

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	23 (1973)
Heft:	5
Artikel:	La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hégélienne
Autor:	Cottier, Georges
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381024

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA DOCTRINE THOMISTE DES OPPOSITIONS EN RAPPORT AVEC LA DIALECTIQUE HEGELIENNE

I. INTRODUCTION

1. La philosophie comparée est une discipline difficile. Ceci est tout particulièrement vrai quand l'examen porte sur les aperceptions et les notions premières. Ainsi nous parlerons de *l'être* et du *néant*. Les mêmes termes désignent-ils chez nos auteurs la même réalité ? Cette première question en entraîne d'autres. S'il s'agit de la même réalité, dont nous avons dit qu'elle est première, en quel sens l'est-elle ? Entend-on par là l'extrême pauvreté ou la suprême richesse ? Ou encore, quels aspects du contenu sont par priorité perçus ? D'aucuns sont-ils négligés ou occultés ? A supposer que les termes ne désignent pas la même réalité, celle-ci n'est-elle pas signifiée par un autre terme ? C'est dire que, pour répondre à ces questions ou à d'autres semblables, il convient encore de se tourner vers la sémantique des notions qui servent à expliciter le contenu de l'être : acte, *esse*, essence, etc., ou : *Wirklichkeit*, *Idee*, etc.

La question qui nous retient ici n'est cependant pas celle de l'être envisagé selon toute son amplitude. L'être est considéré sous l'angle de la théorie des oppositions, dans la mesure où celle-ci a une portée d'abord métaphysique. En conséquence, nous laisserons de côté l'aspect logique, bien qu'il soit solidaire du premier. Ce que nous disons ainsi de la doctrine thomiste des oppositions vaut de la conception hégelienne de la dialectique.

Quand on compare la pensée aristotélico-thomiste à celle de Hegel sur le point précis de la dialectique, il ne faut pas s'arrêter à ce qu'Aristote, sans doute en réaction contre Platon, dit de la dialectique, ce qui permet de renvoyer dos à dos les deux philosophes, en déclarant la comparaison impossible¹.

¹ Cf. ARISTOTE : *Métaphysique*, 2, 1004 b, 8 ss. Dans le commentaire de saint Thomas, n° 574 (éd. manuelle Mariotti, Turin, pp. 160-161). Pour une comparaison au niveau métaphysique, cf. E. CORETH : *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Vienne, Herder, 1952 ; B. LAKEBRINK : *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Cologne, 1955.

En réalité, la comparaison est requise et c'est au niveau de la théorie des oppositions qu'elle doit être établie¹.

2. Rappelons d'abord quelques points de définitions. C'est dans les *Méta physiques* d'Aristote que saint Thomas trouve les éléments de la doctrine des oppositions. Nous nous référerons donc à son *Commentaire*. Le livre Δ contient, comme l'on sait, les définitions d'un certain nombre de notions fondamentales, parmi lesquelles *l'un* et *l'être*. Dans ce contexte, il est question du *même* et de *l'autre*, du *différent*, du *semblable* (1017 b 26 ss.), puis des *opposés*, des *contraires*, de *l'altérité spécifique* (1018 a 20 ss.)². Cette simple énumération nous indique que les questions de l'analogie de l'être et de l'un et du multiple sont à l'horizon de la doctrine des oppositions. Saint Thomas, dans le *Commentaire* (Leçon XII, n. 913 ss.), traduit *autre* (ἕτερον) par divers (*diversum*) : les choses diverses diffèrent par elles-mêmes (*seipsis*), elles ne conviennent en rien (*in nullo conveniunt*), tandis que le différent diffère d'autre chose (*quod aliquo alio differt*) : une certaine comparaison est incluse.

Aristote distingue quatre modes d'opposition : l'opposition contradictoire, l'opposition contraire, la privation et la possession (*habitus*), et l'opposition relative (*ad aliquid*) (cf. n. 922)³.

Une chose est opposée à une autre ou en raison de la dépendance : tels sont les opposés relatifs, ou en raison de l'éloignement (*remotio*) : l'un des termes repousse, éloigne l'autre. Et ceci se vérifie de trois façons. L'éloignement est total et ne laisse rien : c'est la négation. Il laisse le seul sujet (*subjectum*) : nous avons la privation. Ou il laisse le sujet et le genre : nous avons le contraire.

Quant à la connaissance que nous avons des opposés, elle procède soit par comparaison au mouvement ou à la mutation : le terme d'origine est opposé au terme d'aboutissement. On est ici dans le cadre du processus de *génération*, par quoi Aristote désigne le devenir et la production des êtres corporels⁴ ; soit par comparaison au sujet : les choses qui ne peuvent pas être reçues simultanément dans le même sujet sont en opposition réciproque, soit elles-mêmes soit les sujets qui les reçoivent⁵.

¹ En ce sens, Hegel renoue, par delà Aristote, avec Platon. De même un parallèle peut être établi entre sa démarche et la démarche plotinienne. Voir à ce sujet les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*.

² Je suis ici la traduction de Tricot.

³ Relevons la définition de l'opposition donnée par JEAN DE SAINT-THOMAS : *Affirmatio et negatio eiusdem de eodem*.

⁴ Cf. Le traité *De generatione et corruptione* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) et le commentaire de saint Thomas.

⁵ Jean de Saint-Thomas note encore (*Cursus philosophicus*, 182 b 45-183 a) que l'opposition peut être réelle (c'est-à-dire dans la *res*) ou logique. Il ajoute : « *oppositio realis seu physica est quasi objectum oppositionis logicae, quia illud esse et non esse, quod datur a parte rei et in ipsis objectis, significatur per propositiones oppositas* ». *L'oppositio realis* est objet de la métaphysique.

Le livre I (X) des *Méta physiques* reprend la question de l'Un et partant de l'opposition de l'un et du multiple, Aristote y développe la théorie de la contrariété ; le commentaire de saint Thomas s'y arrête longuement (Leçons IV et ss.). Aristote parle également des quatre oppositions dans les *Catégories* (chap. 10, 11 b 17).

La doctrine des oppositions apparaît à plusieurs endroits de l'œuvre de saint Thomas. Mais celui-ci lui a en outre consacré un traité particulier, dans lequel cette doctrine est rattachée aux thèmes fondamentaux de sa métaphysique. Notre commentaire et notre réflexion partiront de cet écrit, bref et dense, en tant qu'il nous propose une métaphysique des oppositions¹.

II. MÉTAPHYSIQUE DES OPPOSITIONS

3. La première affirmation commande l'ensemble du traité. Les quatre modes d'opposition ne sont pas juxtaposés en une simple énumération, mais ils sont organiquement articulés, de sorte que l'opposition de contradiction est appelée *prima* (elle a valeur de principe) et *major inter alias*.

Une seconde affirmation vient justifier la précédente : l'opposition de contradiction peut se définir comme l'opposition qui de soi n'a pas de *medium*. Ainsi dès le départ, le problème de la médiation apparaît comme impliqué dans celui des oppositions.

Le *medium* en effet suppose une convenance entre les termes distants (*distantium convenientia*) et pour autant diminue la raison d'opposition. Autrement dit, l'opposition pure, extrême, exclut toute *convenientia*. La présence du *medium* dans les autres types d'opposition manifeste que ceux-ci, dans une mesure plus ou moins grande, diminuent, restreignent, atténuent l'opposition de contradiction et, dans la même mesure, participent plus ou moins de la *ratio* de contradiction. C'est dire qu'elles sont plus ou moins opposées ou encore qu'il y a une hiérarchie de degrés dans l'opposition, commandée par une participation plus ou moins grande à la contradiction².

La notion de participation est référée à la causalité. « Ce qui est premier dans chaque genre est cause de tout ce qui est contenu dans

¹ Dans les *Opuscula Philosophica*, Turin, ed. Spiazzi, Marietti, 1954, il occupe les p. 207-217 (n. 582-626). Certains avaient mis en doute l'authenticité de cet écrit ; celle-ci est défendue par Grabmann et d'autres. De toute façon le contenu est en pleine consonance avec ce que saint Thomas dit dans ses autres œuvres. Les historiens hésitent sur la date.

² La *convenientia* n'est pas univoque. Elle peut être dans le genre, dans la matière, dans le sujet. Dans le cas des relatifs elle est dans la dépendance mutuelle (cf. n. 582, 583).

ce genre »¹. Il ne s'agit pas de la seule causalité efficiente, mais également et d'abord de la causalité formelle, de la causalité exemplaire et de la causalité finale. Ce qui possède une perfection à l'état suprême et éminent est cause de cette perfection en tant qu'elle n'est que participée. En anticipant quelque peu, nous pouvons remarquer que notre problème se situe dans la perspective de l'être transcendantal².

Si les contradictoires n'ont pas de *medium*, c'est qu'ils ne se situent pas à l'intérieur d'un *genre*, l'autre extrême étant le non-être absolu (*simpliciter*) qui est « *extra omne genus* ». Il n'y a pas non plus unité du sujet, car le non-être n'a pas de sujet, non plus que la substance, qui existe par soi et qui vérifie la parfaite notion (*ratio*) d'être. On ne peut pas non plus assimiler les contradictoires aux opposés relatifs, qui conviennent selon la dépendance de leurs concepts (*intellectus*) (le père dans sa notion pose le fils). L'être ne pose pas son opposé, le *non-être*. Nous avons donc deux caractéristiques antithétiques : *minime convenient, maxime opponuntur*.

4. Essayons ici d'établir une première comparaison avec Hegel.

La dialectique de l'être et du néant, qui inaugure et commande la *Science de la Logique* est en réalité une dialectique du *devenir* : c'est celui-ci, en effet, qui confère et à l'être et au néant leur statut en tant que *moments*, « apparaissant, disparaissant » ; il est le milieu du passage réciproque de l'un dans l'autre³. Rappelons d'abord le sens de la dialectique.

(...) « Nous appelons *dialectique*, écrit Hegel, le mouvement rationnel supérieur, à la faveur duquel ces termes en apparence séparés passent les uns dans les autres spontanément, en vertu de ce qu'ils sont, l'hypothèse de leur séparation se trouvant ainsi éliminée. C'est en vertu de la nature dialectique qui leur est immanente, que l'être et le néant manifestent leur unité et leur vérité dans le devenir » (p. 99).

Le *passage* évoque le *motus*, la *transmutation*, dont nous verrons plus loin que, pour saint Thomas, il ne se produit pas entre contra-

¹ « *Primum in quolibet genere est causa omnium quae sunt in illo genere* ». La référence est au livre 11 (a) des *Métaphysiques* où Aristote établit la nécessité d'arriver à un premier principe (c. 2, 994 a 11-13). Saint Thomas fait souvent appel à ce principe. Par exemple dans la quatrième voie conduisant à l'existence de Dieu, cf. *Summa Theologica* I. 2, 3. Mais on notera la formulation différente, qui éclaire celle que nous avons ici : « *Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis* ». Le renvoi à la *Métaphysique* porte sur un passage légèrement antérieur, 993 b 25, 30.

² Le terme de *genre* ne doit pas égarer : il n'est pas pris au sens strict et ne signifie pas que nous sommes dans l'être prédicental. Il a été introduit par le traducteur latin. Le grec ne parle pas de γένος.

³ Je renvoie ici et par la suite à la traduction de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947, t. 1, cf. p. 100.

dictoires, mais entre contraires. Chez Hegel, le néant se transforme (*Veränderung*, cf. p. 96) et l'on a remarqué que souvent contradictoire, contraire, opposé viennent l'un pour l'autre¹. N'aurions-nous pas affaire à une opposition de contrariété ? Et ne serait-ce pas une telle opposition que désignerait, compte tenu des précisions que nous apporterons aussitôt, la contradiction motrice et féconde qui est comme l'âme du système ?

Ainsi les termes opposés : être et néant sont un dans le devenir (*Werden*) ; ils en sont les moments. Qu'est-ce à dire sinon que le devenir, que nous avons désigné comme leur milieu, loin d'être le résultat de ces moments qui lui seraient antérieurs, en est le sujet ou le quasi-sujet ? Or l'unité du sujet renvoie elle aussi à la contrariété.

L'être et le néant, moments de leur unité qui est le devenir, passent l'un dans l'autre en vertu de leur commune indétermination. C'est la pure indétermination de l'être qui constitue son équivalence avec le néant, qui est ainsi néant de détermination. Ceci, à son tour, entraîne plusieurs conséquences.

D'abord, l'*indéterminé* est aussi l'*immédiat*. Dès qu'il y a réflexion — qui est également indissolublement mouvement dialectique de la chose — il y a du même coup médiation. La pensée est médiation parce qu'elle est, de par son essence, médiatrice ou médiatisante. Ainsi comme il n'y a d'être que pensé, l'immédiateté représente un état abstrait, entendons non-concret, irréel, provisoire, non encore pensé, mais nullement originel, car l'origine est dans la pensée.

Dans la visée réaliste de la considération thomiste, il ne s'agissait pas ici de la médiation de la pensée, mais du *medium*, terme intermédiaire de deux extrêmes, entre lesquels s'opère la mutation. Chez Hegel, le mouvement est médiation, parce qu'il est mouvement de la pensée (et indissolublement de la chose).

Le dynamisme de la dialectique entre les termes contraires a son fondement et son expression — il est difficile ici de déterminer l'antériorité — dans le fait que par lui-même chacun des termes appelle son opposé. Si tout à l'heure nous avons pu nous référer à l'opposition de contrariété, il est tout aussi légitime de parler d'opposition de relation² : les opposés sont deux corrélatifs et la dialectique exprime le plus souvent la genèse dynamique de cette corrélation.

¹ On trouve *Widerspruch*, *Widerstreit*, *Gegenteil*, *Gegensatz*. Voir les textes réunis et commentés par FRANZ GRÉGOIRE : *Etudes hégéliennes*, *Les points capitaux du système*. Etude II, *L'universelle contradiction*, Louvain-Paris, ed. Béatrice Nauwelaerts, 1958, p. 65-139.

² Cf. GRÉGOIRE, *op. cit.* p. 70 ss. Cet auteur écrit : « ... la relation constitutive réciproque entre deux termes est, proprement, dans la série des catégories hégéliennes, la catégorie de *contradiction* ». C'est là l'acception « la plus spécifiquement hégélienne », p. 74 et n. 1.

Si maintenant l'être et son équivalent opposé, le néant, se présentent d'abord dans leur indétermination de contenu, on comprend le sens de la *négation*. Déterminer c'est apposer une limite nécessaire, c'est nier. Hegel cite souvent l'adage spinozien : *omnis determinatio est negatio*. Précisons que la négation est entendue par lui dans le sens actif, elle est l'acte de nier¹.

Mais tous ces aspects de la dialectique de l'être et du néant, qui contraste avec la vision thomiste, ont, à mon avis, leur racine dans le fait que l'être est posé au départ comme indéterminé. En d'autres termes, il est qualifié par la potentialité. Or c'est là une caractéristique de l'être prédicamental, en tant que celui-ci est susceptible d'être divisé en genres et espèces, où la potentialité se tient du côté du genre, la différence constitutive de l'espèce étant l'élément formel. L'être est traité comme le genre suprême, qui reçoit ses déterminations du dehors (nous préciserons dans quel sens).

A l'inverse, pour saint Thomas, l'être est dit *transcendantal* : il est *extra genus*, il englobe, déborde et imbibe l'ensemble des réalités prédicamentales, car les différences elles aussi sont de l'être. Et l'être en tant que tel, comprenant sa propre unité et ses différences, est analogique.

C'est sans doute parce qu'il conçoit l'être à l'instar d'un genre suprême et que d'autre part, il n'y a *rien* en dehors de l'être, que Hegel en vient à poser l'égalité de l'être et du néant, à dynamiser l'être vers le devenir, et à réservier un rôle premier à la négation.

Il n'y a en effet rien en dehors de l'être : on n'en restera cependant pas à cette constatation qui fonde son équivalence avec le néant, sur la base de leur commune indétermination. On ajoutera que les déterminations ne peuvent être qu'immanentes, qu'elles ne peuvent que surgir de son sein, mais ceci non pas en vertu d'un apport positif, mais de par l'action de la négation.

La conception dialectique implique ainsi une conception univoque de l'être. Il est frappant de constater que, à travers sa théorie dialectique, Hegel se débat contre une telle conception : ses traits polémiques visent les Eléates, l'Inde, Spinoza, Fichte et Schelling².

¹ F. GRÉGOIRE écrit : « La détermination est la négation posée comme affirmative », *op. cit.*, p. 106. Hegel parle de « néants définis »; de néants « si l'on peut s'exprimer ainsi, pourvus d'un contenu ». « Mais une définition, une précision comporte, comme nous le montrerons plus loin, une négation : ce sont des néants négatifs, mais un néant négatif représente quelque chose d'affirmatif. La transformation du néant, à la faveur de sa définition (qui apparaissait auparavant comme n'existant que chez le sujet ou ailleurs) en quelque chose d'affirmatif apparaît à la conscience, attachée aux abstractions de l'entendement, comme le plus grand des paradoxes... » (p. 96).

² Cf. *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*.

La négation introduit le multiple au sein même de l'Etre-Un des Eléates¹.

Par ailleurs la négativité n'atteint pas l'être du dehors ; elle explique l'automouvement de l'être qui *se* donne ses déterminations jusqu'à l'actuation totale de l'Idée. Cette actuation est éidétique car l'être est l'être-pensé. Ceci indique que la *potentia* de l'être indéterminé n'est pas conçue comme une pure puissance, avec ce que cela implique de passivité, mais que, dans la ligne d'un Suarez, on la considère comme déjà active par elle-même. On évoquera aussi l'Un plotinien et sa δύναμις. Mais n'est-ce pas surtout à l'*Ungrund* de Jakob Boehme, dont un des noms est précisément le *Nichts*, que l'on pensera d'abord ?

Tel est le sens du devenir hégélien : il est l'autodéveloppement, dont la pulsation est la négation et la dialectique, de l'être d'abord indéterminé vers son actuation en Idée. C'est le même être qui passe d'un état à l'autre (il y a ainsi *mutatio, motus*). Autrement dit, la dialectique qui rend compte de la corrélation réciproque des termes rend également compte, comme pulsation de la totalité du mouvement, de l'autogénèse de l'être qui passe par lui-même de l'indétermination (= néant) à sa totale actualité, pour employer un terme aristotélicien. Mieux, on dira que l'être est essentiellement autogénèse et c'est pourquoi il mérite davantage le nom de devenir que celui d'être.

* * *

5. Après cette première comparaison, nous pouvons reprendre l'analyse du traité thomiste. Nous n'entrerons pas dans le détail des développements qui établissent comment les autres oppositions suivent celle de contradiction selon un certain *ordre*. Nous retiendrons quelques points essentiels.

La première opposition examinée est l'opposition de privation et de « possession » (*habitus*).

Notons, en passant, que Hegel s'en prend à la conception selon laquelle « le néant serait seulement l'absence d'être, comme l'obscurité est absence de lumière ou le froid absence de chaleur ». Il ne voit là qu'une « réflexion très ingénue en apparence, mais en apparence seulement ». La réfutation qu'il propose s'en tient « au domaine des objets empiriques » :

« L'obscurité joue un rôle effectif et actif dans la lumière, en déterminant sa couleur et en la rendant visible puisque, comme nous l'avons dit plus haut, la lumière pure est aussi peu visible que l'obscurité pure. Or la visibilité est sous la dépendance

¹ Voir les développements des notes 1 et 111 du chapitre 1, p. 73 ss, p. 87 ss.

de l'œil et l'obscurité, côté négatif, y contribue autant que la lumière qu'on considère comme l'élément positif et réel ; nous reconnaissions de même facilement l'état froid de l'eau, par la sensation que nous en avons, et nous aurions beau refuser au froid ce qu'on appelle une réalité objective, il ne cesserait pas pour cela d'exister pour notre sensation. »

Hegel ajoute qu'on pourrait arguer là-contre qu'il s'agit d'un « négatif ayant un contenu défini, et non d'un néant, d'une abstraction aussi vide que l'être. » On distinguera donc du néant en général, le néant de quelque chose de défini, le néant d'un contenu. De cet ordre est la définition, la précision (cf. p. 95-96). Quant à l'être et au néant, nous savons que ce sont des moments abstraits : c'est pourquoi le passage de l'un à l'autre est lui-même immédiat et abstrait (cf. p. 97).

Saint Thomas parle lui aussi des oppositions du noir et du blanc, du froid et du chaud, mais ce sont, à ses yeux, des exemples de contraires. Et si, selon l'ordre de la participation, la contrariété participe à la privation, elle en est cependant distincte.

C'est donc l'opposition de privation et de « possession » qui est la plus proche de l'opposition de contradiction. Pour mettre ce point en évidence, saint Thomas se rapporte à la considération de l'être. Celui-ci se présente dans son actualité suprême comme *esse*. Dans l'ordre de l'acte, l'*esse* est antérieur ou supérieur à la forme (entendons : la forme dans l'ordre des constitutifs de l'essence).

« Dans l'ordre des principes formels, ce qui est premier c'est l'*esse*, parce que l'*esse* est le premier acte et parce que rien n'est désigné être en acte si ce n'est par l'*esse* » (n. 586).

L'être peut être aussi envisagé dans la perspective de l'essence : *ce que la chose est*. Alors, l'*esse*, que ce soit l'*esse* substantiel ou l'*esse* accidentel, est consécutif à la forme (substantielle ou accidentelle). Mais le *sujet* ou l'être qui possède l'*esse* n'est pas la forme, mais le composé de matière et de forme, ou la substance. La forme n'est pas *quod est*, mais *id quo aliquid est*. Autrement dit, la substance, avec ses principes constitutifs, matière et forme, est l'être concret, qui est actué dans l'*esse*, qui existe, en vertu de l'acte d'*esse*.

Or si la contradiction est l'opposition la plus radicale, celle qui se vérifie entre l'être et le non-être, il faut la saisir là où l'acte d'être est pleinement donné, c'est-à-dire au niveau de l'*esse*. L'opposition être-non-être est une opposition *esse-non-esse*. Cette précision est capitale pour la compréhension de la privation.

En effet, « la privation selon ce qui touche à l'opposition de contradiction, c'est-à-dire au non-être (*non-esse*), qui est acte de nier (*negare*) l'acte premier, est directement opposée à un être (*esse*) et par mode de conséquence, elle est opposée à ce que cet *esse* suit ; mais selon qu'elle manque (*deficit*) à la

contradiction, parce qu'elle est prise comme (*ut*) dans un sujet et par mode d'inhérence (*inhaerentis*), elle répugne premièrement à la « possession » (*habitus*), car la « possession » est première dans l'inhérence (...). Mais il est manifeste que ceci convient à la privation selon qu'elle s'écarte de la parfaite raison d'opposition » (n. 587).

En d'autres termes, la privation *de soi* ne pose rien, elle est négation et non-être. Mais en tant qu'elle n'est pas négation absolue, mais la négation de tel *habitus* qui, à titre d'accident, requiert un sujet, elle est dite négation dans un sujet, par réduction. Ou encore, on dira qu'elle est déterminée à un sujet ou à un genre, non en raison d'elle-même, mais en raison de son opposé qu'elle nie. Ce qu'elle comporte d'opposition, elle le tient de la contradiction, où se trouve la négation absolue, c'est-à-dire le *non-esse*.

On ajoutera que, si elle est davantage requise pour qu'il y ait opposition de privation que pour une opposition de contradiction, cette addition diminue l'opposition. C'est qu'à sa racine l'opposition est opposition de *l'esse* et du *non-esse*.

6. A ce point, esquissons de nouveau une comparaison avec la pensée de Hegel.

Ainsi pour saint Thomas la privation est *non-esse ex natura sua*. La restriction en vertu de laquelle elle ne s'identifie pas purement et simplement à l'opposé contradictoire *non-esse*, mais ne fait qu'y participer, vient de sa référence à un sujet déterminé, qui est le sujet de la « possession » à laquelle elle s'oppose. Par exemple, la cécité atteint l'œil par la vue qu'elle nie. Avec la privation comme avec la contradiction on est donc dans l'ordre de *l'esse*, de *l'exister*, comme ultime acte d'être et « forme des formes ». On est au-delà du plan des essences. Aussi bien, si on en reste à ce dernier, on élimine la radicalité de la contradiction. Les oppositions deviennent d'ordre conceptuel.

Or n'est-ce pas ce qui se produit avec Hegel, dont la philosophie est une philosophie essentialiste, j'entends une philosophie où l'essence exerce le primat et absorbe en elle-même ce que seraient les propriétés de *l'esse* ? N'est-il pas caractéristique que les termes d'existence (*Dasein*, *Existenz*, *Wirklichkeit*) désignent en fait la manifestation et l'achèvement d'une réalité déjà donnée dans le *Begriff* et son propre dynamisme¹ ?

Aristote, repris par saint Thomas, affirme que « des contraires il n'y a qu'une seule science ». En effet, les contraires se réfèrent à un même sujet, susceptible de les recevoir tour à tour. Mais dans l'ordre de l'actualité existentielle, ils sont incompatibles : le même mur est

¹ Sur ce problème et son histoire, cf. E. GILSON : *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948 ; sur Hegel, cf. le ch. VII, *La déduction de l'existence*, p. 204-222.

susceptible de recevoir telle ou telle couleur, mais il ne peut pas les recevoir simultanément. En d'autres termes, au plan du *possible*, un sujet donné peut recevoir, tour à tour, les qualités contraires. Dans l'*esse* réel, il n'est le sujet actuel que l'une des deux à la fois. Si donc on fait abstraction de l'*esse* au profit d'une considération au niveau de l'essence objectivée, on traitera des contraires du point de vue de l'unité du sujet capable de les recevoir. Bien mieux, on sera, à partir de là, tenté de les absorber dans l'opposition de relation.

A cela s'ajoute une seconde considération. Si notre intelligence peut saisir l'être, et son contradictoire, le néant, il convient de prêter attention au mode selon lequel la réalité est saisie. Saint Thomas distingue entre *quid significatur*, ce qui est signifié, et le *modus significandi*, le mode selon lequel il est signifié. Ce qui vaut ici de la signification vaut de la connaissance. Cette distinction est d'une importance essentielle, notamment pour le problème de la négation.

« La privation de la chose est connue par cela même que la chose est connue : c'est pourquoi l'un et l'autre sont connus par la présence de la forme dans l'intellect » (*De Veritate*, q. 2, a. 15, ad 3).

Si nous formons une idée du néant, il reste que la manière dont nous le concevons est *ad instar entis*. C'est à partir de l'idée de l'être, et en apposant la négation à cette idée, que nous forgeons notre idée de néant.

Que maintenant, dans le dynamisme d'une pensée d'inspiration idéaliste comme celle de Hegel, on tende à abolir la distinction entre l'ordre de la réalité et l'ordre de cette réalité *en tant que pensée* (et tout l'effort de Hegel tend à faire se rejoindre ces deux ordres, conçus comme deux moments, dans une sorte de synthèse opérée par l'Esprit et sous son égide¹), on passera de la *res significata* au *modus quo significatur*. Du coup l'ordre de l'*esse* s'évanouira au profit de l'ordre conceptuel. Si par ailleurs, le concept de néant ou non-être est formé à partir du concept d'être, c'est-à-dire si, quant à sa formation, il en dépend, comme le rapport de dépendance fonde l'opposition de relation, on aboutira à poser le primat de la relation. L'être et le néant seront conçus essentiellement comme des corrélatifs ; mais du coup le contenu (*quid significatur*) aura été éclipsé par le mode selon lequel le contenu est conçu ; bien mieux, ce mode prend la place du contenu.

7. Mais laissons là Hegel pour l'instant et puisqu'il a été question de la relation, disons un mot de celle-ci, bien que, selon la hiérarchie

¹ Tel est le sens de l'adage : « Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel », qui se trouve dans la *Préface aux Principes de la Philosophie du Droit*.

des oppositions, elle soit précédée par la contrariété. La relation est la moindre des oppositions, pour cette raison qu'elle est encore vérifiée quand les extrêmes ne sont pas réellement divers : il y a des relations où la seule diversité est celle que pose la pensée, comme, par exemple, la relation d'identité. De plus le lien entre les extrêmes est un lien de dépendance mutuelle, tandis qu'ailleurs les opposés, loin de s'inclure et de se poser l'un l'autre, s'excluent d'un même sujet (*inesse*).

On pourrait objecter à cela que dans l'opposition de contradiction non plus les extrêmes ne sont pas réellement divers, puisque le non-être n'est pas une réalité (*quia non ens non est aliqua res*). Mais cette objection ne tient pas : les extrêmes de la contradiction sont toujours en réalité non identiques (*semper realiter non eadem*) : l'être n'est pas le néant. Le réel (le domaine de la *res*) est toujours de l'être (cf n. 594).

8. Antérieurement à la relation venait donc l'opposition de contrariété (cf. ch. 2 n. 589-593). Elle participe de la contradiction et de la privation. Il y a plusieurs types de contraires, qui sont analysés ici comme déjà dans le commentaire au livre X des *Méta physiques*. Nous pouvons ne pas nous y arrêter¹, pour retenir ce qui entre dans la perspective de notre propos.

Par exemple, les contraires entre lesquels il n'y a pas de *medium* conviennent cependant dans le sujet : ces contraires sont les plus proches de la privation. Saint Thomas souligne qu'une hiérarchie existe entre les contraires eux-mêmes. Si, en effet, chaque extrême est réel (*est aliquid realiter*), celui qui est le plus imparfait s'éloigne (*deficit*) davantage de l'être (*ratio entis*). Mais ce qui est caractéristique, c'est que chacun des contraires requiert le même sujet. On retrouve donc là la *remotio* et la *convenientia*.

Quant à la participation des contraires aux contradictoires et aux opposés d'opposition privative, elle se manifeste en ceci que l'un des extrêmes se rapporte à l'être et l'autre au non-être. Ainsi du blanc et du noir. Celui-ci peut être dit non-blanc. Cette contrariété peut être comparée à l'opposition de privation voyant-aveugle, dans laquelle aveugle peut être dit non-voyant. Ces deux oppositions sont encore particulières. A leur tour elles peuvent être comparées à l'opposition de contradiction, qui, elle, est universelle, être-non-être. Mais avec l'être, nous sommes « *simpliciter extra genus* », absolument parlant hors des limites de l'être prédicental. Et c'est à l'être, et à l'opposition de contradiction qui lui correspond, que se ramène, par *resolutio*, toute autre opposition. Notons ici que déjà la constatation

¹ Notons également qu'ici les références à la *Physique* d'Aristote sont constantes. Mais quel que soit le bien-fondé de tel ou tel exemple, la portée métaphysique de la doctrine demeure.

qu'un des contraires est plus parfait que l'autre renvoyait au caractère analogique de l'être. La participation thomiste implique l'analogie de l'être.

C'est la présence de la *resolutio*, de la réduction, qui permet de répondre à une objection concernant les propositions contradictoires : celles-ci ne portent-elles pas parfois sur des contraires, puisqu'elles presupposent un même sujet, comme dans notre exemple du blanc et du noir ? Effectivement il y a bien ici une contradiction, non pas absolue mais participée dans les contraires. De même qu'on peut ramener (*reducere*) toute réalité (*res*) qui est dans un genre (être prédicamental) à l'être qui n'est pas dans le genre (l'être en tant qu'être, l'être transcendental), de même l'opposition de réalités qui existent dans un genre, est réductible à l'opposition dont les termes ne sont pas *in genere*.

Au point de vue sémantique, c'est ce qu'exprime, dans notre exemple, l'équivalence entre noir et non-blanc. Il ne s'agit pas d'une équivalence pure et simple, mais d'une traduction de la participation de la contrariété à la privation et à la contradiction.

Or si cette participation n'est pas reconnue, on en viendra à poser l'équivalence pure et simple : non-blanc sera là comme une définition du noir. L'adage : *omnis determinatio est negatio* sera pris à la lettre, la négation définissant le contenu du contraire dans ce qu'il a de propre¹. Mais que le même soit défini par *l'autre* peut signifier deux choses. Ou bien, tout contenu comme positivité se dissout dans le négatif, comme l'être dans le néant, selon la première dialectique de la *Science de la Logique*. Ou bien, la définition par l'autre désigne en fait l'inclusion et la dépendance caractéristiques de la relation. Tel semble être bien, en définitive, le cas chez Hegel, où le primat de l'opposition n'est pas le primat de l'opposition radicale de contradiction, mais une absorption des oppositions dans la forme la plus atténuée, qui est l'opposition relative. Mais dès lors, si tout est englobé dans une semblable relation, il n'y a plus de place pour l'être absolu, pour l'être pur².

¹ On notera que dans le texte, cité plus haut où il parle de la définition (« un néant négatif représente quelque chose d'affirmatif »), Hegel passe de l'expression : « néant d'un contenu » à cette autre : « néants, si l'on peut s'exprimer ainsi, pourvus d'un contenu » (p. 96).

² Saint Thomas note (n. 593) que les réalités sont d'autant plus parfaites qu'elles participent davantage de l'être, comme la substance est plus parfaite que l'accident, « de même les oppositions des choses sont d'autant plus parfaites, dans l'ordre des oppositions, qu'elles participent davantage à l'opposition de ce dont un extrême est l'être ». Ainsi c'est la radicalité de l'être qui fonde la radicalité de l'opposition de contradiction. Hegel parle certes, lui aussi, de l'Absolu, mais celui-ci n'est pas l'être absolu, mais un système de relations, une Totalité.

III. TRANSMUTATIONS ET OPPOSITIONS

9. Les chapitres IV et V établissent que les divers modes d'opposition commandent les divers modes de transmutation. Jusqu'ici on a fait abstraction de cet aspect essentiel, en lui-même d'abord, et dans la comparaison instituée avec Hegel ensuite. C'est, en effet, des diverses formes du devenir des êtres qu'il est maintenant traité. Nous avons déjà noté que chez Hegel l'être et le non-être sont des moments abstraits du devenir.

Il est donc question de la *création* au sens métaphysique précis de *productio in esse* et de la transmutation comme génération, selon le sens qu'Aristote donne à ce dernier terme et qui couvre tout le champ des choses naturelles, et n'est pas restreint à signifier la seule génération des vivants. On touche là une pièce essentielle de la doctrine hylémorphe. Mais l'introduction de la dimension de l'*esse* marque l'originalité thomiste et permet de dégager pleinement les composantes métaphysiques de la notion de création. La doctrine ici développée peut se condenser en deux affirmations, qu'il nous faudra examiner :

- les choses sont produites par Dieu dans leur *esse*,
- dans le champ des causes naturelles, quelque chose devient à partir (*ex*) de son opposé.

C'est dire que la distinction entre création et génération est intrinsèquement liée à la nature des oppositions engagées dans le processus.

L'esse simpliciter, l'*esse* comme tel, est l'effet propre de Dieu. La création a pour terme de départ (*ex*) le *non-esse simpliciter*, c'est-à-dire l'autre extrême de la contradiction¹. Le non-être précède donc, mais saint Thomas précise qu'il ne s'agit pas d'une antériorité dans la durée, mais d'une antériorité de nature. Autrement dit, la causalité divine créatrice atteint les extrêmes de la contradiction, qui sont, comme nous l'avons vu, *extra genus*. Elle ne saurait, en effet, être enfermée dans les limites, ni être soumise aux principes, de l'être prédictamental. On est à un niveau plus radical qui transcende ces principes. L'action divine ne présuppose rien (*nihil*) : pour cette raison la création ne vérifie pas la définition du mouvement, puisque le sujet est un des principes du mouvement (le mobile est sujet du mouvement).

Il s'agit là d'une action propre à Dieu, incommunicable à la créature. Car l'action n'excède pas les principes de l'agent. Or toute

¹ Le verbe *emanare* employé ici (n. 595) ne doit pas tromper. La doctrine de la création ne saurait se confondre avec une doctrine émanatiste.

chose créée est *in genere*. Elle ne peut donc atteindre comme sujet (*subjectum*) de son action quelque chose qui transcende l'être dans le genre, ou être prédicamental. Précisément *l'esse* transcende cet être prédicamental. Ainsi s'explique la formule remarquable dont use saint Thomas : *extrema contradictionis et creationis*.

Ce qui précède nous invite à approfondir la réflexion sur *l'esse* (*l'exister*) et à montrer comment il se situe différemment par rapport à la création et à la génération. *L'esse* est la première des réalités créées (*prima rerum creatarum*) : il ne s'agit évidemment pas d'une priorité temporelle, mais d'une primauté qui désigne ce qui est directement et principalement atteint.

En effet, la relation de création, en tant que relation (créature, terme relatif, renvoie à créateur) a pour terme *l'esse* lui-même de la chose créée et, en conséquence, cette chose par son *esse*. La distinction entre la chose et son *esse* sera développée bientôt. Retenons pour l'instant que *l'esse* n'est pas susceptible de recevoir un accident : c'est là le propre de *ce qui est* (l'essence). La raison en est que *l'esse* est l'actualité ultime, au-delà de laquelle il n'y a pas de détermination formelle (ou d'acte) ultérieure. Citons ces lignes importantes :

« L'*Esse* divin est à proprement parler la raison (*ratio*) de l'acte de créer, parce que par la création toutes les choses en général (*communiter*) accèdent à la participation de *l'esse*, dans la mesure où ceci leur est possible, mais non pas à la participation de la nature divine : celle-ci n'est pas participée par la créature, bien qu'ici (en Dieu) il y ait *l'esse* et la nature et la sagesse et la puissance, et toute autre perfection semblable (...) (596) ¹.

La distinction entre *esse* et nature (qui a ici la signification d'essence) éclaire la différence entre création et génération. Celle-ci ne fait pas participer directement à *l'esse*, mais ce que communique le générateur, c'est la nature. Un homme engendre un homme, Socrate n'engendre pas Socrate. Ce qui est transmis c'est la nature humaine, et non *l'esse*, l'exister comme tel, car chaque être n'a qu'un *esse* qui est incommunicable. En effet, *esse est suppositi* : posséder *l'esse* est le propre du suppôt, ou sujet concret. Il convient donc de pousser plus avant notre analyse de l'être concret.

¹ Le texte renvoie à la doctrine thomiste de l'identité de l'essence (ou nature) et de *l'esse* en Dieu. Formellement distinctes les perfections divines sont unes dans l'éminence de l'unité et de la simplicité de Dieu. Sur ce point encore, il y a divergence avec Hegel, pour qui l'unité signifierait abolition des perfections distinctes. Aussi celles-ci forment-elles une totalité organique. Il est évident que la position thomiste suppose l'*analogia entis*.

Ce qui est engendré, dans la production des choses naturelles, c'est la *res* (ou chose concrète)¹, c'est-à-dire le composé des principes que sont la forme et la matière, et, par conséquent, l'*esse*, parce qu'exister est le propre du composé. De son côté l'action divine qui produit la chose dans sa totalité² se termine à l'*esse* lui-même. Cet *esse* est appelé ici *intimius et maxime formale in re*, ce qui est le plus intérieur, le plus radicalement constitutif, le plus formel (la forme comme acte) dans la chose. Quant aux composantes de cette chose, l'essence avec ses principes, objet de la génération, elles sont dites concrées³. Saint Thomas présuppose ici sa doctrine de la subordination des causes secondes à la cause première et de la motion dynamique de celle-ci portant et soutenant l'action de celles-là. Quand il y a production d'un être (*res*) et de son *esse*, la causalité divine créatrice est à l'œuvre, non seulement dans l'actuation des causes secondes quant à leur effet propre (transmission de la *natura*), mais encore en tant qu'elle exerce l'activité qui lui est propre : produire ce qui est le plus radical dans l'ordre de l'acte et de la forme, et par quoi tout ce qui est est, l'*esse*.

Dès lors

« dans les (...) œuvres de la nature et de l'art la création est seulement supposée : dans ces œuvres la matière dans son essence n'est nullement produite (*efficitur*), mais ce qui est produit c'est le composé, par la transmutation de la matière. » (n. 598).

Ce qui est donc sous-jacent à tous ces développements, c'est la thèse fondamentale de la métaphysique thomiste sur le caractère composé de l'être créé, alors que Dieu qui est « *l'ipsum esse subsistens* », l'*esse* pur, séparé, transcendant, est par lui-même infiniment simple. A la racine du multiple, il y a la potentialité.

La présence dans une chose donnée, outre de sa nature, d'accidents, fournit la preuve que cette nature n'est pas identique à son *esse*, puisque celui-ci est acte et que recevoir des déterminations ultérieures implique la potentialité.

10. Nous avons, dans ce qui précède, rencontré deux formules : *esse est suppositi*, c'est le support qui possède l'*esse* ; *esse est compositi*, c'est le composé qui possède l'*esse*. La première apporte une précision que la seconde par elle-même n'indique pas encore.

¹ On rappellera que *res* a donné *réalité*.

² Cf. la formule : *totam rem producit simul cum principiis suis* (598) ou : *totam rem simul constitutam ex suis principiis*.

³ Le n. 598 envisage à part le cas particulier de l'âme humaine spirituelle. « *Creatio in generatione hominis miscetur.* » Nous ne pouvons aborder ici ce thème.

En effet, dans les êtres matériels, l'individu ou *res naturae*, diffère de la nature elle-même, et ceci non pas en vertu des accidents qui lui adviennent du dehors, comme si l'individuation était quelque chose d'extrinsèque à la chose individuée. C'est dans la matière que se trouve la raison de l'individualité.

De même que la différence spécifique, qui se tient du côté de la forme, constitue l'être dans son espèce, de même l'individuation a sa cause dans la matière. Saint Thomas avance ici deux affirmations dont la conjonction n'est paradoxale qu'en apparence : le genre se tient du côté de la matière, la matière est la cause de l'individuation. C'est que le genre n'est pas une *res naturae*, il est dégagé par notre esprit qui abstrait un universel à partir d'une matière qui dans la réalité est toujours particulière et à ce titre est principe d'individuation. Genre et matière disent potentialité et c'est du côté de celle-ci que se trouve la raison des limitations.

Nous dirons qu'alors qu'en Dieu *esse*, nature et suppôt sont identiques sous tous les rapports, dans les êtres composés de matière et de forme, ils diffèrent les uns des autres¹. L'essence divine dans sa perfection *est* son propre *esse*, elle est parfaitement subsistante : c'est par identité et nécessairement qu'elle possède l'être, qu'elle est *habens esse*.

Ainsi avons-nous distingué : l'*esse* (l'exister), l'essence (ou nature) qui est ce par quoi (*quo*) quelque chose est ce qu'il est, et le suppôt qui est ce qui a l'*esse* (*habens esse*). On dira : l'essence a l'*esse* par le suppôt ; le suppôt, dans chaque nature, est ce qui a l'*esse* dans cette nature.

Or telle est la substance première, dont le propre est d'être par soi (*per se*) et qui ne peut être dite des autres choses (substances secondes). Le propre du suppôt ou sujet est d'être par soi dans le genre substance, tandis que les accidents, les parties ou les notions universelles dégagées par l'intelligence² dépendent de la substance première. On aboutit ainsi à l'affirmation suivante :

« Dans les choses matérielles l'*esse* ne suit pas l'essence si ce n'est quand les principes de cette essence, la matière et la forme, constituent un sujet (*suppositum*) existant par soi, ce qu'est la substance première, qui ne peut pas être dépendante d'autre chose, mais qui subsiste par soi dans l'être achevé (*in esse perfecto*) » (n. 605).

Ainsi se précise le rapport de la création et de l'*esse* :

¹ Saint Thomas envisage encore le cas des créatures spirituelles (cf. n. 604); nous pouvons laisser ce thème, qui par ailleurs met en évidence la différence entre Dieu et la créature comme telle.

² *Universalia quae intellectus facit* (n. 605).

« De cette réalité seule on dira qu'elle est créée, qu'elle a l'*esse* ; et cette réalité est le sujet, ou substance première, dont le propre est d'exister (*esse*) par soi. » (n. 607).

De tous les autres principes et éléments, on dira qu'ils sont concrétés¹.

Répondant enfin à une objection sémantique possible, saint Thomas relève que la copule *est* ne signifie pas toujours *habens esse*. Son emploi ne veut pas dire qu'un *esse* suit l'essence, et ceci précisément « parce que dans toute chose créée l'*esse* diffère de la chose elle-même » (n. 607).

Le détour par l'analyse de la composition de l'être créé était nécessaire pour mettre en évidence la notion de création en relation avec la doctrine des oppositions. La création ne peut être comprise qu'au niveau de l'opposition de contradiction, qui est le niveau le plus radical, celui de l'être, dans sa formalité propre et ultime, qui est celle de l'*esse*.

11. Le chapitre V établit comment un contraire *devient* à partir de son contraire. En effet, l'opposition de contrariété délimite le champ du devenir ou du mouvement.

Car opérer une transmutation entre les extrêmes contradictoires ou dans le sens de la privation à l'*habitus* excède les forces de la nature. Saint Thomas reprend ici la doctrine aristotélicienne : la contrariété se vérifie entre les qualités propres aux corps naturels. Quand ces qualités sont altérées, le corps se corrompt. Ainsi l'altération des qualités précède la corruption du composé. Après la corruption du sujet qui est un être en acte, demeure la matière première, non pas certes séparée, mais sous la forme nouvellement induite. C'est ce qu'exprime l'adage : *corruptio unius generatio alterius*. Il n'est pas nécessaire que nous nous arrêtons au détail d'une analyse qui porte sur la transmutation entre les éléments, puis entre les « corps mixtes ». Aux affirmations avancées on pourrait opposer une objection : la génération se termine à la substance ; or celle-ci n'a pas de contraire. La réponse permet d'introduire des précisions. Il ne s'agit pas ici de l'*esse in communi*, pris généralement, selon toute son amplitude, mais toujours de l'*esse* de tel ou tel composé qui appartient à une espèce déterminée. De même le point de départ n'est pas le non-être absolu, mais ce non-être déterminé (*non esse hoc*). Mais être quelque chose comme non-être en acte, c'est être en puissance². Le point de départ de la génération est ainsi l'être en puissance, et non pas le néant pur et simple (cf. n. 618). Or à l'être en puissance est nécessairement joint l'être en acte, car l'être en pure puissance ne peut pas exister comme

¹ *Et ideo concreata dicuntur potius quam creata (ibid.).*

² *Esse tamen aliquid ut non esse actu, est esse in potentia.*

tel et à l'état séparé, puisque exister se tient par définition du côté de l'acte. Un tel être en puissance est donc soumis à l'action de l'agent naturel, à cause de cet être en acte qui lui est joint (*adiunctum*).

« En effet, l'agent naturel requiert toujours un sujet (*subjectum*) en acte sur lequel porte son action. Et c'est pourquoi la fin de son action est la spoliation du premier acte et l'induction du nouvel acte » (*ibid*).

On demeure donc à l'intérieur de l'être prédicamental, le genre se divisant par l'acte et la puissance. Ainsi répondra-t-on à l'objection soulevée : la négation d'un acte déterminé est réductible au genre auquel elle s'applique. C'est pourquoi le non-être en question se rapporte donc au genre substance, et n'est pas « *simpliciter extra genus* ». On pourra bien parler de contradiction, « *per resolutionem* », par réduction (cf. n. 619) ¹.

Les deux extrêmes de la génération, être ceci (*esse hoc*) et n'être pas ceci, qui est l'être en puissance, se rapportent absolument parlant (*simpliciter*) à ce même extrême de la contradiction qui est l'*esse*, car l'être en puissance d'une certaine manière appartient à l'*esse*, bien que, comparé à l'être en acte, il soit pour ainsi dire (*quasi*) un non-être, selon le mot d'Aristote que ce qui est en puissance n'est pas (cf. n. 621).

Ainsi dans la génération le *non esse* désigne l'*esse in potentia*, et non le néant. Il y a toujours un sujet commun, un substrat, qui est la matière. Mais l'opposition peut être réduite à l'opposition de contradiction, « parce que l'opposition de contradiction est incluse dans toute autre opposition, comme ce qui est premier est inclus dans ce qui est postérieur » (n. 622).

Il n'y a pas de transmutation entre les opposés relatifs ; cependant des relations peuvent être consécutives à une transmutation.

En résumé, nous dirons donc que l'être créé, qui est l'être prédicamental ou *in genere a*, comme cause seconde, son effet propre, non pas directement au niveau de l'*esse*, mais à celui de la substance, par quoi il faut entendre la nature et le suppôt. Son action n'est donc pas création au sens métaphysique, mais transformation

¹ Citons encore ce texte : « Mais dans la génération proprement dite l'autre extrême n'est pas quelque chose qui en soi soit en acte, comme cela appert de la matière première, bien qu'un acte lui soit joint. Et c'est pourquoi la négation ne peut pas se prendre des deux côtés, mais de l'un seulement. Donc dans la génération proprement dite il y a résolution des extrêmes contraires en contradictoires, parce qu'un terme, c'est-à-dire ceci ou cela qui est acquis par la génération, est opposé en raison de sa qualité, à l'acte qui est joint à l'être en puissance lui-même, à cause de sa qualité, comme le feu est dit être contraire à l'eau à cause de la nature du froid et du chaud (...) Ainsi n'être pas en acte ceci ou être en puissance ceci, à qui cependant est joint être en acte quelque chose d'autre (*aliud*), est opposé à être en acte ceci » (620).

(génération). Elle présuppose toujours la matière, être en puissance, qu'elle actue en induisant une nouvelle forme. Ou encore : la création se situe au niveau de l'*esse simpliciter*, qui est celui de l'opposition de contradiction, la génération au niveau de l'être déterminé, *esse hoc vel illud*, qui est celui de l'opposition de contrariété.

12. Esquissons une fois encore une comparaison avec Hegel.

Notons d'abord que le concept de création, tel que nous l'avons rencontré et tel qu'il a été conservé, non sans modifications, il est vrai, par les métaphysiques classiques, n'est pas aux yeux de Hegel un concept spéculatif, c'est-à-dire explicitement philosophique. Il appartient par sa forme au domaine des « représentations » religieuses, qui demandent à être interprétées et traduites spéculativement.

On a là une conception émanatiste, dans la ligne de Jakob Boehme, qui ne laisse pas place pour la création *ex nihilo sui et subjecti*¹. La création, spéculativement interprétée, se présente comme un moment d'un mouvement interne à Dieu — car l'activité divine est mouvement — le mouvement de l'*Entaiisserung*, de la kénose, par lequel Dieu se perd dans son Autre, pour se réconcilier ensuite avec soi. Et c'est dans le même mouvement que sont expliqués, comme trois étapes de la perte dans l'altérité, la procession trinitaire du Fils, la création et le mal².

Le processus est aussi décrit en termes de manifestation, de révélation, mais il s'agit d'une auto-révélation.

Théologiquement, tout se passe comme si le traité de Dieu était absorbé par la christologie : l'être divin s'explique par l'incarnation, la *Menschwerdung* mais, comme l'a fait remarquer Enrico de Negri, l'accent ici est mis sur la *Werdung*. Le devenir obtient la primauté et la prééminence par rapport à l'être. Il a valeur transcendentale³.

Chez saint Thomas, à l'inverse, la création n'est pas un mouvement : elle pose absolument l'être, à partir du néant, qui, en tant que néant, ne saurait lui préexister. Le devenir est circonscrit dans le domaine de l'être prédicental et présuppose le substrat matériel : il est génération, transmutation d'un composé à un autre par la spoliation d'une première forme et l'induction d'une nouvelle forme.

On pourrait relever un certain parallèle entre la figure du *Dasein* consécutive au *Werden* et le fait que la génération aboutit à l'*esse hoc*, et non à l'*esse simpliciter*. Mais la différence est profonde : l'*esse hoc*

¹ On relèvera que Hegel fait part de sa sympathie pour les gnoses des premiers siècles du christianisme, comme celle de Valentinien.

² Cf. à ce propos notre étude : *Quelques thèmes de la philosophie hégélienne de la religion*, in *Nova et Vetera*, Genève, 1966/4, p. 258-272.

³ Le devenir n'est pas limité à la troisième figure de la *Logique* où il est nommément désigné. Comme processus et *Entwicklung* il est l'âme de la totalité.

n'a pas la radicalité de l'*esse*, qui est acte. Le *Dasein* est plus concret que le *Sein*, indéterminé et, à ce titre, potentiel.

Corruptio unius, generatio alterius. Là où il y a induction d'une nouvelle forme, il y a spoliation de l'ancienne. Ainsi procède la nature et, ajoutait saint Thomas, l'art, c'est-à-dire la technique. Tel serait sans doute le lieu d'une réflexion thomiste sur la « négativité » comme moment nécessaire de la « génération ». On pourrait établir le parallèle avec cette figure concrète de la négativité dans le travail qu'est la justement fameuse dialectique du maître et de l'esclave. Il reste qu'on est ici au niveau de l'opposition de contrariété, et non pas à celui de la contradiction pure entre l'*esse* et le *non-esse*. C'est la radicalité de l'*esse*, qui fait qu'il ne peut *devenir*.

Dans la conception hégélienne, le néant comme corrélatif de l'être a un certain contenu. Par là, il se rapproche davantage de l'*esse in potentia* que du *non-ens*, qui est *non-esse*. Ceci s'explique d'une certaine manière par l'orientation idéaliste du système. Le sujet pensant qui porte, comme ses objectivations, les figures dialectiquement opposées, fait en quelque sorte fonction de substrat et de cause matérielle : « des contraires il n'y a qu'une seule science ».

C'est la même perspective qui expliquerait, chez Hegel, la volonté de dynamiser la relation réciproque. Pour saint Thomas, des relations peuvent être fondées sur la transmutation, qui leur est antérieure, et qui se produit entre contraires. Ici le passage a lieu directement entre les opposés relatifs. Saint Thomas précisait que certaines relations ne sont pas données dans la réalité, mais sont consécutives à l'intervention de notre esprit. Or comme les concepts spéculatifs de Hegel sont dans l'absolu, cette distinction entre deux types de relation tombe. Mais simultanément le processus du devenir lui-même est comme injecté dans le monde des concepts.

Ainsi il semble que, si Hegel fait de la contradiction le moteur de la dialectique, ce n'est peut-être pas, comme on le dit, pour avoir valorisé la contradiction à l'extrême. C'est bien plutôt, parce que, par une sorte de *resolutio* à rebours, il l'a ramenée à ces oppositions atténuées que sont la contrariété et la relation.

Certes ce que je viens de dire vaut avant tout des concepts-clefs du système, de leur signification, de leur portée et de leur logique. Mais derrière le système, affleure parfois l'écho puissant d'expériences du philosophe : nul doute que Hegel n'ait subi la fascination de la contradiction et de son « inquiétude » (*Unruhe*). Mais précisément est-ce qu'ici les concepts ont réussi à capter ce qui était perçu dans l'expérience ?

GEORGES COTTIER.

DISCUSSION

CHARLES GAGNEBIN : Sans vouloir évoquer la question de l'enracinement historique des doctrines, celle d'Aristote, celle de saint Thomas et celle de Hegel dont le P. Cottier a parlé avec une connaissance qui en impose, et un indéniable sens métaphysique, j'aimerais demander un éclaircissement sur la doctrine thomiste qui est celui-ci : l'être *extra genus* est créé par Dieu et toutes les autres déterminations sont concrées. Quel est le statut exact de l'être comme tel ? L'homme le connaît par abstraction qu'il pousse jusqu'à son troisième degré, sans quoi l'être comme tel n'est pas connu. Quelle est la relation entre l'être *extra genus* et ce troisième degré d'abstraction ?

Réponse : La doctrine des degrés d'abstraction explique comment notre intelligence dégage les concepts à partir de la connaissance sensible qui porte sur les êtres matériels saisis dans leur singularité. Le concept comme tel abstrait toujours de la matière individuelle, mais pas forcément de toute matière (le concept d'animal inclut celui de corps). Le second degré est celui de l'être mathématique. Le troisième degré porte sur l'être et les transcendantaux qui dans leur universalité n'incluent aucune référence à la matière. De tels concepts sont analogiques, c'est-à-dire qu'ils sont à la fois un et multiples : le concept d'être s'applique analogiquement à l'être matériel et à l'être incrémenté, Dieu. Le genre est dégagé par notre esprit à partir des substances matérielles, composées de matière et de forme. Mais l'être prédicamental n'est pas en dehors de l'être transcendental ; il est enveloppé par celui-ci. Les autres déterminations déterminent *tel* être particulier, mais ce qui est le plus radical et le plus profond pour un être, c'est l'acte d'être, *l'esse*.

M. FERNAND BRUNNER : La conférence du P. Cottier est un bel exemple d'étude comparative. En examinant sous un certain rapport, la pensée de Thomas d'Aquin et celle de Hegel, le conférencier choisissait de comparer des dissemblables et se trouvait par là devant une tâche particulièrement délicate. A-t-il rendu entière justice à Hegel en expliquant sa doctrine par la méconnaissance de la distinction thomiste entre la contradiction et la contrariété ? Il y a peut-être une différence irréductible entre le thomisme et l'hégélianisme, qui empêche de transposer dans l'un la problématique de l'autre. Tout en rapprochant les doctrines, la philosophie comparée doit aussi, sans doute, ménager la part d'incomparabilité qui demeure entre elles. Si l'on voulait comparer les semblables, c'est de Platon qu'on pourrait rapprocher Hegel, ce qui aurait l'avantage de rendre certaines des thèses de celui-ci plus familières. La notion hégélienne de la contradiction est plus proche en effet de l'altérité platonicienne que de la contradiction aristotélicienne. Si toute idée est même que soi, être, elle est aussi autre que ce qu'elle n'est pas, non-être. Ainsi Platon pose déjà la relativité et la négativité universelles et, dans cette perspective, l'être et le non-être s'appellent. On pourrait soutenir de même que la notion hégélienne de devenir est parente de celle du devenir platonicien. Si l'on distingue en effet deux ontologies irréductibles, l'une pour laquelle être, c'est exister, trancher sur le néant absolu, et l'autre pour laquelle, c'est être identique à soi ou être ce que l'on est, l'existence de la chose empirique, dans le second cas, est être et néant au sein du devenir. Enfin, les recherches récentes de Pierre Hadot ont montré qu'il existe en Occident, à partir du néoplatonisme de Porphyre,

la conception dynamique suivante de l'idée : d'abord en soi, l'idée se déploie hors de soi, pour faire retour à soi. On retrouve ces trois moments dans les triades de Proclus. Cette automotricité de l'idée appartient à un univers intellectuel incompatible avec celui d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Ce qui ne signifie point, évidemment, que toute différence s'efface entre le platonisme et l'hégélianisme ni que la comparaison des dissemblables, et en particulier celle que le P. Cottier vient de mener d'une façon minutieuse et magistrale, ne soit extrêmement intéressante et féconde.

Réponse : Je pense que M. Brunner a raison de dire que si nous voulions comparer les semblables, c'est de Platon qu'il faudrait rapprocher Hegel (On se rapportera à ce que les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* disent de Platon). Les points qu'il signale sont éclairants, ainsi que les remarques sur le néoplatonisme.

Quant au premier point soulevé, je conviens qu'il eût été intéressant de faire un travail pour ainsi dire symétrique au mien, dans lequel on partirait d'un point de vue hégélien pour discuter la position thomiste. De plus, il est exact qu'il faut, en philosophie comparée, fortement marquer les « différences irréductibles ». Mais n'est-il pas légitime de s'interroger ensuite sur le sens de cette irréductibilité ? Est-elle ultime ? On doit bien en arriver à la question de l'être et alors il est légitime et nécessaire de se demander laquelle des deux ontologies que vous mentionnez est la plus radicale ? J'ajouterais que l'historien de la philosophie, surtout quand il juge des grands systèmes, doit se garder de l'illusion que son point de vue est supérieur à celui d'où procèdent ces systèmes et qu'il est installé dans une sorte de neutralité. L'histoire de la philosophie est intérieure à la philosophie. Elle ne saurait décrire du dehors, comme si son activité était extérieure au philosophe. Ou encore : d'abord les problèmes philosophiques, ensuite les philosophies.

M^{me} AEBI : Il est très urgent d'analyser les textes hégéliens avec une précision dont nous a donné un si bel exemple le R. P. Cottier. Le système hégélien ne peut être pris au sérieux — ou même au tragique — que si l'on n'a pas pénétré les textes fondamentaux de ce système. Hegel déclare avoir démontré la nature du savoir spéculatif dans sa « Science de la Logique » (Wissenschaft der Logik)¹. Ce qui fait une des difficultés de ce texte, c'est que tous les concepts fondamentaux sont ambigus. Souvent, on ne peut saisir la signification exacte d'un de ces termes qu'en connaissant les systèmes desquels est issu le système hégélien. Ainsi, souvent, « la liberté » veut dire « le sujet »², parce que Fichte, dans sa « Doctrine de la Science » (Wissenschaftslehre) avait prétendu que le Moi « se pose » en un acte libre, sans présupposer quoi que ce soit de « donné », donc, sans présupposer l'existence de quoi que ce soit. Au contraire, c'est le Moi qui produit toute chose. — Si la philosophie de Hegel est donc appelée « philosophie de la liberté », cela signifie qu'elle est une philosophie du Moi, comme le système de Fichte et celui de Kant en ce qui concerne la « métaphysique de la nature ». — Sont ambigus entre autres : concept, idée, liberté, science, vérité, faux, substance, l'abstrait, négation, négatif, contradiction, contradictoire, ainsi que le célèbre « aufheben » (= a) enlever, b) conser-

¹ Hegel, Jubiläumsausgabe, éd. Glockner, 7, 20 ; cf. 4, 50 sv.

² 11, 44 ; 12, 425 ; 4, 721 ; 11, 568 ; 6, 23.

ver). Hegel loue la langue allemande pour sa richesse en mots ambigus¹. Ces mots ont « une signification spéculative en eux-mêmes ».

Hegel, en effet, ne distingue pas le contradictoire et le contraire, la négation (ce qui est enlevé) et l'opposé positif. Il n'y a de « medium » dans la contradiction, selon Hegel, que parce qu'il confond la contradiction et l'opposition positive. Ainsi, si le concept d'être est « enlevé » ou « nié », le résultat n'est pas zéro (« Nichts »)², mais *devenir*, donc un *être qui change* ; un être *d'un caractère déterminé*. Le concept d'être « s'enrichit », il devient « plus concret ». Le devenir, en s'enlevant à son tour, ne laisse pas zéro, mais l'existence (das Dasein). Dieu, en s'enlevant, devient « son autre », c'est-à-dire qu'il engendre son fils³. D'autre part, en s'enlevant, il produit le monde. Ici, on voit avec toute la clarté possible que le contradictoire est remplacé par un opposé positif. Le monde (ou le fils de Dieu) est *engendré* par une négation !

Trendelenburg⁴, Sigwart⁵, Rickert⁶ ont parfaitement bien vu cette confusion. Il n'y a pas, ici « négligence » de Hegel, mais bel et bien *confusion* de deux concepts : le *nié* (l'enlevé) et l'opposé positif.

Le passage, d'autre part, de la « thèse » à « l'antithèse » repose sur une confusion de relations. Hegel compare le concept d'être — qu'il emprunte à la métaphysique scolaire — concept très général, à un concept spécial (« das Bestimmte »)⁷ et il trouve qu'il *n'est pas* un concept spécial (il est das « Unbestimmte »). Il en infère que ce concept *n'est pas lui-même* : il est sa propre négation (Nichts). Ce qui vaut donc pour le concept d'être *par rapport à un concept opposé* (Nicht-Bestimmtes) est prétendu par rapport au concept d'être lui-même (Nicht es selbst). Il y a donc confusion de relations ou de rapport.

Hegel peut donc comparer un concept quelconque à un concept différent de lui et constater que le premier concept *n'est pas* ce concept différent. Il en infère que ce concept n'est pas lui-même. Il se nie ou s'enlève ; il est sa propre négation. Cela prouve que le concept (il n'y en a qu'un, selon Hegel) « se meut » ; qu'il est en mouvement. Et en effet le concept d'être se transforme « dialectiquement » tour à tour en tous les concepts fondamentaux de la métaphysique et de la logique traditionnelles, pour devenir enfin quelque chose de concret, la nature et le déroulement de l'histoire. Il finit par « se réaliser » dans le Moi de l'homme, car le « concept », mot ambigu, signifie en réalité *ce qui a des concepts*, c'est-à-dire le Moi⁸. Et comme, par son développement (son devenir), donc, par son « venir à soi-même », il a engendré la Nature et l'Histoire, Hegel l'appelle l'Esprit absolu ou Dieu. Ce n'est pas un Dieu créateur, mais « Deus sive Natura » de Spinoza, ou « Deus sive Historia » (aussi « Deus sive res publica »). La dialectique de Hegel est donc, en même temps, théologie. Hegel prétend déduire dialectiquement toutes les affirmations de la Bible, par exemple la création ou l'engendrement du fils de Dieu par le père. Du reste, il sait comment Dieu s'est formé : il s'est formé dialectiquement, à partir du concept abstrait d'être, et il se réalise dans le Moi de l'homme concret, spécialement du philosophe.

¹ 4, 120 ; 22.

² 4, 88 ; 119.

³ 16, 249 ; 228.

⁴ Log. Untersuchungen, 1. Bd. 1870, III, p. 43 sv. 49 ; 56.

⁵ Logik, I, 1904, p. 172.

⁶ System der Philos. I, 1921 ; p. 57.

⁷ 4, 87.

⁸ 4, 65 : Der Begriff ist « das Subjekt selbst ».

« L'humain » (das Menschliche) est « le Dieu immédiat, présent » (unmittelbarer, *präzenter Gott*) ¹. « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît soi-même ; sa connaissance de soi-même » (sein Sichwissen) « est sa conscience de soi-même en l'homme » (sein Selbstbewusstsein im Menschen) ². « Nous avons ici la religion de la manifestation de Dieu, en tant que Dieu se connaît soi-même en l'esprit fini » (indem Gott sich im endlichen Geiste weiss) ³. Il y a donc *identité* de la nature divine et de la nature humaine ⁴. La religion est « la conscience de soi de Dieu » ⁵. Et le Concept qui « se meut », objet de la philosophie hégélienne, est « le procès divin » ⁵ (der Prozess Gottes).

Ce programme du système complet de Hegel est préformé dans la « Wissenschaftslehre » de Fichte, et la dialectique aussi y est préformée ⁶. D'après Fichte, le Moi absolu, en « se posant », produit l'objet quant à sa forme et quant à sa matière. Ainsi le philosophe, en ayant démontré le devenir du Moi, aura démontré en même temps la genèse de l'objet complet. De même, Hegel, en ayant démontré le « venir à soi » du sujet de l'homme (qui réalise l'esprit absolu), aura démontré la genèse de la nature et le déroulement de l'histoire.

La source du système de Fichte est la « déduction transcendante des catégories » dans la Critique de la Raison pure de Kant, texte célèbre par son obscurité. Kant croyait y avoir démontré que le Moi « prescrit ses lois à la nature » ⁷; qu'il est donc l'auteur des lois de la nature. Cette déduction repose sur la confusion de deux sortes différentes de « synthèse » : la synthèse fortuite du Moi, réalisée par « l'imagination *reproductrice* » — la mémoire — avec la synthèse « d'après des concepts » de la construction mathématique, quand elle est réalisée « dans mes pensées » (« in Gedanken »), grâce à l'imagination *productrice*, la fantaisie constructrice. Par suite de cette confusion, Kant prétend que le Moi réalise une « synthèse d'après des concepts » dans le multiple de l'*expérience* (et non pas dans le multiple de ma fantaisie !), et donc, crée les lois de la nature (Idealisme formel ou transcendental).

Fichte confesse ⁸ qu'il n'a pas compris l'argumentation kantienne, mais qu'il reprend sa conclusion par des raisons affectives (« aus Interesse », « mit Affekt »). Seulement il décide de prouver que le Moi, en « se posant », ne crée pas seulement les lois de la nature, mais l'objet total. Et ainsi, il fixe le programme du système hégélien.

Et comme, par sa dialectique, Hegel peut « déduire » ce qu'il veut à partir de ce qu'il veut, il est parfaitement capable de réaliser le programme fichtéen, tout en réalisant, du reste, un programme théologique. Mais sa dialectique consiste en deux confusions qui se réunissent à chaque « triple pas » du système : une confusion de relations qui opère le passage de la « thèse » à « l'antithèse », et une confusion de concepts qui mène de « l'antithèse » à la « synthèse ».

Réponse : Les deux remarques de M^{me} Aebi ont le mérite de nous inviter à une lecture serrée — et critique — des textes. Ce qui est dit des confusions

¹ 16, 307.

² 10, 454.

³ 16, 192.

⁴ 16, 300 ; 210 ; 208.

⁵ 16, 191.

⁶ Fichte : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, éd. Medicus, F. Meiner, I, 275 sv. « Thesis », « Antithesis », « Synthesis » p. 309, 307.

⁷ Critique de la Raison pure, B 159 ; A 126, 127.

⁸ Fichte III, 54 ; 17.

commises par Hegel me paraît juste. J'ai de mon côté signalé la *reductio* de la contradiction à la contrariété. Mais il me semble que de telles critiques doivent s'accompagner d'un effort pour saisir l'intention qui anime la pensée de Hegel. Que le Dieu de Hegel soit proche de celui de Spinoza, c'est exact. Il faut ajouter cependant à cela la volonté du philosophe de reprendre dans son système certains grands thèmes de la christologie. Exact aussi me paraît ce qui est dit du programme de Hegel repris de Fichte : voir à ce sujet l'écrit sur la Différence des systèmes de Fichte et de Schelling.

M. ANTOINE DE SAUSSURE : Je ne crois pas que l'on puisse considérer les êtres émanés de Dieu comme affectés (= en relation de, relativement au) du Néant. — Le terme « Néant » et la notion de Néant ; autour de cela gravitent les grandes équivoques (les osmoses de sens non équivoques) : le Rien, le Nichts de J. Boehme, rappelé à propos de Hegel ; et, pour Hegel, le Néant opposé à l'Etre (en passage au Devenir) etc... et les subtilités de l'affirmation de l'Etre par le Néant négateur, etc... — Il convient de distinguer le « Néant de quelque chose » et le « Néant-Néant ». — Le néant de quelque chose n'est pas néant : il faut l'appeler absence. C'est ce que le zéro signifie. Il n'y a pas zéro, mais zéro pommes. — Et ceci parce que la notion de Néant est captieuse ; c'est une notion fausse. Il peut y avoir erreur mais non pas non-être, qui, pour moi, est le non-exister (suivant Hegel en cela : Dieu c'est le Vivant). — Il ne peut y avoir Néant *dès lors* qu'il « y a » Etre : en effet, en logique et donc dans le conceptuel déductif rationnel, ce Néant serait « limité par l'Etre », c'est-à-dire concerné par l'Etre, et donc existant et non plus Néant. — La notion de Néant est une création du conceptuel abstrait, comme le Fictif. — On rejoindra Spinoza : « Il n'est pas douteux que, loin de considérer ce néant comme la négation de tout être ils ne se le soient forgés comme quelque chose de réel » (in « Pensées métaphysiques », Chap. X.). Et Kant, quand il pose que nous pouvons avoir une notion de l'Etre, mais point au-delà ; ce qui met en doute (et même écarte) toute investigation dans l'Affirmativité et la Négativité dans l'Etre. — Le Néant ne peut donc même pas être nommé, ne signifiant rien. (J'ai relevé, en passant, combien fortement Hegel avait ressenti la vertu limitative du concept.) — Ces brèves évocations concernent l'Abstrait lui-même, le conceptuel et sa « situation » dans l'esprit : y entrer ici (je me suis exprimé ailleurs sur cela) déborderait considérablement le point limite sur lequel porte mon objection. — Le R.P. Cottier m'a répondu que « l'on peut bien nommer quelque chose qui n'existe pas », si je l'ai bien compris. — Or c'est cela même que je ne crois pas possible (et quoi que ce soit que l'on veuille signifier par : « quelque chose »).

Réponse : Bien sûr que le néant n'est pas. Mais nous avons besoin de ce concept, forgé *ad instar entis*, pour analyser l'être que nous connaissons d'abord, et qui est l'être contingent, lequel n'a pas en lui-même sa raison d'être et pourrait sans contradiction être supprimé.

M. RENÉ SCHÄFER : La suppression du moyen terme est apparue de façon impressionnante quand Parménide tenta de réduire l'Etre à l'*identité* et quand Héraclite prétendit le réduire à la *contradiction*. Jusqu'alors une relation de *contrariété* régnait entre les choses d'ici-bas et en justifiait le devenir. Dire A = A (Parménide), A = non A (Héraclite), c'est réduire le devenir à une stabilité contre laquelle Platon réagira par sa théorie du *Non-Etre* qui est sous un certain rapport. Ainsi se trouve restituée à la pensée l'exigence d'un mouvement progressif et d'une orientation par étapes vers le Bien. Les paliers de cette

ascension sont les *hypothèses*. A l'immédiateté mystique des pensées parménienne et héraclitienne fait place un itinéraire fondé, d'une part sur le jeu des contraires inhérent à la *dianoia* mathématique, d'autre part sur un appel exercé par l'exigence suprême du Bien : l'Etre *devient* dialectiquement pour nous.

Cette réhabilitation du moyen terme sera admise par la grande tradition philosophique, Parménide et Héraclite continuant à jouer un rôle éminent de penseurs-limites ayant poussé jusqu'à l'absolu l'exigence de l'identité et de la contradiction. « Je ne peins pas l'être, je peins le passage » écrira Montaigne, devançant Hegel.

Cette idée de passage, érigée en exigence historique, prendra chez Hegel une valeur absolue. Fait significatif, Hegel réagit contre le mysticisme romantique de Schelling, qui prétend atteindre l'absolu « par un coup de pistolet » comme Platon avait réagi contre Parménide en substituant à l'ascension fulgurante du char ailé (fr. 1, Diels) une démarche progressive et pédagogique fondée sur la succession graduelle des hypothèses. Ce qui était exigence de *dianoia* mathématique chez Platon devient chez Hegel recours nécessaire à l'entendement, au *Verstand*, contre l'intuitionnisme pur. Il arrive même ce fait assez curieux que les idées de transition, de passage et de moyen terme s'arrogent une valeur absolue et résorbent en elles les arrêts, les étapes. En ce sens l'hégelianisme est à l'opposé de l'héraclitisme : celui-ci annulait le moyen terme au profit de la contradiction immédiate ; chez Hegel, tout est médium, tous les points fixes tendent à se liquéfier dans la fluidité du passage. Mais, comme ce passage retient en lui la totalité de son contenu, en assumant tout le négatif, en « tenant fortement ce qui est mort », l'hégelianisme aboutit finalement à une sorte d'héraclitisme sublime, au « cercle des cercles » où l'aller et le retour, la montée et la descente se résorbent l'une dans l'autre comme le haut et le bas, l'amont et l'aval chez Héraclite. On aboutit à une inégalité égalisante, à la « mouvante égalité de soi-même avec soi-même ».

Vous demandez en conclusion (question 6) pourquoi la négation a un sens actif chez Hegel. Parce qu'elle est le moteur du mouvement au sens où, si l'on veut et mutatis mutandis, l'opposition de la *dianoia* chez Platon est le moteur de la dialectique. « Il faut assumer, écrit Hegel, le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif », mettre en œuvre « la puissance prodigieuse du négatif », savoir « supporter ce qui est mort ». En ce sens l'hégelianisme est un pantraghisme théologique, qui implique Dieu dans le processus de négation. Et pourtant, ce même hégelianisme est peut-être le système le plus optimiste de l'histoire. « La philosophie doit nous amener à reconnaître que le monde réel est tel qu'il doit être. » L'histoire universelle, c'est l'exécution continue et sans faille du plan de Dieu. On est proche de l'*amor fati* nietzschéen. Le seul négatif absolu, donc radicalement *non actif*, c'est l'*arrêt*, le « *cadavre* », « le *Diable* » (Phénom. Préface I et III).

La médiation est donc plus ici qu'un facteur de continuité ; elle est la substance du réel. Elle annule la distance plus sûrement que le renvoi de contraire à contraire chez Héraclite ou l'identité des indiscernables chez Leibniz. Rien ne saurait exercer de « freinage » sur elle, aucun objet, aucune étape. L'auto-mouvement de la conscience se réalise en autosavoir.

Réponse : Je veux d'abord remercier M. Schaeerer pour ses remarques pertinentes et suggestives. Dans ce qu'il nous dit du « moyen terme », nous retrouvons l'écho des méditations de « L'Homme antique ». Le parallèle entre Hegel et Héraclite est très éclairant, de même que celui entre Hegel et Platon, bien

qu'ici je suis incliné à davantage souligner les différences. Platon distingue entre *notre* démarche progressive, notre itinéraire vers le Bien, tandis que chez Hegel la *Vernunft* (plutôt que le *Verstand*) se confond avec le mouvement même de la chose (*der Gang der Sache*). N'est-ce pas d'ailleurs ce que suggère la remarque selon laquelle ici l'idée de passage tend à prendre une valeur absolue. Il était important de souligner le pantraghisme de Hegel. Dans la perspective que j'ai adoptée, cet aspect est peu mis en évidence. Mais j'hésiterais à parler d'optimisme pour *l'amor fati*, la soumission à la « nécessité » de l'histoire. Je ferais des remarques semblables à propos de Nietzsche que vous évoquez. Quant au rapprochement avec saint Thomas et le Révélé, je ne pense pas devoir le retenir, car la doctrine des oppositions, inspirée d'Aristote, ne fait pas intervenir la révélation.

J'ai également reçu une longue étude de J.-C. Piguet. Je n'y réponds pas, car j'espère que nous pourrons lire ce texte imprimé bientôt.

M. DANIEL CHRISTOFF : N'est-ce pas par la *Nécessité* que chez Hegel *Etre* et *Penser* sont un et le même ? N'est-ce pas la *Nécessité* — vide, pauvreté — qui fait toute la contradiction et la négativité dès la première position de l'être, aussitôt non-être puisque indéterminé et vide — (qui est aussi (je) pense — rien), puis la successive multiplicité toujours dans l'unité de l'être, jusqu'à la plénitude de l'être auprès de soi ? Dès lors, Hegel pense voir avec plus de conséquence que Schelling toute la création comme la Vie de Dieu et la traiter comme devenir, temporel, et l'esprit objectif comme histoire. Hegel confond-il la création, le devenir, avec l'engendrement éternel du Verbe et avec la procession des hypostases ? Mais la nécessité qui lie la création est négativité, de telle manière que, du point de vue de l'éternité, la création — et notamment l'histoire — est comme l'inverse de la relation qui unit les hypostases. Ainsi se maintiennent, par un même mouvement, mais inversé, la séparation entre l'éternel et le temporel.

Réponse : Il est certain que la *Nécessité* (mais est-ce dans le sens de vide, de pauvre ?) est un concept central chez Hegel : il n'y a pas de savoir spéculatif là où il n'y a pas saisie de la nécessité. Je dirais même que, puisque ce savoir est savoir de la chose même, on pourrait le définir comme conscience de la nécessité. Et je note que c'est également la définition que Hegel donne de la liberté. L'engendrement du Verbe et la création sont deux moments, deux hypostases successives dans le mouvement d'aliénation de l'Absolu vers l'Autre. L'altérité est elle-même un moment au sein de l'unité qui est « réconciliation ». Dès lors qu'il s'agit de l'Autre, il faut dire, à mon avis, que la négativité est déjà impliquée dans la procession du Verbe.

Y. CHESNI : Dans le processus dialectique, l'analyse et la synthèse, réelles ou à la fois réelles et fondées dans le réel (mentales, par exemple), s'articulent entre elles et avec la dialectique conflictuelle. L'analogie réelle et la classification, c'est-à-dire une réaction consciente ou inconsciente à une analogie réelle, connotent la composition de l'identité et de la différence ; elles constituent un cas particulier de la dialectique analytique et synthétique. En un sens, la synthèse pourrait parfois se passer d'analyse. La dialectique platonicienne des sens et de l'intelligence, réservée aux animaux supérieurs et à l'homme, recoupe de différentes façons les dialectiques conflictuelle, analytique et synthétique. Quant à la « complémentarité » de N. Bohr et de F. Gonseth, il s'agirait d'une sorte de

synthèse provisoire dans l'esprit d'aspects du réel diversement modifié par certains de nos procédés d'analyse.

Lorsque deux atomes d'hydrogène et un atome d'oxygène se combinent en échangeant deux électrons, ils procèdent à un acte conjoint, simultané, d'analyse et de synthèse : en effet, la synthèse déclare la convenance mutuelle des structures de valence chimique. Lorsque l'hydrogène brûle dans l'air, l'oxygène est séparé de l'azote et, en un sens, l'analyse est plus marquée, plus visible. L'hydrogène n'est pas seul à pouvoir être oxydé, ni l'hydrogène réduit : les processus analytico-synthétiques déclarent alors l'analogie, ils sont classificateurs. Le chimiste à son tour analyse, synthétise, classe, par des opérations réelles dans le tube à essais, à la fois réelles et fondées dans le réel dans sa pensée. Lors des combinaisons successives, des propriétés nouvelles surgissent brusquement ; celles des constituants précédemment isolés sont en partie masquées. Des processus identiques ou analogues s'aperçoivent à des niveaux d'organisation de plus en plus élevés, au point que le Père Teilhard a pu s'écrier : « *c'est en l'amour que se transforme, en s'hominisant, cette inter-sympathie obscure des premiers atomes ou des premiers vivants.* » Mais ce n'est là qu'un aspect de la question.

D'une certaine façon, la vie procède à travers l'analyse, la synthèse, le combat et la mort. Que la variation génétique ait lieu ou non exclusivement au hasard, la lutte darwinienne pour la vie est un fait aussi peu contestable que l'entraide, et son action sélective a sans doute été fondamentale. La nécessité biologique de l'adaptation réciproque, d'une plus grande adaptation réciproque, déroule ses conséquences, éclairant comme d'une nuance causale la loi de complexité-conscience des Jackson et des Teilhard de Chardin. La réflexologie pavloviennne, l'éthologie, la physiologie comparée du comportement nous font apercevoir, avec les réactions innées ou apprises à des signes, une modalité relationnelle analogique, analytique et classificatrice. La neurologie de l'enfant, l'épistémologie génétique, la psychanalyse contribuent à leur tour à nous montrer des conflits, des analyses, des abstractions, des synthèses, des analogies, des classifications, conscients ou inconscients, réels ou à la fois réels et fondés dans le réel, leurs interactions, leur rôle dans l'augmentation ou la manifestation progressive de l'aptitude à comprendre l'ensemble, à situer les parties les unes par rapport aux autres et vis-à-vis de l'ensemble et à se comporter en conséquence, en un mot dans le progrès de la conscience vers la liberté d'universalité.

Pour Hegel et quelques philosophes voisins, la dialectique conflictuelle coïncide parfois de la façon la plus évidente avec la dialectique analytique et synthétique. Parfois aussi les rapports entre ces deux modalités dialectiques sont moins clairs, ou plus diversifiés. Le processus triadique « thèse-antithèse-synthèse », tant soit peu théorique aux yeux de Lénine, la « négation de la négation », condamnée en 1938 par Staline comme malsonnante, réactionnaire et sentant la contre-révolution, puis réhabilitée en tant que modalité « en spirale » du progrès, ne sont exclusifs, au contraire, ni d'analyse, ni de conservation, ni d'unification réelles ou à la fois réelles et fondées dans le réel. *Aufheben* signifie aussi bien préserver et éléver que nier ou abolir. La « négation créatrice » est faite de destruction, de conservation et d'émergence. Les biens terrestres et les biens maritimes sont d'abord déclarés exclusifs les uns des autres, la partie ou l'aspect étant pris par erreur pour le tout, puis l'omission est reconnue. La cueillette des fleurs empêche celle des fruits, la propriété privée des moyens de production produit le socialisme, mais ce ne sont là que des moments successifs,

d'une certaine façon contrastés, opposés, non dénués de conservation, peut-être nécessaires, de processus par ailleurs unitaires. Plus profondément encore, on entend dans le silence dialoguer la suffisance et l'infinitude, l'attachement à des riens et le désir de tout, l'incomplétude et comme un pressentiment d'un devenir sans limites, une tendance, une attraction ou une présence... On voit ou on croit voir l'Alpha et l'Oméga, Dieu créer l'homme à son image et l'homme, d'une certaine façon séparé, tendre non sans combats à s'unir à Dieu. Ou encore le monde divinisé, échappant pour un temps ou à jamais au second principe de la thermodynamique, en croissance, en organisation momentanées ou perpétuelles, commencer et continuer à prendre conscience de soi dans les animaux, dans les hommes, dans le peuple, dans les groupes subsidiaires, dans l'état, dans le parti, dans Hegel, par un mouvement d'information réciproque, pour ne pas dire de création réciproque, à la fois harmonieux et heurté, du sommet à la base et de la base au sommet...

Autant que l'existence et que la nature du conflit, que son caractère antagoniste ou non antagoniste (distinction récemment approfondie par Mao Tsé-Toung), il peut être difficile d'affirmer son intériorité ou son extériorité, son intériorisation ou son extériorisation, ou l'une et l'autre à la fois. En effet, parler d'une différence ou d'une modification, d'une contradiction, d'une contrariété, d'une opposition, d'une positivité ou d'une négativité, d'une présence ou d'une absence, d'une apparition ou d'une disparition, d'une destruction, d'une conservation, d'une composition, d'une substitution, d'une sublimation, d'une émergence, c'est d'abord affirmer une certaine distinction des facteurs, des aspects ou des moments, la réalité d'un niveau de développement, l'originalité réelle d'une individualité en relations, l'unité réelle d'un processus en rapport avec d'autres processus dans la totalité, si ce n'est avec Dieu ou en Dieu. Le problème de « l'unité et de la lutte des contrastes », c'est d'abord celui du réalisme de l'analyse et de la synthèse mentales, de celles-là mêmes qui distinguent dans la « *res universa* » des unités, des parties d'unités et des conflits réels.

Dans son exemple botanique, Hegel se place successivement au point de vue de la distinction des moments et à celui de la vision du processus dans son ensemble, de la vision du changement. On peut se demander si la synthèse, ici, fait autre chose (ce serait déjà beaucoup) que déclarer le caractère erroné d'une certaine réification des données de l'analyse. « *Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird...* » : « *Le bouton disparaît dans l'éclosion de la fleur, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur...* » On peut faire une remarque analogue au sujet de la synthèse d'aspects concomitants, aspects d'abord non reconnus comme tels, c'est-à-dire d'abord non rapportés à l'unité d'un individu ou d'une classe. Mais il y a d'autres façons d'approcher l'antique problème de l'unité et de la multiplicité, de la permanence et du changement. Je viens d'en indiquer quelques-unes. On trouvera d'autres détails dans mon prochain ouvrage : « *Réalisme dialectique. Introduction à une philosophie de la croissance* ».