

La métaphysique

Métaphysique et logique spéculative : La critique hégélienne du principe de contradiction

Michel Nodé Langlois

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

La philosophie hégélienne peut être comprise en général comme une réhabilitation de la métaphysique en tant que connaissance théorique de l'absolu, après le discrédit jeté sur elle par la philosophie critique. Mais la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie, comme progrès nécessaire de celle-ci, interdisait à Hegel de comprendre sa propre réfutation du kantisme comme l'injonction d'un retour à des positions prékantienne. Bien plutôt, le moment critique de la philosophie devait-il être compris comme un développement de ces dernières, propre à les conduire à une vérité qu'elles portaient en elles sans en avoir conscience, et qu'elles ne pouvaient rejoindre que par le moyen de leur réfutation, et non pas malgré elle.

Le grand mérite de la philosophie critique est pour Hegel d'avoir découvert le caractère antinomique de la raison, c'est-à-dire son aptitude à penser la nécessité des contradictions impliquées dans l'usage de ses concepts. Le seul tort de la philosophie critique était d'avoir limité ces contradictions à quatre antinomies, au lieu de reconnaître que la nécessité de la contradiction est une loi de la pensée en même temps que de l'être, ou, si l'on préfère, de l'être en tant qu'il est pensé, c'est-à-dire tel qu'il est non seulement en soi, mais aussi pour soi, réfléchi et conscient de lui-même. Comme forme concrète de la réflexion rationnelle, par opposition aux abstractions de l'entendement scientifique, la contradiction pensée peut ainsi servir à définir la réalité de l'absolu comme esprit. Hegel n'est pas tout à fait l'inventeur d'une telle conception, qu'on trouve notamment chez Jakob Böhme, cordonnier théosophe à Görlitz au début du XVII^{ème} siècle. Mais

Hegel lui a donné ses lettres de noblesse philosophiques en en faisant le principe d'un système total.

C'était évidemment ressusciter le projet et la prétention de l'ancienne métaphysique, mais sous une forme exactement et profondément opposée à ce qu'elle avait cru possible et nécessaire. Ainsi par exemple, Hegel pense porter à sa vérité le monisme panthéiste de Spinoza, en soulignant la contradiction qu'il y a chez ce dernier entre sa conception de Dieu comme *causa sui* – producteur en lui-même de ses propres modifications – et ce que Hegel dénomme sa « conception pétrifiée de la substance »¹, en d'autres termes le fait que Spinoza continue de penser la divinité comme un être éternel. C'était reconnaître qu'on ne peut rester le rationaliste que Spinoza a voulu être, en construisant son monisme nécessitariste, qu'en renonçant au principe de non-contradiction, ce qui était pour Spinoza le comble de l'absurdité.

En faisant de la contradiction la marque du vrai et non du faux, comme l'indiquait le sujet de sa thèse d'habilitation, Hegel entendait donc sauver la connaissance métaphysique contre son invalidation critique, mais au prix d'une réinterprétation qui renversait complètement la manière de penser dont la métaphysique avait cru devoir se faire un principe : celle qui affirme non seulement l'existence et l'accessibilité de l'être à la connaissance humaine, mais encore sa cohérence. Selon Hegel, l'être n'est atteint, par-delà les insuffisantes constructions théoriques des sciences de l'entendement, que lorsqu'il est pensé selon sa contradiction interne : ce que l'entendement ne supporte pas, c'est cela même que la raison doit assumer, au-delà de ce que lesdites sciences connaissent, d'une manière qui appelle toujours son propre dépassement.

À vin nouveau, outre nouvelle : la métaphysique renouvelée portera le nom de « Logique », parce qu'il s'agit bien ici de connaître, et même de produire un savoir plus conscient de lui-même qu'il ne peut l'être dans les autres disciplines, mais de *connaître en pensant*, c'est-à-dire de trouver dans la nécessité interne des concepts la clé de l'explication de l'être en général. Cette logique n'est pas formelle, en tant qu'elle n'a pas pour objet les structures du raisonnement déductif, mais bien les termes intelligibles dont celui-ci est constitué. Elle est spéculative en ce qu'elle n'est ni empirique ni démonstrative, mais *dialectique*, trouvant sa médiation non pas dans un moyen terme qui assure la cohérence entre des prémisses et une conclusion, mais au contraire dans une contradiction qui tout à la fois affecte tout concept et toute proposition, et oblige à les dépasser.

La critique du principe de non-contradiction est à cet égard le point crucial de la métaphysique dialectique, par lequel Hegel entend se démarquer, tout en les intégrant, aussi bien de la philosophie critique que de la métaphysique qui l'avait précédée : l'ancienne métaphysique « est devenue un *dogmatisme* parce que la nature même des déterminations finies l'a forcée d'admettre que, de deux propositions opposées (...) l'une est

¹ Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*.

nécessairement *vraie*, l'autre nécessairement *fausse* »². On voit que le dogmatisme métaphysique est ici défini tout autrement que dans la philosophie critique, non pas comme prétention à énoncer une vérité sur ce qui est en soi, mais comme prétention à une vérité exclusive. On voit aussi qu'en ce sens le criticisme n'est pas moins dogmatique que la métaphysique qu'il récuse.

On étudiera la critique du principe à partir de la présentation qu'en donne l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, aux §§ 115, 119, et 121, exposé synthétique de la Doctrine de l'Essence de la *Science de la Logique*.

I. SITUATION DES TEXTES.

A. Dans le propos général de Hegel (*Encyclopédie*, §§ 27-28).

Hegel présente sa doctrine comme l'aboutissement d'une dialectique historique dont les étapes sont : « l'ancienne métaphysique », la philosophie critique – dont l'empirisme est un moment – et la métaphysique dialectique.

Il est question ici de la métaphysique « sous la forme qu'elle eut chez nous avant la philosophie kantienne », c'est-à-dire celle de l'école wolfienne : métaphysique rationaliste, déductiviste *a priori*. Son principe était selon Hegel que le moyen d'accès au vrai est la *réflexion*, ou acte de « repenser (*Nachdenken*) » (§ 27). Il s'agit de l'acte de retour sur soi de la conscience tel qu'on le voit érigé en méthode philosophique depuis le doute cartésien : la pensée cherche à atteindre ses objets à partir des représentations qu'elle trouve en elle-même. Hegel voit dans cette métaphysique la « croyance » fondamentale qu'il suffit de réfléchir pour connaître adéquatement.

Le § 28 affirme la supériorité de cette métaphysique sur la philosophie critique, en ce qu'elle n'hésitait pas à « penser », c'est-à-dire à considérer les objets de pensée auxquels le raisonnement conduit au-delà des sciences physiques et mathématiques.

Mais ce même § indique ce qui a rendu nécessaire la philosophie critique : la métaphysique précritique « considérait les déterminations de la pensée comme les *déterminations fondamentales des choses* », ce qui est sans doute inévitable dans une philosophie réflexive, ou, si l'on préfère, dans une métaphysique idéaliste. La critique a découvert qu'il y avait là une illusion transcendantale, et en a pour autant conclu à la nécessaire réduction de l'idéalisme philosophique à un point de vue transcendantal, c'est-à-dire à la renonciation à toute prétention de déduire ce que sont les choses en soi à partir de ce qui est tenu pour une forme de la pensée.

² *Id.*, *Encyclopédie*, § 32 (trad. M. de Gandillac, éventuellement revue).

La critique a ainsi pour Hegel montré la limite interne de la métaphysique, mais elle en est restée prisonnière et en a donc fait sa propre limite : Kant exige qu'on reste dans les limites de l'entendement, c'est-à-dire de l'analyse de l'expérience par concepts, parce que la raison tombe dans la contradiction lorsqu'elle prétend connaître ce qui n'est plus empiriquement vérifiable. Ainsi la limite de la métaphysique était de « considérer les objets de la raison du seul point de vue de l'entendement » (§ 27). La limite de la philosophie critique est de renoncer à considérer ces objets, d'après l'idée qu'on ne pourrait pas les connaître autrement que de ce point de vue-là.

La solution hégélienne consiste à dépasser ce dernier. L'entendement connaît « les déterminations finies » (§ 25) : l'exclusion de l'opposé est la marque même de la finitude, de ce qui est en n'étant pas, en ne pouvant être à la fois tout ce qu'il peut être. Mais la contradiction est de vouloir penser l'infini sur le même mode que le fini, comme si l'infini pouvait exclure son opposé sans se limiter lui-même, se finitiser. C'est pourquoi Hegel dit que les oppositions finies tombent au sein de l'infini. Et comme seul l'infini peut exister – car s'il avait un autre, il serait fini –, il faut dire que les déterminations finies qui s'opposent ne sont que des moments de l'infini, lequel s'identifie au mouvement de dépassement qui résulte de l'opposition même.

Il s'agit donc de passer de la représentation « abstraite », c'est-à-dire unilatérale, du fini, à la connaissance « concrète » de l'infini : unir en une synthèse rationnelle ce que l'entendement sépare.

B. Dans le plan du système.

[Voir la table des matières de l'*Encyclopédie*.]

a. La Logique dans le système.

« La logique est la science de l'*idée pure*, c'est-à-dire de l'idée dans l'élément abstrait du *penser* » (§ 19). *Abstrait* est pris ici à la fois en son sens classique et en son sens hégélien, par opposition à ces *concrets* que sont la nature et l'esprit, mais aussi en tant que la logique considère *séparément* l'ordre des concepts.

C'est à la fois le commencement et la fin du système. Ce n'est qu'au terme que l'on comprend comment le point de départ contient en sa simplicité le principe et la clé de tout le développement : c'est vrai autant du point de vue de l'histoire que du système. Le point de départ ne trouve sa vraie signification que dans son développement : non pas retrouver la vérité oubliée des présocratiques, mais chercher chez Hegel la vérité des présocratiques.

En un sens, la Logique expose le développement nécessaire depuis l'être posé dans son indétermination absolue, jusqu'à l'idée qui est l'être devenu pleinement adéquat à lui-même dans la connaissance de soi, à la fois

« en soi et pour soi ». La Logique expose donc le concept de cette adéquation à travers les médiations qui y conduisent.

Les deux autres parties exposent la réalisation de cette adéquation dans ses formes effectives et pas seulement conceptuelles : *la nature* comme passage des déterminations générales de la matière jusqu'à la formation des espèces vivantes ; *l'esprit* depuis l'éveil de l'âme animale jusqu'à la spéculation philosophique qui pense l'idée absolue, c'est-à-dire Dieu comme tout de l'être, en tant qu'il se fait lui-même, dans et par l'opposition à soi-même suivie de la réconciliation avec soi. La nature est l'extériorisation de l'esprit, c'est-à-dire l'opposition de l'esprit à lui-même, son objectivation, à partir de laquelle il se connaît lui-même et devient pour soi ce qu'il est en soi. Le moment négatif est essentiel.

Il faut d'ailleurs noter que les parties et le tout s'interpénètrent : la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit font déjà partie de la Logique (B et C de la 3^{ème} section), tout en constituant le côté « réel » du développement dont la Logique expose l'aspect « rationnel ». De même, les concepts de la Logique appartiennent à un stade avancé, sinon ultime du développement de l'esprit. Quant à « la philosophie », elle désigne à la fois le stade ultime et la totalité du développement : elle est le recueillement ultime de tout le mouvement.

b. L'essence dans la Logique.

La doctrine de l'essence est intermédiaire entre celle de l'être et celle du concept.

L'essence de quelque chose exprime non seulement son « être », mais « ce qu'elle est » : elle ajoute une détermination à l'être. Hegel opère donc la déduction de ce concept à partir de ce qu'il détermine, à savoir le concept d'être. La « doctrine de l'être » présente la dialectique de l'être lorsqu'on le considère en faisant abstraction de toute détermination essentielle. Elle part donc de l'être absolument indéterminé pour montrer que de cette indétermination résulte la nécessité d'une détermination.

Ainsi la dialectique de la « qualité » tire de la notion d'être celle de *devenir*, puis celle d'un *quelque chose* en devenir : l'être comme tel n'est la présence (*Dasein*) de rien ; seul ce qui devient se présente comme un être.

Le devenir comportant à la fois multiplicité et continuité, Hegel en tire les déterminations de la *quantité*, nombre et grandeur. Les choses sont alors considérées abstraction faite de leurs différences qualitatives, comme c'est le cas par exemple dans la réduction cartésienne de l'essence du corps à l'étendue.

Le troisième moment est la *mesure*, unité de la qualité et de la quantité : énoncer la mesure d'une chose, c'est lui attribuer une quantité qui lui est propre, c'est-à-dire une quantité rapportée à ce qu'est la chose. La mesure constitue donc la transition à la doctrine de l'essence.

c. La contradiction dans l'essence.

La dialectique de l'essence correspond à la filiation historique : Wolf – Kant – Hegel.

Le premier moment (A) montre dans l'essence « le fondement de l'existence », ce qui correspond à la métaphysique wolfienne, mais dialectisée. Pour Wolf, l'essence fonde l'existence en tant qu'elle est l'être possible, c'est-à-dire non-contradictoire : l'existence advient à ce qui, en soi, peut être. L'essence est condition de possibilité (pensée *a priori*) de l'existence, mais ici l'existence vient s'ajouter de l'extérieur à l'essence comme un *ac-cident*. Il s'agit pour Hegel de montrer que l'existence résulte de l'essence du fait de la contradiction interne de celle-ci : l'essence ne peut pas rester en elle-même, mais n'est elle-même qu'en se dépassant – comme essence – dans l'existence.

Il faut noter que l'existence (*Existenz*) n'est pas ici la simple présence (*Dasein*) de ce qui est-là, mais le fait qu'une multitude de choses subsistent à la fois à part et en relation (*ex-sistere*), composant ainsi le monde des existants, ou *choses* (§§ 123 ss).

Le deuxième moment de la doctrine de l'essence est celui du *phénomène*. Comme fondement de l'existence, l'essence ne saurait être une pure intériorité inaccessible, mais au contraire est ce qui se donne à voir dans une manifestation extérieure : l'essence rend compte de l'apparence et se fait connaître par elle. Le phénomène est le résultat de l'autodépassement de l'essence. Hegel pense le phénomène, contre Kant, comme ce qui manifeste l'essence, et ne peut donc simplement la voiler. Cette manifestation est l'effectivité de l'essence, pensée comme ce qui dans l'essence est représenté comme simplement possible.

Cette effectivité constitue le troisième moment. L'être est essentiellement un « se manifester soi-même », c'est-à-dire un mouvement par lequel il se rend manifeste (déploie sa propre essence, telle la monade leibnizienne), et manifeste-à (se rend connaissable : fait passer son intérieur dans l'extériorité).

Cette effectivité a elle-même des moments : 1/ position de la chose en elle-même comme substance ; 2/ manifestation de l'activité substantielle dans la causalité exercée vers l'extérieur ; 3/ action réciproque des substances, à la fois causes et effets – par quoi elles constituent un système de relations nécessaires, un *monde*.

Le passage à la logique du *concept* est « passage de la nécessité à la liberté » (§ 159 R) : le concept est liberté ou « libération » en tant que pensée de la nécessité (la fin du texte fait référence au spinozisme). L'esprit est sujet libre pour autant que, complètement réfléchi en lui-même, il connaît sa propre nécessité interne comme étant l'être même. La nécessité réfléchie et comprise est l'autonomie de l'esprit devenu adéquat à soi-même.

La doctrine du concept expose :

1/ les formes « subjectives », intellectuelles, de la connaissance : concept, jugement, syllogisme, objets de la logique au sens classique. Le discours logique, comme mouvement résultant de la nécessité interne de l'universel conçu, est une « forme » (d'où la notion de logique formelle), mais celle-ci est la vie même de l'esprit pensant (§ 162 R) ;

2/ les formes « objectives » de la manifestation du concept (anticipation dans la logique de la philosophie de la nature) : relations externes, objet du « mécanisme » ; relations internes, objet du « chimisme » ; leur synthèse est la « téléologie » ;

3/ les formes de « l'idée », c'est-à-dire de la réalisation du concept, « l'unité absolue du concept et de l'objectivité » (§ 213) : la vie, la connaissance (théorique et pratique), le savoir absolu.

C. Enjeu de la dialectique de l'essence.

En un sens, il s'agit seulement de vérifier ce qui a déjà été acquis par la dialectique de l'être : « il n'est partout *absolument rien* où il ne soit possible et nécessaire de mettre en lumière la contradiction » (§ 89 R).

Mais ce jugement résultait de la dialectisation du concept d'être en tant que, comme vide, il s'identifie à son opposé : le rien. Or si l'énonciation de l'essence permet de sortir de ce vide, on pourrait penser qu'elle supprime cette contradiction : supposé qu'en disant qu'une chose est, je n'en dise rien, si je dis ce qu'elle est, j'en dis quelque chose de déterminé.

L'enjeu est donc de retrouver la contradiction de l'être en général dans l'attribution à une chose de son essence.

Hegel est par suite amené à examiner les principes qui interdisent la contradiction dans l'attribution d'un prédicat à un sujet, à savoir le principe leibnizien d'identité et l'axiome aristotélicien de non-contradiction. Il s'agit de dépasser la « logique de l'entendement » en montrant qu'elle contient la contradiction qu'elle prétend exclure.

Par là même sera montrée la nécessité de dépasser la conception prédicative de la vérité : « le jugement est, par sa forme, unilatéral, et dans cette mesure, faux » (§ 31 R). Il n'est pas possible d'attribuer à la fois les opposés à un même sujet. Mais cela signifie pour Hegel une incapacité du jugement à énoncer le vrai. Il est illusoire de considérer la loi formelle de non-contradiction comme une nécessité ontologique. Cette illusion était celle de la métaphysique, qui en même temps « présupposait (...) que la connaissance de l'absolu pût se produire de la manière qui consiste à lui *ajouter des prédicats* » (§ 28).

Ce dépassement de la logique prédicative ne veut pas s'opérer – comme ce sera le cas chez Heidegger – par le passage à un discours poétique. Il consiste à montrer que toute proposition implique son opposée, et que la vérité n'est dans aucune, mais seulement dans le mouvement de pensée qui passe de l'une à l'autre.

II. EXPLICATION DES TEXTES.

Leur obscurité typiquement hégélienne s'éclaire beaucoup si l'on se souvient de la dialectique du même et de l'autre dans le *Sophiste* de Platon :

1/ Position du même et de l'autre comme deux des « cinq genres » (avec l'être, le mouvement, et le repos). Comme tels, ils sont deux idées opposées, chacun étant la négation de l'autre.

2/ Chaque opposé se voit attribuer son opposé : car le même est autre que l'autre, et l'autre est identique à lui-même. Identité et altérité ne peuvent pas s'exclure en s'opposant : bien plutôt, elles s'appartiennent.

3/ Platon en concluait la communication des genres : impossible de ramener la vérité à l'identité à soi de l'idée, parce que les idées participent les unes des autres, et ne sont pensables que moyennant cette participation.

C'était, après le *Parménide*, le deuxième grand volet de l'autocritique de la théorie platonicienne des idées, qui conduisait Platon, ici et là, au « parricide ». Aristote fut, parmi les platoniciens, celui qui prit le plus au sérieux cette autocritique. Sans doute s'était-il senti chez lui à l'Académie tant que le maître était là. La mort de ce dernier entraîna la dissidence de son élève préféré, et, sur le plan théorique, la fondation de la métaphysique sur la base d'un rejet de l'idéalisme des scholarques successeurs de Platon.

L'identité (α).

§ 115.

C'est le moment du *même*. L'essence, c'est l'idée platonicienne, par exemple l'égal en soi (*Phédon*), c'est-à-dire l'égal qui n'est rien qu'égal, considéré absolument. Ainsi posé, l'en-soi est posé comme *relation à soi* : il n'est pas en soi simplement en ce qu'il est – im-médiatement, sans médiation –, mais en ce qu'il est identique à lui-même – donc de manière réflexive : le prédicat ré-fléchit le sujet, le re-flète comme lui étant strictement identique.

Début de la remarque.

Ainsi considérée, l'essence est le résultat d'une abstraction intellectuelle. Le concret se caractérise par la multiplicité et le mélange de déterminations diverses. L'abstraction consiste soit à séparer les diverses déterminations – par exemple en considérant en l'homme la pensée abstraction faite du reste –, soit en ramenant leur diversité à l'unité d'un concept – par exemple le concept de figure, abstraction faite du cercle, du polygone, de l'ellipse, etc. Cette définition classique de l'abstraction rejoint ici son sens hégélien : concevoir une essence, c'est réduire à une identité (*id est...*) en « faisant abstraction de la différence », c'est-à-dire en pensant l'identité comme si elle n'impliquait pas d'elle-même la différence.

3^{ème} § de la Remarque.

Il fait apparaître cette implication, à travers la critique du *principe d'identité*, tel qu'on le trouve formulé chez Leibniz, par exemple dans les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (livre IV, ch.2) : *A est A*. Ce principe est l'attribution, à un « sujet présupposé », de l'identité, qui est la première des « déterminations de l'essence » : toute chose, en tant qu'elle a une essence, est identique à elle-même. Les déterminations de l'essence comme telle appartiennent à tout ce à quoi appartient l'essence.

Hegel donne deux formulations du principe, dont la deuxième ressemble au principe de non-contradiction, mais ne fait que redoubler la première : « '*A = A*' et, négativement, '*A ne peut être à la fois A et non-A*' ». Si A est A, A n'est pas non-A. Ces formulations sont elles-mêmes d'origine leibnizienne (*ibid.*).

Première critique : le principe attribue le sujet A à lui-même. Il le pose ainsi comme sujet puis comme prédicat, et ne peut donc énoncer l'identité du sujet à soi qu'en lui donnant deux statuts différents. Il y a contradiction entre la forme prédicative de l'énoncé et ce qu'il énonce : l'identité à soi ne peut être énoncée sans que soit posée la différence de soi à soi. Cette inclusion de la différence est la vérité de l'identité : il y a *identité de l'identité et de la non-identité*, ce qui est la définition hégélienne de la contradiction.

Deuxième critique : le principe est une « niaiserie », parce qu'il fait de la tautologie le principe de la vérité, alors qu'une tautologie est littéralement insignifiante – sauf par sous-entendu : *un chat est un chat...* Leibniz pensait que toute démonstration consiste à ramener une proposition conclue à des « vérités primitives » qui soient « *identiques* », tout en admettant qu'elles « ne font que répéter la même chose, sans rien nous apprendre » (*ibid.*). Si une expérience universelle peut être invoquée ici, c'est qu'en attribuant un sujet à lui-même, on ne dit en fait rien du tout.

Cela paraît impliquer que l'on ne puisse faire du sujet son propre prédicat. On retrouve alors la définition aristotélicienne de l'*ousia* au sens premier, c'est-à-dire comme sujet imprédicable : pour pouvoir énoncer le vrai, la prédication doit avoir pour Aristote la forme *A est B*, et non pas *A est A* (qu'en effet Aristote n'énonce jamais) : un véritable sujet ne saurait être attribué, à rien, et par conséquent pas non plus à lui-même. Dès lors, si l'essence comme identité à soi ne peut être exprimée par une tautologie, il faut qu'elle le soit par l'attribution d'une différence. Non pas : *Socrate est Socrate*, mais *Socrate est homme* ; non pas *tout homme est homme*, mais *tout homme est un animal doué de raison*.

La différence (β).

§ 119.

C'est le moment de *l'autre*. Le texte très difficile de Hegel s'éclaire si on le commente à partir de la fin, et surtout si on le rapporte à l'opération logique de définition. Celle-ci énonce l'essence, et sa propriété caractéristique est d'être la seule sorte de proposition universelle qui se prête à une *conversion simple*, c'est-à-dire qui soit réciprovable : la définition et le défini doivent avoir en effet strictement la même extension – alors que la conversion d'une proposition universelle comporte en général un changement de quantité logique : l'universelle *tout animal est un être vivant* se convertit en la particulière *quelque vivant est un animal*. De ce point de vue, la définition paraît bien comporter une identité stricte, qu'on peut symboliser par le signe mathématique de l'égalité, puisque celui-ci signifie la possibilité d'une substitution, et que la définition doit toujours pouvoir être substituée au défini, et réciproquement. Ce qui diffère toutefois du cas précédent, c'est que l'identité n'est pas énoncée par répétition tautologique, mais par spécification au sein d'un genre, c'est-à-dire par rapport à d'autres espèces : c'est ainsi que chaque espèce de polygone est différenciée des autres par le nombre de ses côtés, ou que l'homme, défini comme *animal rationnel*, est pensé par opposition à ce qui, dans le règne animal, ne possède pas le *logos*.

Le concept principal est donc ici la « contrariété », c'est-à-dire, conformément à la définition aristotélicienne, l'opposition au sein d'un genre. « L'autre en général », c'est tout ce qu'une chose n'est pas : l'altérité est alors envisagée du point de vue de l'être indéterminé, comme non-être. C'était la thèse du *Sophiste* : *l'être-autre* est la réalité du *non-être*. Mais dans cette forme déterminée de l'être qu'est l'essence, l'altérité est elle-même déterminée : chaque terme a « son » contraire, et cette appartenance mutuelle est exprimée par le genre commun. Ainsi l'homme n'est pas triangle, mais ils ne sont pas contraires, ils sont seulement divers, tandis qu'il y a contrariété entre l'homme et la bête.

Cette appartenance mutuelle est ce que Hegel appelle la « réflexion » de chaque opposé dans son autre : chacun fait « paraître » l'autre, parce que chacun n'est lui-même que pour autant qu'il est l'autre de l'autre, dans le même genre. C'est ce qui faisait dire à Aristote que les opposés sont objets d'une même science. Ainsi l'essence est identité, mais seule l'altérité permet de la penser. Ces deux aspects sont appelés « le positif » (relation à soi), et « le négatif » (relation à l'autre). Ils sont d'abord posés comme deux caractères opposés de l'essence, puis il est montré qu'il sont indissociables. (Ce point est repris dans le 2^{ème} § de la Remarque).

Début de la Remarque.

Hegel souligne d'abord que le principe de non-contradiction est, comme « principe d'opposition (...) dans la plus expresse contradiction avec le principe d'identité ».

Elle correspond à l'opposition du *positif* et du *néгатif*. Le principe de non-contradiction n'est pas une tautologie vide, mais un principe de prédication comportant la différence du sujet et du prédicat, ainsi que l'exclusion d'un prédicat par son opposé. En ajoutant « il n'y a pas de troisième terme », Hegel ne fait que rappeler la définition aristotélicienne de la contradiction comme opposition sans intermédiaire.

Cela lui permet de dénoncer ce qui lui apparaît comme une « irréflexion » de la logique leibnizienne : avoir posé les deux principes ensemble sans apercevoir leur contradiction.

Deuxième partie du 1^{er} § de la Remarque.

Hegel y expose la contradiction interne du principe de non-contradiction. Il la fait apparaître à partir du principe dit du *tiers exclu*, lequel dérive immédiatement de la notion de contradiction, comme Aristote le montrait en *Métaphysique*, Γ, 7.

La contradiction consiste en ce que le principe inclut le tiers qu'il exclut, à savoir le sujet en tant qu'il est indifférent à l'opposition de ses prédicats : A, en tant que, comme A, il n'est ni B ni non-B. Ainsi le principe qui pose comme essentielle au sujet la différence exclusive entre ses prédicats pose en même temps l'indifférence du sujet à l'égard de cette exclusion.

On voit ici comment « l'entendement déterminé, qui veut écarter la contradiction, (...) y succombe » : l'identité ne peut être pensée que comme différence, et la non-contradiction dans la différence contient la contradiction.

Le fondement (γ).

Ce point est à comprendre en fonction du rationalisme leibnizien, qui a ajouté le *principe de raison* aux principes d'identité et de contradiction.

Cette introduction entraînait un double problème :

1/ Pour rendre raison, il faut nécessairement remonter à quelque chose dont il n'y ait plus à rendre raison, dans l'ordre des causes comme dans l'ordre des vérités. Dans ce dernier, il s'agit de ramener toute vérité aux propositions identiques dans lesquelles il n'y a pas à rendre compte de l'attribution du prédicat au sujet : elle est pour Leibniz évidente, parce qu'immédiate. C'est pourquoi le principe d'identité est le premier principe : il est à lui-même sa raison. Mais Leibniz, on l'a vu, montrait lui-même la limite de cette démarche : l'identité, étant tautologique, n'apprend rien, et l'on ne peut donc rien tirer du principe d'identité, ce qui paraît annuler sa fonction de principe, ou du moins attester que, pour connaître quoi que ce soit, il faut sortir de l'identité et renoncer à en faire la raison de tout.

2/ Posé à côté des autres, le principe de raison est en lui-même problématique. Comme principe, il doit apparaître évident, mais il n'est évidemment pas une proposition identique : il est donc doublement sans raison, et se contredit lui-même autant qu'il contredit le principe d'identité. Posé sans raison, le principe de raison est l'irrationnel même qu'il exclut.

Le § 121 de l'*Encyclopédie* vise à sauver le rationalisme : il s'agit de rendre raison du principe de raison à partir de la contradiction interne du principe d'identité.

L'identité n'est la raison de rien : si elle l'était, il suffirait de poser n'importe quelle chose comme identique à elle-même pour qu'elle trouve en elle-même sa raison d'être : chaque proposition serait par elle-même vraie à condition d'être identique, ce qui d'après Aristote était la position du cynique Antisthène le Paradoxologue (*Métaphysique*, Δ, 29, 1024b 32). Le principe de raison prescrit au contraire de chercher *pourquoi* une chose est ce qu'elle est, et de le chercher dans une autre chose. Cela se justifie, dès lors que l'identité de l'essence ne peut s'énoncer que comme différence : il faut alors, en effet, rendre compte de la liaison des termes différents autrement que par l'identité de chacun à lui-même. Mais du même coup, la *raison* apparaît comme ce qui est véritablement essentiel à la chose.

La Remarque au § 119 illustre cette présentation par un exemple : « dans le concept de cercle, centre et circonférence sont également essentiels (...), et néanmoins circonférence et centre sont contraires l'un à l'autre et se contredisent ». Le centre est l'autre de la circonférence en tant qu'il ne lui appartient pas. Mais comme l'équidistance au centre est ce qui spécifie les points de la circonférence qui constituent le cercle, celui-ci a son fondement dans ce qui lui est à la fois autre et essentiel : son essence est donc son identité à soi pensée comme relation à son autre.

On pourrait évidemment se demander comment appliquer à la distinction du cercle et de la circonférence la notion de contradiction, qui se définit comme opposition sans intermédiaire entre des *propositions*. On peut aussi se demander si ce que Hegel dit de l'essence du cercle est vérifié par celle du carré...

III. COMMENTAIRE.

Portée des réfutations hégéliennes.

Le sens général est clair : Hegel tire parti de difficultés internes du rationalisme métaphysique classique, en mettant en évidence ce qui devrait apparaître à ce dernier comme une contradiction entre les principes qu'il se donne. Hegel n'en abandonne pas pour autant le rationalisme, puisqu'il voit

dans la contradiction des principes leur véritable justification rationnelle. La limite du rationalisme classique est de n'avoir pas vu que la contradiction de ses principes était aussi nécessaire que ces principes eux-mêmes : telle est « l'irréflexion qui caractérise l'abstraction » (§ 119 R).

Il semble toutefois que Hegel fasse preuve de la même irréflexion dans sa critique du principe de non-contradiction.

Ce dernier est dit inclure la contradiction qu'il exclut : d'après le principe, le sujet devrait être l'un ou l'autre de ses prédicats, mais en lui-même, il n'est ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire, toujours d'après le principe, aussi bien l'un que l'autre. Ainsi le sujet, étant indifférent à l'opposition de ses prédicats, constitue, en lui-même, leur unité : « A est censé être +A ou -A ; par là même on énonce le troisième terme, le A qui n'est ni + ni -, et qui est *tout aussi bien* posé *aussi* comme +A que comme -A ».

On voit que la critique hégélienne du principe consiste à faire du sujet de l'attribution le troisième prédicat intermédiaire en lequel l'opposition des deux autres s'annule. Elle revient donc à traiter le sujet comme étant son propre prédicat, c'est-à-dire à interpréter le principe de non-contradiction en fonction du principe d'identité. Il paraît alors douteux que la contradiction mise en évidence soit inhérente au principe, puisqu'elle paraît seulement refléter une contradiction dans l'attitude de Hegel à son égard, consistant à déclarer d'abord les deux principes, d'identité et de non-contradiction, en contradiction l'un avec l'autre, pour faire ensuite comme s'ils revenaient au même, ce que pourtant Hegel nie expressément. Cette confusion apparaît d'ailleurs très clairement dans la formulation négative du principe d'identité : « *A ne peut être à la fois A et non-A* » (§ 115 R).

On voit donc ce que Hegel montre ici exactement : si l'on admet le principe d'identité, alors le principe de non-contradiction ne peut plus être énoncé sans contradiction. La soi-disant contradiction du second n'est en fait que celle du premier. Si donc le principe d'identité est une « niaiserie » parce qu'il fait du sujet son propre prédicat et par suite ne veut rien dire, alors il faut considérer comme une niaiserie la réfutation hégélienne de l'autre principe.

Réinterprétation de la dialectique.

La démarche de Hegel se présente comme une inversion de celle d'Aristote. Celui-ci montrait qu'on ne pouvait pas admettre la contradiction sans admettre l'impossibilité de la contradiction (*Métaphysique*, Γ, 4-6, et K, 5). Hegel pense qu'on ne peut poser cette impossibilité sans qu'elle implique la nécessité de la contradiction. Sous cette forme, les deux démarches renvoient l'une à l'autre dans une circularité sans fin.

L'intérêt de la dialectique hégélienne est toutefois d'indiquer une issue possible au cercle, dans la mesure où elle repose sur une confusion entre deux principes que Hegel, par ailleurs, oppose. Il y a donc en fait un moyen pour l'entendement de ne pas « succomber » à la contradiction qu'il prétend « écarter ». Si en effet l'on récuse le principe d'identité, alors on ne trouvera

pas de contradiction dans l'autre principe, qui dit : étant donné un sujet, il ne peut pas à la fois avoir et ne pas avoir tel prédicat ; il l'a ou il ne l'a pas.

Si la contradiction du principe d'identité est de tenir pour indifférente la distinction du sujet et du prédicat en tant que tels, la solution de la contradiction paraît être de poser cette distinction en principe, ce qui est revenir à la définition aristotélicienne de la « substance première » comme sujet imprédicable, à la fois opposé (mais pas dans un genre), et supposé aux attributs prédicables, essentiels ou accidentels. Peut-être n'y a-t-il pas de justification plus décisive de la notion aristotélicienne de substance.

En tout cas le principe aristotélicien de non-contradiction est-il indissociable de la notion de prédication, puisque la notion de contradiction n'a de sens qu'en référence à cette dernière. Aussi est-il très logique qu'Aristote n'ait pas énoncé de principe d'identité. Et comme il ne pose pas non plus le principe de raison, mais le récuse au contraire explicitement (*Métaphysique*, Γ, 6, 1011a 8), on trouverait difficilement dans sa doctrine les mêmes difficultés que dans la métaphysique rationaliste.

Ces dernières peuvent alors apparaître comme une justification dialectique du point de vue aristotélicien, et de l'ontologie de la substance qui permet d'échapper à la contradiction.

Dialectique et sophistique.

En renversant la démarche d'Aristote, Hegel paraît faire abstraction de sa signification historique. La formulation du principe de non-contradiction, « avec toutes les précisions nécessaires » (*Métaphysique*, Γ, 3, 1005b 20) était explicitement dirigée contre Gorgias et Protagoras, et elle se présentait comme le moyen d'échapper aux pseudo-difficultés logiques qui faisaient le prestige de la sophistique.

Parmi celles-ci, il y avait le fameux sophisme par lequel Gorgias réduisait à la contradiction l'ontologie de Parménide : si *l'être est* signifie l'identité de l'être à lui-même, alors il faut dire que le non-être n'est pas moins que l'être, car lui aussi est non-être. Posés dans leur identité à eux-mêmes, l'être et le non-être s'équivalent et s'avèrent identiques l'un à l'autre.

On reconnaît dans cet argument la première dialectique de la Logique, c'est-à-dire de la métaphysique hégélienne.

Aristote ne prenait manifestement pas très au sérieux ce genre d'argument : il y voyait une confusion entre des sens de l'être qu'il convient de distinguer, précisément pour ne pas tomber dans la contradiction. Le chapitre 5 des *Réfutations sophistiques* donne comme exemple de sophisme : « Ce qui est n'est pas s'il n'est pas une espèce particulière d'être ». À quoi il oppose que « ce n'est pas la même chose de n'être pas telle chose et de n'être pas absolument : mais cela paraît être la même chose en raison de la ressemblance étroite entre les deux expressions ».

Si donc on entend le principe de Parménide comme l'affirmation de l'existence de l'être plutôt que de son identité, le sophisme de Gorgias

devient impossible. Car il est vrai que les concepts d'être et de non-être ont chacun sa propre identité, et il est vrai que le concept d'être en son universalité n'est le concept d'aucun être déterminé, mais il ne s'ensuit pas de là, pour le réaliste Aristote, qu'il puisse revenir au même d'exister et de ne pas exister. Dès lors l'opposition de l'être et du non-être n'est pas un néant de pensée : c'est plutôt la première détermination intelligible, présupposée à toutes les autres. Inversement, Kierkegaard sera assez bien fondé à voir dans le système hégélien avant tout une indifférence à l'existence, parfois revendiquée comme telle par Hegel (*Encyclopédie*, § 88, R 2).

La dialectique hégélienne apparaît alors comme un retour à la sophistique, s'il est vrai que Hegel donne pour premier principe à sa métaphysique ce qu'Aristote réfutait comme un sophisme. La différence est seulement qu'Aristote voyait dans sa réfutation une raison pour rejeter le sophisme hors de la philosophie, tandis que Hegel tient le sophisme pour un véritable philosophème.

Michel Nodé-Langlois