoire de la philosophie : l'antiquité de l'affirmation parménidienne de l'immédiateté de l'être à la médiation aristotélicienne conçue comme finalité ou actualisation d'une puissance, ou *entéléchie*, et la modernité de Descartes à Hegel qui voit un mouvement analogue s'opérer en son sein mais à partir du concept d'Infini en acte et non plus à partir de l'être.

Mots clefs : Aristote, Hegel, ontologie, métaphysique, médiation, immédiateté, dialectique.

Abstract

As Nature - which loves to hide - mediation appears at first as missing or forgotten. Ontology develops spontaneously as a discourse affirming the immediacy of being. But if being is immediate, that is to say simple identity in itself, then no discourse on being is possible. Only mediation, which is negative identity, or even identity which exists through the articulation of otherness, enables ontology to exist as a *discourse* on being. But not only does the concept of mediation enable ontology, but it also remarkably enlightens Aristotle's *Metaphysics*. That is why we suggest an interpretation of Aristotle's *Metaphysics* which shows its thematical unity through the concept of mediation.

Then, the core of mediation is logic grasped thanks through the following steps : first of all through Plato's philosophy of language, that interprets predicating as unity of the sameness and of the difference, then through Aristotle's syllogistic logic based on the middle term, the true mediator of the terms of the conclusion, and finally through Hegel's speculative logic. Finally, the concept of mediation enables the reader to somewhat make sense of the History of Philosophy and especially to sort typical answers (that is ideal types) regarding ontology's foremost disputed point i.e. the relationship between being and discourse. Moreover, we will study two periods in the History of Philosophy : ancient philosophy starting from Parmenides' claim that being is immediate to Aristotle's mediation, perceived as a purpose or the actualization of a potentiality or even *entelechy* and modern History from Descartes to Hegel during which a similar movement occurs but with a different starting point : the concept of actual infinity vs the concept of being.

Keywords : Aristotle, Hegel, ontology, metaphysics, mediation, immediacy, dialectics.