

La dialectique hégélienne peut-elle penser l'événement ?

Can the Hegelian Dialectic Think the Event?

Ferdinand Perot



Pour citer cet article

Ferdinand Perot, « La dialectique hégélienne peut-elle penser l'événement ? », *Fabula / Les colloques*, « Sur l'événement », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document15764.php>, article mis en ligne le 10 Décembre 2025, consulté le 31 Janvier 2026

La dialectique hégélienne peut-elle penser l'événement ?

Can the Hegelian Dialectic Think the Event?

Ferdinand Perot

L'événement semble être un défi pour la pensée, car il désigne ce qui transcende le cadre de toute prévision possible. Est prévisible ce qui peut être déduit selon une loi du devenir, ce qui donc s'insère dans un ordre fixe de développement. À l'opposé, un événement est ce qui vient rompre cet ordre du devenir, au sens où il reconfigure les coordonnées du prévisible et de l'imprévisible. *L'événement* est donc toujours *avènement* d'un ordre nouveau, il est ce qui casse l'ordre du temps ou du devenir, ce qui brise le régime de prédictibilité présent pour en instaurer un nouveau. Face à l'événement, deux options philosophiques sont dès lors possibles : ou bien l'événement se révèle être en réalité pensable et rationalisable, et alors il n'est plus un pur événement ; ou bien l'événement est un véritable événement, irréductible à tout cadre de prévision rationnel, et nous ne pouvons alors que l'attendre ou l'espérer, dans une posture messianique d'humilité face à une puissance historique qui transcendera nécessairement notre pouvoir de compréhension et de calcul. Ces deux attitudes traduisent en fait deux postures concernant les rapports de la pensée au réel : tandis que l'attitude rationaliste noétise le réel, réduit l'étant au pensable, et donc nie l'événement, l'attitude messianique traduit une stupeur de la pensée ou de la raison face à l'événementialité, face à ce qui s'annonce sur le mode de la pure présence théâtrique de ce qui *arrive*.

La thèse que je défendrai dans cet article est que la dialectique hégélienne présente une manière de sortir de cette alternative. Mon but sera de montrer en quoi le mode de pensée dialectique désigne précisément une manière de rationaliser l'événement qui n'en annule pas le caractère événementiel, mais fait de la contingence de l'événement une dimension même de la rationalité. Ni réduction de l'être à l'unité d'un principe de compréhension, ni stupeur de la pensée face à une facticité insurpassable, la rationalité dialectique désigne une manière de penser rationnellement la contingence et le caractère transformateur, voire créateur de l'événement.

Je commencerai par présenter les grandes lignes de l'idéalisme hégélien (I). À partir de là, je montrerai en quoi cet idéalisme implique nécessairement d'être présenté selon un procédé que Hegel appelle la dialectique : il s'agira, autrement dit, d'expliquer la connexion intime, chez Hegel, entre le contenu et la forme, entre son système et sa méthode, ce que je ferai en présentant ce que je vais appeler « l'aporie de la dialectique » (II). J'effectuerai enfin le même trajet, mais en sens inverse, en montrant que pour résoudre l'aporie de la dialectique, il faut faire de la dialectique une authentique pensée de l'événement (III)¹.

I. L'idéalisme hégélien.

La thèse centrale de l'idéalisme hégélien, que je présenterai ici de manière succincte, est un holisme ontologique radical. L'idée de Hegel est extrêmement simple : elle consiste à dire que toute chose n'est ce qu'elle est, n'est déterminée comme étant telle ou telle, qu'en vertu des relations négatives et contrastives qu'elle entretient aux autres choses, car pour Hegel la détermination d'une chose n'est intelligible que comme négation². L'idée est que toute chose est toujours déjà déterminée et individuée par ses relations négatives à ce qui l'entoure, à toutes les autres entités déterminées qu'elle n'est pas, et qui sont donc impliquées essentiellement dans ce qu'elle est positivement. La détermination d'une chose est donc à la fois relationnelle et négative, car elle n'exprime ce que la chose est qu'au moyen du détour discursif par ce qu'elle n'est pas :

Un être déterminé, un [être] fini, est un [être] tel qu'il se rapporte à [un] autre ; c'est un contenu qui se tient dans la relation de la nécessité avec un autre contenu, avec le monde entier. Eu égard à la connexion du tout en sa détermination réciproque, la métaphysique pouvait affirmer [...] que si un grain de poussière pouvait être détruit, tout l'univers s'écroulerait. » (SL I, 71 ; W5, 87).

Ce qui constitue les entités finies dans leurs identités respectives, c'est donc le réseau de relations négatives, contrastives, qui les font s'opposer les unes aux autres : la relation à l'autre, son « être-pour-un-autre » constitue l'identité de la chose, son « être-en-soi ». Cette thèse, Hegel l'appelle la thèse de « l'idéalité du fini », car l'idéalité désigne justement ce caractère relationnel de la détermination : « l'idéal est le fini tel qu'il est, [...] i.e.] non pas étant de façon substantielle, mais

¹ Je cite les œuvres de Hegel en me référant d'abord aux traductions françaises, et ensuite en indiquant la référence dans l'édition allemande des *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Francfort, Suhrkamp, 1969-1971, au moyen de l'abréviation *W*. Pour les traductions, j'utilise les abréviations suivantes : Hegel, 2014 : [Enc. I, suivi du numéro de paragraphe et de la page] ; Hegel, 2006 : [SL I] ; Hegel, 2016a : [SL II] ; Hegel, 2016b : [SL III] ; Hegel, 2016c : [PhE] ; Hegel, 2013 : [PPD].

² SL I, 104 ; W5, 121 : « la déterminté est la négation en tant que posée de façon affirmative [...] : *omnis determinatio est negatio*, cette proposition est d'importance infinie ».

comme moment » (*SL I*, 143 ; *W5*, 165). Chez Hegel, donc, dire que le fini est idéal signifie que le fini n'est pas substance, mais relation, qu'il n'a d'être et d'identité que relationnelle, et donc que négative — et il faut préciser que Hegel entend ici la négation en un sens extrêmement large, qui comprend notamment l'altérité : ce qui est autre que *x* est une négation de *x*. On obtient donc là la thèse de base de l'idéalisme hégélien, qui vient du concept hégélien d'« idéalité »³, et qui est donc strictement identique à son holisme : « La proposition que le *fini est idéal* constitue l'*idéalisme*. L'*idéalisme* de la philosophie ne consiste en rien d'autre que dans le fait de ne pas reconnaître le fini comme quelque chose de vraiment étant » (*SL I*, 149 ; *W5*, 172). Or, cette thèse implique deux conséquences importantes pour notre propos :

(1) La première, c'est que le concept kantien de chose en soi n'a aucun sens, car la chose en soi désigne justement l'idée d'une chose abstraction faite de toutes ses relations à d'autres choses — y compris de ses relations au sujet connaissant. La chose telle qu'elle est en soi, c'est précisément la chose prise hors de ses relations. Or, une chose prise hors de toute relation, ça n'est plus rien, car toute détermination est relationnelle : « Les choses sont dites en-soi pour autant que l'on abstrait de tout être-pour-un-autre, ce qui veut dire tout simplement pour autant qu'elles se trouvent pensées sans aucune détermination comme des néants » (*SL I*, 112 ; *W5*, 129-130). La critique hégélienne de la chose en soi est donc fondée sur le holisme fondamental de Hegel, qui implique qu'une chose n'acquiert sa détermination qu'en relation aux autres choses et donc qu'en « sortant de soi », précisément.

(2) La deuxième conséquence est plus complexe : le holisme implique qu'au fond les entités déterminées sont *contradictoires*, parce qu'elles sont à la fois positives et négatives, substantielles et relationnelles. Une chose n'est que la cristallisation de ses relations au reste du monde : en ce sens, elle n'est rien sans le monde et est donc de part en part négative (la chose est ici un « centre de gravité relationnelle », un noeud de relations négatives) ; et, en même temps, chaque chose est *soi-même* par opposition au reste du monde, et donc cette négation est la *position* de la chose, à l'*exception de toutes les autres* (cf. *SL II*, 60 ; *W6*, 65). Autrement dit, le holisme signifie que toute entité déterminée, finie, est marquée par une profonde « duplicité » : chaque chose ne se pose qu'en s'opposant, chaque chose ne s'affirme qu'en incluant en elle (et donc qu'en affirmant indirectement) sa propre négation. Ce qui signifie que chaque chose n'est soi-même qu'en s'aliénant : les entités finies n'ont d'être que dans leur non-être, et donc qu'en tant qu'elles « se nient elles-mêmes ».

³ Cf. notamment TINLAND 2013, p. 183-190, et STERN 2009, p. 45-76.

II. La dialectique comme mode d'exposition du holisme hégélien.

La structure formelle de la dialectique

A partir de cette esquisse de l'ontologie hégélienne, on peut obtenir un modèle de ce que sera une pensée dialectique : dans ses grandes lignes, la pensée dialectique va présenter un enchaînement ou une succession dans laquelle la pensée passe des déterminations particulières isolées aux rapports qui les constituent. C'est bien là la définition minimale de la rationalité dialectique, qui consiste à justifier un contenu en le dé-plaçant, en le re-situant au sein de la totalité qui lui donne sens : « Un contenu a seulement comme moment du Tout sa justification, mais, en dehors de ce dernier, a une présupposition non fondée ou une certitude subjective » (*Enc. I*, § 14, 181 ; *W8*, 60). Et ce que Hegel appelle *le* moment dialectique de la pensée, le moment « *négativement-rationnel* » (*Enc. I*, § 79, 342 ; *W8*, 168), c'est le moment où la pensée affirme l'auto-négation d'une détermination première : pour que A soit A, il faut que A se distingue de tout ce qui est non-A, et donc en ce sens penser A, c'est penser implicitement non-A, penser implicitement ce que A n'est pas. Bref : le contenu de pensée « A » implique le dépassement de A dans son autre, dans son opposé. C'est justement le moment de la contradiction, qui réside dans le fait qu'un contenu de pensée ne rende pas explicite ce qu'implique l'acte même de le penser, et implique donc une non-concordance entre le contenu pensé et l'acte même de le penser, entre ce qui est dit et l'acte de le dire⁴. Ce que Hegel appelle le moment spéculatif, « *positivement rationnel* » de la pensée, c'est alors le moment où la pensée ressaisit l'unité des déterminations dans leur opposition, ce qui signifie saisir que la relation négative et réciproque de A à non-A *détermine positivement* les identités respectives de A et non-A : la contradiction est positive. La pensée spéculative consiste donc à saisir les choses dans leur « *hétérosubsistance constitutive* », et, dans ce moment spéculatif ou rationnel, la contradiction est « *surmontée* », non pas au sens où elle a disparue, mais au sens où elle est elle-même considérée comme une structure constitutive de toute chose, où elle est assumée et reconnue comme la structure fondamentale et positive qui conditionne l'identité des choses⁵.

⁴ La contradiction hégélienne ne désigne donc pas l'incompatibilité formelle entre des propositions, mais le fait qu'un contenu pensé n'explicite pas en lui ses propres conditions logiques de pensabilité (cf. FULDA 1978, p. 64). C'est ce qui explique qu'on puisse interpréter la contradiction hégélienne comme une « contradiction performative » (cf. HÖSLE 1987, p. 198-214, BRAITLING 1991, p. 142 sq., PIPPIN 1989, p. 202, et PIPPIN 2019, p. 156).

⁵ *SL II*, 70 ; *W6*, 76 : « la pensée spéculative consiste seulement en ce que la pensée maintient ferme la contradiction et, dans celle-ci, elle-même ».

L'aporie de la dialectique : recouvrement de catégories incompatibles ou non-recouvrement de catégories compatibles ?

Seulement, on voit bien que l'opération de déplacement-replacement du contenu, qu'opère la dialectique, pose problème, parce qu'elle produit une transformation du point de départ : en re-situant l'objet dans la totalité qui le constitue négativement, la dialectique produit un discours dont le point d'arrivée contredit le point de départ, ce qui n'est pas le cas de la déduction. Ce qui est affirmé à une étape du discours se trouve nié à une autre étape du discours : le raisonnement dialectique est donc un raisonnement dont la conclusion contredit littéralement les prémisses dont elle est déduite. Cette difficulté fondamentale du discours dialectique — qui est comprise dans le terme *d'Aufhebung*, qui signifie à la fois la négation et la conservation du point de départ dans le point d'arrivée — renvoie en réalité au problème posé par la catégorie hégélienne de l'« *en soi* ». Le discours dialectique affirme que le terme de départ est *en soi* (c'est-à-dire *implicitement*) ce qui est exprimé explicitement dans le résultat : A est *en soi* constitué par la totalité du réseau de négation au sein duquel il acquiert sa place. En ce sens, le discours dialectique est *positif*, car il affirme ce qu'est *réellement* A : la « vérité » de A, c'est la totalité des relations négatives qui la constituent, et l'on pourra alors en conclure, avec la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, que « le vrai est le tout » (*PhE*, 70 ; *W3*, 24). Mais de l'autre côté, en disant que A est *en soi* le tout, ou que le tout est la « vérité » de A, il critique son point de départ et dit que A, *pris tel quel*, est faux : pour dire ce qu'est vraiment A, il faut donc nier A, dire que A est faux. Curieux discours que celui qui, pour dire une chose, se voit obligé de travestir et de transformer cette chose. D'un côté, donc, le discours dialectique dit ce qu'est positivement A : il est constructif et positif. De l'autre, le discours dialectique est négatif, car il remplace A par un autre terme (le Tout). De sorte que le discours dialectique semble parler à la fois d'un seul et même objet et d'objets différents : en disant ce qu'est *en soi* A, la dialectique élimine A pour parler d'un *autre* objet (la totalité du négatif qui conditionne A, et qui est censé être « implicitement présent » en A). La dialectique apparaît donc nécessairement sous deux aspects contradictoires : en faisant mine d'*expliciter* par analyse le contenu d'un seul objet donné au départ, elle semble décrire une *transformation synthétique* du contenu de départ.

L'aporie de la dialectique se formule donc en une question simple : de quoi parle le discours dialectique ? Ne parle-t-il que d'un seul objet qu'il tend à nous dévoiler dans un processus réflexif, auquel cas la dialectique est une *explication* de ce qui

est *analytiquement* contenu (et donc déjà présent) dans son point de départ ? Ou parle-t-il au contraire d'une multiplicité d'objets qui s'enchaînent synthétiquement les uns aux autres dans un processus réel de transformation du point de départ ? Ce problème (qui constitue une menace directe pour la cohérence interne de la pensée hégélienne⁶, bien que Hegel lui-même n'apporte que très peu d'indices permettant de le résoudre⁷), peut être reformulé ainsi : les catégories qui s'enchaînent dans le raisonnement dialectique, sont-elles des catégories compatibles entre elles et décrivant chacune un aspect ou un moment d'un processus de transformation de la réalité (a), ou bien sont-elles des catégories incompatibles entre elles, visant chacune à exprimer une seule et même réalité dans tous ses aspects (b) ? Autrement dit : la dialectique doit-elle être comprise comme un *processus génétique réel* qui décrit le rythme par lequel le réel s'auto-engendre de manière dialectique (a), ou comme un processus uniquement *réflexif* par lequel la pensée métaphysique élabore de l'intérieur la critique de ses catégories fondamentales (b)⁸ ?

Si l'on privilégie l'option (a), c'est l'aspect transformateur et négateur de l'*Aufhebung* qui se trouve souligné, et la dialectique peut être comprise comme une *odyssée de l'être*, que le philosophe décrit directement⁹. Cette lecture, qui peut s'appuyer sur une interprétation littérale de textes par ailleurs hautement métaphoriques¹⁰, fait de la dialectique la description concrète d'un processus comparable à une croissance organique : elle décrit le développement d'une seule et même entité (l'être, le tout) qui passerait par différentes étapes, et dont le résultat est alors conçu comme une finalité *en soi* déjà présente dans le point de départ, et inscrite en lui tel un programme génétique¹¹. Le problème d'une telle lecture est qu'elle relativise l'absolu en le localisant à la fin du processus : ce dernier devient un

⁶ À tel point qu'un interprète du calibre de M. Theunissen a pu y voir *le* problème majeur de l'hégelianisme (THEUNISSEN 2016, p. 47, et FULDA, HORSTMANN, & THEUNISSEN 1980, p. 19).

⁷ D. Henrich affirme qu'en réalité Hegel n'a pas résolu, ni même ne pouvait résoudre ce problème, car les rares indications dans lesquelles Hegel décrit sa « méthode dialectique » ne concordent jamais avec son mode opératoire réel. Henrich en tirait alors cette conclusion pour le moins spectaculaire : « On va donc devoir présumer du fait que Hegel a certes utilisé et maîtrisé un processus — qui lui-même est en fait une séquence de processus — dont il n'a possédé ni un concept élaboré, ni la loi de leur succession, ni les conditions spécifiques d'application. [...] Dans ses plus grands efforts méthodiques il n'a pas lui-même trouvé les moyens de comprendre la praxis logique de son œuvre fondamentale » (HENRICH 1967, p. 104).

⁸ Pour une formulation plus détaillée de ce problème, cf. RENAULT 2001, p. 93-106.

⁹ Pour une telle interprétation du discours dialectique comme un discours de premier ordre décrivant directement des transformations réelles, cf. NUZZO 2014, p. 85-103.

¹⁰ Par exemple : la *Science de la logique* est « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini » (SL I, 27 ; W5, 44), ou encore : « la nécessité logique [...] est le rationnel ou le rythme du tout organique » (PhE, 99 ; W3, 55). Hegel compare souvent la dialectique au processus de croissance d'une plante (cf. par exemple PhE, 58-59 ; W3, 12).

¹¹ Pour une telle lecture, cf. WARTENBERG 1993, 102-129. En dépit de certaines formulations (cf. note précédente), Hegel s'oppose frontalement à ce type de lecture téléologique du processus dialectique : « la méthode [...] ne peut, dans un développement temporel, anticiper ceci, à savoir que le commencement déjà en tant que tel serait quelque chose de dérivé » (SL III, 318 ; W6, 570). Sur ce point, cf. BOURGEOIS 1982, p. 120 sq.

résultat à la fois conditionné par des étapes qui le précédent, et relativisé comme un moment parmi d'autre du processus, dont on se demande dès lors pourquoi il serait plus « vrai » que les autres¹².

Si à l'inverse on priviliege l'option (b), c'est l'aspect explicitant et conservant qui est mis en valeur, et le processus dialectique est alors relégué au rang d'un simple processus euristique d'apprentissage, d'une *odyssée du savoir* dans laquelle celui-ci en vient peu à peu à reconnaître ce qui était *toujours déjà présent*. Cette interprétation peut s'appuyer sur l'affirmation selon laquelle « l'être lui-même, ainsi que toutes les déterminations qui suivent [...] peuvent être regardés comme des définitions de l'absolu » (*Enc. I*, § 85, 348 ; *W8*, 181). Dès lors, si le processus dialectique débouche sur la catégorie finale qu'est l'Idée absolue, on comprendra que « tout le reste est erreur, opacité, opinion, tendance, arbitraire et caducité ; l'Idée absolue seule est *être, vie* impérissable [...] et elle est *toute vérité* » (*SL III*, 299 ; *W6*, 549). Le problème de cette lecture réflexive est strictement symétrique à celui de la lecture génétique : au lieu de relativiser l'absolu en le situant seulement à la fin du processus dialectique, elle relativise le processus dialectique lui-même en en faisant le récit des errances d'une pensée métaphysique parcourant le cercle de ses illusions lorsqu'elle essaie de penser une seule et même chose, à savoir l'absolu. Une telle lecture est absurde, puisqu'elle conduit à interpréter, dans la dialectique, la catégorie successive comme étant coextensive à la catégorie qui la précède (l'*Aufhebung* du mécanisme dans le chimisme, puis finalement dans la vie, signifiant donc que tout ce qui est mécanique est *en réalité* vivant, etc.). Cette lecture contredit par ailleurs la lettre du texte, puisqu'en faisant de l'absolu une vérité latente et implicitement présente dès le départ, elle rend superflu le processus dialectique lui-même, qui se voit dès lors rétrogradé au rang d'un simple outil de découverte :

On peut bien dire que c'est avec l'absolu que tout commencement doit nécessairement être fait ; de même que toute progression n'est que l'exposition de celui-ci, pour autant que l'*étant-en-soi* est le concept. Mais, parce que cet *étant-en-soi* n'est encore qu'*en soi*, tout autant il n'est pas l'absolu, ni le concept posé, ni non plus l'Idée. [...] C'est pourquoi la progression n'est pas une espèce de *superflu* ; ce qu'elle serait si ce qui constitue le commencement était déjà en vérité l'absolu. [...] C'est seulement dans son achèvement qu'il est l'absolu. » (*SL III*, 305 ; *W6*, 555-556).

Toute la difficulté est donc de maintenir le caractère double du processus dialectique, à partir d'une juste compréhension du mode de présence du résultat dans le point de départ : comment penser ce que Hegel appelle *l'Aufhebung*, c'est-à-dire un processus de négation de la chose qui soit en même temps sa conservation, c'est-à-dire l'explicitation de ce qu'elle est « en soi » ? D'une certaine manière, il faut

¹² Cf. LEBRUN 1972, p. 100-102.

que le processus dialectique puisse être compris comme un processus circulaire dans lequel le résultat *transforme rétroactivement* son propre point de départ, de sorte que le résultat soit à la fois différent de son point de départ (comme dans le modèle génétique) et identique à ce même point de départ (comme dans le modèle réflexif). Le caractère double de la dialectique peut s'expliquer par là : en transformant rétroactivement son point de départ, la dialectique peut à la fois apparaître comme sa négation, sa transformation réelle, et comme sa continuation, son explicitation. Or, c'est précisément ce double caractère qui fait de la dialectique un mode de pensée capable de conceptualiser l'événement, car l'événement implique à la fois d'être présent dans ce qui le précède (sans quoi sa nouveauté ne pourrait pas même apparaître comme telle) et d'en être absent (sans quoi il serait simplement déductible à partir du point de départ) : pour être pensable, l'événement doit être à la fois *absent de* et *présent dans* ce qui le précède. Reste à savoir à quelles conditions une telle semi-présence du résultat dans son commencement est-elle possible : quels présupposés ontologiques faut-il admettre pour donner du sens à l'idée que transformer une chose, c'est poser rétroactivement ce qu'elle était depuis le départ ?

III. Les présupposés ontologiques du discours dialectique : indétermination partielle de la réalité et autonégation.

Mon hypothèse est que pour satisfaire ces exigences, le processus dialectique doit pouvoir faire fond sur deux présupposés ontologiques fondamentaux : (1) il implique d'admettre une dimension d'indétermination et de virtualité logée au cœur de toute réalité ; (2) il implique ensuite la thèse, plus radicale, selon laquelle la structure ultime du réel, que Hegel appelle l'absolu, est une structure d'autonégation. Autrement dit : pour que la négation du point de départ puisse en même temps être sa conservation, il faut d'une part que le point de départ soit traversé de virtualité, partiellement indéterminé, et que ce point de départ ne soit en lui-même rien d'autre que l'acte pur de se nier soi-même.

L'indétermination partielle de la réalité

La dialectique démontre la dépendance de la chose vis-à-vis de la totalité des relations négatives qui la constituent : elle reconduit ce qu'on croyait être des substances autonomes à la totalité relationnelle qui les conditionne. Seulement, si

la détermination d'une chose est relationnelle, elle doit inclure une dimension de virtualité que Hegel nomme la « disposition » de la chose : si ce qu'est la chose n'est révélé qu'au contact d'autres choses, si la détermination est relationnelle, alors la détermination est par définition ouverte et non-exhaustive, car à aucun moment on ne peut avoir la garantie qu'une chose aura épuisé ses relations et ses combinaisons possibles au reste de l'univers. Par exemple, la détermination qu'a le sucre d'être soluble n'apparaît que lorsqu'on le met dans l'eau, et cette transformation *pose rétroactivement* ce qu'était le sucre *depuis le début* : il était *en soi* soluble. En un sens, la disposition à la solubilité était en soi possédée par le sucre depuis le départ, et cette disposition n'est pas elle-même apparue avec son actualisation : le sucre est en soi soluble avant d'être posé ou explicité comme tel. Seulement, l'actualisation de sa solubilité étant ce qui seul peut la révéler (car cette détermination n'a de sens qu'en relation à quelque chose d'autre), cette actualisation ne fait pas que dévoiler quelque chose qui était déjà présent : elle pose littéralement la présence préalable d'une disposition qui, sans elle, n'aurait pas été révélée *comme* en soi déjà présente dans la chose. L'explicitation (le « pour soi ») pose rétroactivement l'*« en soi »* comme son présupposé, qui l'excède et la conditionne, mais cette explicitation participe de la détermination réelle de la chose. Car si l'on devait admettre que la disposition était strictement indépendante de son actualisation, il faudrait alors accorder aux choses une infinité de dispositions inconnues et à jamais inconnaisables : on se retrouverait alors, de par le principe holiste du caractère relationnel de la détermination, devant une inflation indéfinie du concept de détermination. On dira donc que le sucre avait la disposition d'être soluble, même si c'est bien l'actualisation de cette disposition qui la pose rétroactivement comme telle. Ici, les conséquences de l'interaction permettent de « poser comme présupposée » une détermination¹³.

L'ontologie hégélienne, du fait qu'elle pense la détermination comme étant conditionnée de manière holistique et relationnelle, implique donc d'admettre une part d'indétermination irréductible logée au coeur de la détermination d'une chose, que Hegel appelle sa « disposition » — indétermination partielle qui explique pourquoi la dialectique est toujours comprise par Hegel, non comme un nécessitarisme aveugle, mais comme un déploiement libre, et donc en une certaine mesure contingent¹⁴. La détermination est donc pour Hegel ouverte à sa propre spécification virtuelle : il y a du flou, du vague, du virtuel au cœur du réel ; tout n'est

¹³ *SL I*, 116 ; *W5*, 134 : « Ce que quelque chose est *en soi* est [...] affecté par un être-pour-un-autre ; la détermination est du coup, comme telle, ouverte à la relation à un autre. [...] La déterminté saisissant ainsi dans soi l'autre, réunie avec l'être-en-soi, introduit l'être-autre dans l'être-en-soi ou dans la détermination, qui par là est abaissée à la disposition. [...] La disposition relève de ce que le quelque-chose est en soi ; avec sa disposition quelque chose change. »

¹⁴ Précisons que chez Hegel, la contingence s'entend au sens aristotélicien de ce qui se situe entre le parfaitement déterminé et l'indéterminé, et donc de ce dont la détermination est traversée d'une précarité ou d'une « inquiétude absolue » (*SL II*, 194 ; *W6*, 206) (cf. HENRICH, 1967, p. 169-170, et MABILLE 2013, p. 197-248).

pas déterminé définitivement et de manière fixe, et Hegel refuse donc l'idée d'un Bloc-Univers de déterminations figées¹⁵. Des interactions nouvelles transforment littéralement la chose ; elles en modifient les déterminations propres, tout en révélant, de manière rétroactive, ce qu'était virtuellement la chose, mais qu'elle aurait très bien pu ne jamais devenir¹⁶.

Hegel s'oppose donc à deux principes kantiens : d'une part, au principe de détermination complète du concept, pour lequel tout concept est intégralement déterminable dans son extension, et d'autre part au principe de détermination intégrale de la chose, qui veut que toute chose soit intégralement déterminée par son concept¹⁷ — qui relèvent, chez Kant, de l'idéal de la raison pure, et servent donc de règle à la poursuite indéfinie de la détermination dans la connaissance. Que Hegel refuse ces deux principes est rendu parfaitement clair dans sa conception spéculative de la singularité, qui renvoie chez lui à un certain achèvement de la détermination, du fait qu'elle est la « déterminité déterminée » (SL III, 57, 68 ; W6, 288, 299) ou la « *déterminité absolue* » (SL III, 45 ; W6, 277). Mais cet achèvement de la détermination ne doit pas s'entendre au sens quantitatif où la détermination serait *intégrale* : il ne signifie pas, pour employer un vocabulaire leibnizien, que la notion d'une substance serait « complète », au sens où elle serait « si accomplie, qu'elle soit suffisante à comprendre et à faire déduire tous les prédictats du sujet à qui cette notion est attribuée »¹⁸. Hegel prend le contrepied de la tradition leibnizienne (que la théorie kantienne de l'idéal de la raison ne fait que prolonger) car il conçoit la détermination *singulière* non pas comme une détermination qui serait si complète qu'elle serait *intégrale*, mais comme une détermination dont la « complétude » est qualitative, et provient du fait qu'elle se redouble de manière auto-réflexive : la singularité est la « déterminité se rapportant à elle-même » (SL III, 57, 65, 66 ; W6, 288, 296, 297), « [elle est] l'autodétermination [...] qui consiste, [...] dans la détermination, à ne fusionner qu'avec soi-même » (PPD, § 7, 156 ; W7, 54)¹⁹.

¹⁵ Sur un tel principe d'indétermination partielle de la réalité chez Hegel, cf. BOWMAN 2013, p. 126-132.

¹⁶ Le holisme hégélien est donc proche, du moins sur ce point précis, des conséquences que pouvait tirer John Dewey de son interactionnisme universel, lorsqu'il affirmait que « tout ce qui existe, en tant que connu ou connaissable, est en interaction avec d'autres choses et entre dans des rapports d'associations, tout en étant solitaire et unique. [...] Les choses, en s'assemblant, confèrent à l'assemblée et aux parties qui la constituent de nouvelles propriétés issues des énergies libérées qui avaient été refoulées jusqu'alors » (DEWEY 2012, p. 168).

¹⁷ KANT 2006, A571-572/B599-600, p. 518.

¹⁸ LEIBNIZ 2004, § VIII, p. 160.

¹⁹ Comme l'a souligné MARTIN (2012 p. 243-244), le concept hégélien de singularité suppose donc l'indétermination partielle du singulier, et donc la possibilité permanente d'ajouter une détermination particulière n+1 à une chose qui par ailleurs est pleinement singularisée, car « en tant qu'il est cette *relation à soi*, [le singulier] est tout aussi bien indifférent à l'égard de cette déterminité, il sait qu'elle est [...] une simple *possibilité* par laquelle il n'est pas lié » (PPD, § 7, 156 ; W7, 54).

L'absolu comme acte d'auto-négation de toute réalité : solution de l'aporie de la dialectique.

On vient de voir que la dialectique suppose d'admettre la *possibilité* de l'événement, au sens où elle implique une indétermination partielle de l'être. Mais il faut aller plus loin, car l'événement est en réalité rendu *nécessaire* par l'idéalisme hégélien. On se souvient que l'idéalisme hégélien implique que toute détermination est en réalité contradictoire : A n'est A qu'en n'étant pas B, C, D, etc., et ne se pose qu'en (présup)posant sa négation. C'est donc la totalité de la négation qui constitue *en soi* toute chose : « le vrai est le tout » (*PhE*, 70 ; *W3*, 24). Mais, pour comprendre ce que cela veut dire, il faut se demander ce qu'est cette totalité. Si la totalité est elle-même une substance, on retombe dans un spinozisme, c'est-à-dire dans une ontologie de la substance au carré : les entités finies sont intégralement relationnelles et négatives, certes, mais leur totalité, elle, est pleinement positive, elle est la totalité infinie des entités finies qui ne sont, quant à elles, qu'une expression illusoire et trompeuse de la substance. Or, c'est sur ce point précis que Hegel s'écarte de l'interprétation spinoziste de l'adage *omnis determinatio est negatio*²⁰.

À propos du tout, qui est censé être le résultat que démontre le raisonnement dialectique, Hegel nous dit qu'il s'agit de « l'unité des déterminations dans leur opposition » (*Enc. I*, § 82, 344 ; *W8*, 176). Seulement, cette unité est celle de la relation *négative* qui permet de distinguer des déterminations les unes des autres, et donc le tout ne peut pas être pensé comme une unité positive qui serait en surplomb par rapport à la multiplicité des entités finies : la relation du tout à ses éléments que sont les entités déterminées ne peut être une simple relation d'inclusion ou de subsumption. Si l'on pense l'unité du tout comme une unité *pure* qui transcenderait ou qui serait première par rapport à la multiplicité, alors cette dernière devient elle-même une illusion en soi inexplicable, et c'est à ce moment-là que se pose le problème métaphysique traditionnel d'une dérivation du multiple à partir de l'unité. Pour penser une totalité qui ne se perde pas dans une unité abstraite et diffuse, et qui équivaudrait à la négation unilatérale de la diversité de ses éléments, il faut donc penser l'unité comme étant différentielle : dans ce cas de figure, que priviliege Hegel, l'unité des éléments doit être pensée de telle sorte qu'elle puisse aussi permettre une indépendance ontologique réelle des éléments singuliers qu'elle unifie et totalise²¹. Chez Hegel, donc, le tout désigne la totalité de

²⁰ BOWMAN, 2018, p. 106 sq.

²¹ HENRICH 2004, p. 242 sq.

la négativité qui conditionne les distinctions : la totalité n'annule pas les distinctions mais les produit, les rend possible, les confirme. Autrement dit, le *holisme* de Hegel ne doit pas être interprété dans le sens d'un *monisme numérique* selon lequel la multiplicité des individus serait une illusion, mais dans le sens d'une célébration ou d'une assumption de la multiplicité au sein d'un pluralisme et d'un individualisme holiste²². La totalité ne doit en aucun cas être comprise comme une réduction de la multiplicité à l'unité d'un principe, mais doit être strictement immanente au déploiement de la multiplicité : elle n'est à proprement parler *rien d'autre* que ce déploiement même.

Ce qui signifie que la totalité, pour être pensée de manière cohérente, doit être identifiée au mouvement même d'auto-négation des entités finies elles-mêmes²³. L'absolu hégélien n'a rien d'une surréalité positive, se situant par delà des entités finies dès lors illusoires : c'est au contraire le processus logique d'auto-négation immanent à toute réalité déterminée, processus par lequel tout ce qui est se pose soi-même comme l'unité de soi et de son autre. Autrement dit, ce qui pour Hegel est l'absolu, c'est la *duplicité* fondamentale du réel, par laquelle toute entité réelle n'est jamais juste elle-même, mais est toujours déjà l'autre d'elle-même, sa propre négation, son propre mouvement de se transcender soi-même — ou, pour être plus exact, le processus par lequel toute entité, pour être uniquement elle-même et rien d'autre, doit toujours déjà être l'unité d'elle-même et de son autre : l'absolu hégélien n'est rien d'autre que ce processus d'auto-dédoublement, d'auto-négation qui constitue l'identité de chaque chose.

On obtient là la clef de résolution de ce que nous avons appelé l'aporie de la dialectique, qui revenait en réalité au problème de faire sens de l'*Aufhebung*. Pour que la négation de A soit l'explicitation de ce que A est vraiment, pour que nier A ce soit en même temps le conserver, le confirmer dans son être, il faut que A soit *en réalité* un être négatif, un acte pur de se nier soi-même : si A est en soi trois fois rien, alors nier A en B, c'est dire ce qu'était A au départ, à savoir trois fois rien.

Or, cette structure d'auto-négation, d'auto-dédoublement, qui est le ciment « idéal » des choses (qui ne sont donc plus, à proprement parler, des « choses », mais bien des structures relationnelles auto-négatives) apparaît dès lors nécessairement sous deux aspects. (1) Elle apparaît d'un côté comme totalité *inclusive* et *unifiante* : en tant que totalité inclusive, la structure d'auto-négation apparaît *dans* la dialectique, comme un *moment de* la dialectique apparaissant à côté d'autres moments : elle est son *résultat*. (2) Mais ce résultat n'est rien positivement, puisqu'il n'est qu'une structure d'auto-négation universelle : il ne fait que dire explicitement la précarité ontologique de toute chose. Le seul contenu que peut avoir ce résultat, c'est donc le

²² J'emprunte la notion d'« individualisme holiste » à HONNETH 2017, p. 43.

²³ HENRICH 1982, p. 146.

processus dialectique tout entier, et la totalité apparaît cette fois comme totalité *disjonctive*, totalité de l'*exclusion* universelle du multiple, qui se manifeste *par* la dialectique. Ce double aspect de la totalité qui est « le vrai », Hegel affirme qu'elle est rendue pleinement manifeste dans la forme du syllogisme disjonctif, qui est la forme finale du syllogisme :

La totalité [...] est] une sphère universelle qui contient sa particularisation totale [i.e. son *auto-division en une pluralité de parties*, F.P.], — le genre décomposé en ses espèces : A, qui est aussi bien B que C que D. Mais la particularisation est, en tant que différenciation, tout autant le *ou bien-ou bien* de B, C, et D, unité *négative*, l'*exclusion réciproque* des déterminations » (SL III, 163 ; W6, 398-399)²⁴.

Le tout-absolu se manifeste donc une fois comme totalité positive et inclusive *dans* la dialectique (comme son résultat), une fois comme totalité négative et disjonctive *par* la dialectique : la totalité absolue se manifeste à la fois *dans* le processus et *comme* le processus lui-même. Une fois le tout apparaît comme un objet que décrit le discours dialectique, une fois il apparaît comme l'acte performatif par lequel s'énonce le discours dialectique lui-même. Autrement dit, cette totalité apparaît aussi bien comme la *substance* que décrit le discours dialectique, que comme le *sujet* qui s'accomplit positivement dans l'énonciation même de ce discours. On comprend donc que le discours dialectique est performatif : il ne fait pas que décrire un absolu qui lui préexisterait (le tout), mais participe positivement de sa réalisation par l'acte même de son énonciation philosophique — et l'on ne s'étonnera donc pas de voir que la plus haute forme de l'esprit absolu (c'est-à-dire de l'absolu *réalisé de manière intra-mondaine*) est la pensée philosophique, et pas n'importe laquelle : la pensée dialectico-spéculative de Hegel.

C'est là ce qui permet à la fois de résoudre l'aporie de la dialectique et d'en expliquer la nécessité ou l'origine : la dialectique apparaît à la fois comme le processus d'explicitation d'une seule totalité (la totalité inclusive comme résultat de la dialectique) et comme le processus de déploiement d'une multiplicité de contenus antagoniques (la totalité disjonctive et négative comme processus dialectique). Mais il faut comprendre que lorsque le tout est posé dans la dialectique comme résultat, cette manifestation de la totalité est imparfaite et partielle : elle nous fait croire que l'absolu hégélien se situerait justement à la fin, dans une apothéose ou une parousie, dans un avènement final et glorieux ou dans une « fin de l'histoire ». Seulement, si le tout n'arrivait qu'à la fin, il ne serait pas véritablement le tout : lorsque le tout se situe à *la fin* de la dialectique comme son *résultat*, il se manifeste comme une partie de lui-même, comme une partie faisant face à ses propres parties (qui le précédent), et c'est pour cela qu'en tant que partie

²⁴ Nous nous accordons pleinement avec LUGARINI (2016, p. 33) pour qui le syllogisme disjonctif livre la clef de compréhension du concept hégélien de totalité.

finale, il n'est rien positivement. Le tout n'est en fait effectif et réel que dans l'immanence, au jour le jour, du processus dialectique d'auto-négation lui-même : il est une rose qui ne peut exister que « dans la croix du présent ».

C'est là ce qui explique le caractère toujours déceptif et vide de l'absolu chez Hegel : l'absolu, le résultat de la dialectique, est aussi vide et négatif que son point de départ, car son seul contenu, c'est la procession dont il procède. De fait, que disent les chapitres que Hegel consacre à l'absolu, à la fin de ses livres ? Ils ne disent *rien*, ou plutôt ils disent : « passe ton chemin, recommence, l'absolu était dans le processus lui-même, c'était l'acte d'auto-négation universel ». Il est à cet égard de la plus haute importance que le chapitre qui clôture la *Science de la logique* ne fasse rien d'autre que théoriser la forme dialectique même de l'auto-génération rationnelle des catégories de la logique, c'est-à-dire sa « *méthode* ». De même, l'esprit absolu, censé « clôturer » le système, ne parle que de philosophie, dont la forme la plus haute est la philosophie que le lecteur vient de parcourir, à savoir la philosophie spéculative. L'absolu de Hegel est donc vide, sans contenu, parce que son seul contenu, c'est la forme de l'auto-négation dialectique qui se ressaisit positivement elle-même comme absolue, structure d'auto-négation qui n'est rien hors de l'auto-négation du multiple dont elle provient, et qui doit donc elle-même se nier comme absolu séparé, pour dès lors apparaître nécessairement sous une double perspective : comme totalité du processus et comme moment final du processus.

Or, comment exprimer dans le discours philosophique ou scientifique un tel objet, ou plutôt un tel processus d'auto-négation de tout objet, et donc un tel non-objet ? Le seul discours qui soit à même d'exprimer un tel absolu semble justement être un discours *dialectique* qui, pour exprimer le caractère intimement contradictoire des choses, se contredit lui-même, et devient ainsi identique à l'objet dont il parle. Un tel discours, qui se nie lui-même, devient identique à son objet car son seul véritable « objet », c'est justement le processus d'auto-négation de tout objet et d'idéalisé de toute réalité déterminée. L'absolu hégélien, ce qu'il appelle le tout, n'est donc pas un objet situé au-delà ou à côté des autres entités qui sont l'objet du savoir : c'est la dialectique elle-même. Et la dialectique n'a rien d'une grande Odyssée, ni même d'un parcours : elle n'est que la grammaire formelle de l'hétérosubsistance et de l'idéalité du réel, c'est-à-dire de son ouverture à l'événement, et ne fait que manifester le fait pour tout objet de désavouer sa substantialité et d'avouer sa précarité ontologique fondamentale. La structure fondamentale du réel, que seule une pensée dialectique peut exprimer pour Hegel, est donc ce « naître et ce disparaître qui, lui-même, ne naît ni ne disparaît » (*PhE*, 90 ; *W3*, 46), il est ce caractère double, ce délire bachique par lequel toute réalité se nie et se transcende elle-même, par lequel donc tout être est, au fond, événement.

BIBLIOGRAPHIE

Bourgeois Bernard, *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992.

Bowman Brady, *Hegel's Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, 2013.

Bowman Brady, « Autonomy, Negativity, and the Challenge of Spinozism in Hegel's *Science of Logic* », *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 56, N°1, January 2018, p. 101-126.

Braitling Petra, *Hegels Subjektivitätsbegriff, eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Königshausen & Neumann, Tübingen, 1991.

Dewey John, *Expérience et Nature*, tr. fr. J. Zask, Paris, Gallimard, 2012.

Fulda Hans-Friedrich, « Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik », in R-P. Horstmann (dir.), *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

Fulda H-F., HORSTMANN R-P & THEUNISSEN M., *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels « Logik »*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1980.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Francfort, Suhrkamp, 1969-1971.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique I : L'Être (1812)*, tr. fr. G. Jarczyk & P-J. Labarrière, Paris, Kimé, 2006.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. J-F. Kervégan, Paris, PUF, 2013.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La Science de la logique*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2014.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique II : L'Essence*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016a.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique III : Le Concept*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016b.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2016c.

Henrich Dieter, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1967.

Henrich Dieter, « Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage », in Dieter Henrich (Hrgb.), *Kant oder Hegel ? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

Henrich Dieter, « Die Formationsbedingungen der Dialektik. über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System », in « Hegel et la dialectique », *Revue Internationale de Philosophie*, n°139-140, Paris, PUF, 1982.

Henrich Dieter, « Logical Form and Real Totality : The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State » in Pippin & Höffe (ed.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, 2004, p. 241-267.

Honneth Axel, *L'idée du socialisme. Un essai d'actualisation*, tr. fr. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2017.

Houlgate Stephen, « Hegel's Critique of Foundationalism in the "Doctrine of Essence" », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1999, p. 18-34.

Hösle Vittorio, *Hegels System, B. 1 : Systementwicklung und Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.

Lebrun Gérard, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.

Leibniz Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique & Monadologie*, tr. fr. M. Fichant, Paris, Gallimard, 2004.

Longuenesse Béatrice, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

Lugarini Leo, « Die Bedeutung des Problems des Ganzen in der Hegelschen Logik », in Dieter Henrich (Hsgb.), *Hegel-Tage Chantilly 1971 : Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016.

Mabille Bernard, « Hegel et la signification du principe de raison », in Olivier Tinland, *Lectures de Hegel*, Paris, Le livre de Poche, 2005.

Mabille Bernard, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Hermann, 2013.

Martin Christian, *Ontologie der Selbstbestimmung, Eine operationale Rekonstruktion von Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.

Nuzzo Angelica, « Dialectic as Logic of Transformative Process », in Katerina Deligiorgi, London & New York, Routledge, 2014.

Pippin Robert, *Hegel's Realm of Shadows*, The University of Chicago Press, 2019.

Pippin Robert, *Hegel's Idealism : the Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, 1989.

Renault Emmanuel, *Hegel : la naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001.

Stern Robert, « Hegel's Idealism », in Robert STERN, *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, 2009.

Tinland Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Editions, 2013.

Theunissen Michael, *Sein und Schein. Die Kritische Funktion des Hegelschen Logik*, Suhrkamp Frankfurt am Main, 2016.

Wartenberg Thomas, « Hegel's Idealism : The Logic of Conceptuality » in Frederick C. Beiser, *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993.

PLAN

- I. L'idéalisme hégélien.
- II. La dialectique comme mode d'exposition du holisme hégélien.
 - La structure formelle de la dialectique

- L'aporie de la dialectique : recouvrement de catégories incompatibles ou non-recouvrement de catégories compatibles ?
- III. Les présupposés ontologiques du discours dialectique : indétermination partielle de la réalité et autonégation.
 - L'indétermination partielle de la réalité
 - L'absolu comme acte d'auto-négation de toute réalité : solution de l'aporie de la dialectique.

AUTEUR

Ferdinand Perot

[Voir ses autres contributions](#)

Université Bordeaux-Montaigne, ferdinand.perot@u-bordeaux-montaigne.fr