

L'ἐνεργεια SELON HEGEL

La mise en valeur de l'idéalisme aristotélicien

Christopher Sauder

Volume 72, numéro 1-2, janvier–août 2020

Aristotle and the Peripatetic Tradition
Aristote et la tradition péripatéticienne

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1067588ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège universitaire dominicain, Ottawa

ISSN

0316-5345 (imprimé)
2562-9905 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauder, C. (2020). L'ἐνεργεια SELON HEGEL : la mise en valeur de l'idéalisme aristotélicien. *Science et Esprit*, 72(1-2), 213–222.

Résumé de l'article

Notre étude portera sur le trait anti-aristotélicien de la pensée allemande de l'époque de Leibniz jusqu'à G.W. Tennemann, collègue de Hegel. Elle se propose de déconstruire le lieu commun consistant à dire que Platon représente l'idéalisme, tandis qu'Aristote est dans le camp des empiristes. Nous examinerons la réaction hégélienne à la lecture empiriste d'Aristote, de même que son insistance sur le fait que le Stagirite est, au contraire, un philosophe « spéculatif ». Par ailleurs, nous analyserons de près la manière dont Hegel réinterprète la différence entre Aristote et Platon : si, pour Platon, la forme intelligible demeure universelle et abstraite, selon la doctrine péripatéticienne elle devient concrète, effective et dynamique.

L'ἐνεργεια SELON HEGEL : la mise en valeur de l'idéalisme aristotélicien

CHRISTOPHER SAUDER

Pour Hegel, la notion d'ἐνεργεια, qui va trouver son expression ultime dans le concept de Dieu en tant qu'acte pur, constitue la contribution la plus cruciale apportée par Aristote à l'histoire de la philosophie, cette dernière étant définie par Hegel comme l'exposition progressive du *Begriff* à travers l'histoire. Dans ce développement historique du concept, c'est-à-dire de la raison, la théorie de la puissance et de l'acte figure comme l'avancée centrale d'Aristote par rapport à Platon. C'est cette compréhension des rapports entre Platon et Aristote que je voudrais exposer ici. Mais avant d'en venir à cette lecture de l'ἐνεργεια – interprétation qui suppose en effet la théorie hégélienne de l'universalité concrète – je tiens d'abord à faire quelques remarques sur le contexte historique des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* des années 1820.

Hegel donne ses cours sur l'histoire de la philosophie durant ces années, juste avant le renouveau de l'aristotélisme en Allemagne grâce à la philosophie de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) et des autres et la philologie de Immanuel Bekker (1785-1871) et de Hermann Bonitz (1814-1888). Hegel a développé son interprétation à partir de 1805, dans le contexte des préjugés du XVIII^e siècle, où l'aristotélisme allemand avait atteint son point le plus bas depuis la période de Mélancthon et la Réforme. Dans les termes de Petersen, l'aristotélisme à cette époque « menait une vie dans les ténèbres »¹. S'il est vrai que la scolastique eut une influence plus longue en Allemagne que dans d'autres pays européens et s'il est vrai que les concepts de base de la métaphysique aristotélicienne ont gardé une pertinence philosophique jusqu'à la philosophie de Christian Wolff, il n'est pas moins vrai qu'au milieu du XVIII^e siècle Aristote était considéré comme un philosophe démodé et que les interprètes de cette époque se montraient souvent impatients envers lui. Comme exemple on pourrait citer l'influente histoire de la philosophie de Jakob

1. Peter PETERSEN, *Geschichte der Aristotelische Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1921, p. 438.

Brucker, *Historia critica philosophiae*, publiée en 1742². Brucker répète des anecdotes, très répandues à l'époque, à propos du prétendu mauvais caractère d'Aristote et de sa supposée rivalité avec Platon³. Selon ces mythes, c'est le tempérament arrogant et ambitieux d'Aristote qui le poussa à vouloir réfuter et dépasser ses prédécesseurs, surtout Platon, par tous les moyens possibles. Cette *hybris* démesurée serait à l'origine de l'opacité et de l'ambiguïté, de l'« *ineluctabilis obscuritas* » de sa philosophie. Cela est le plus manifeste, selon Brucker, dans le *De Anima*, où Aristote, incapable de trouver un moyen de dépasser la notion platonicienne de l'âme, ne peut que recourir à des concepts obscurs, comme l'έντελέχεια⁴. Selon Bruckner, cette dernière est un parfait exemple de la façon dont Aristote « élucidait les principes des choses naturelles avec des mots sans sens et des concepts indéterminés et sans contenu »⁵. Kant, qui probablement connaissait la philosophie antique seulement par le livre de Brucker, partageait son opinion concernant l'entéléchie :

Tous les sages du monde avant Leibniz partageaient cette opinion, qui venait de nul autre qu'Aristote. On croit que l'obscur entéléchie de cet homme est le secret de l'action des corps. La totalité des enseignants, qui tous suivirent Aristote, n'ont pas compris cette énigme, et peut-être n'était-elle aussi pas faite pour être comprise⁶.

Si l'on faisait l'éloge d'Aristote au XVIII^e siècle, ce n'était presque jamais pour sa métaphysique, ni, encore moins, pour sa profondeur spéculative, dont parlera Hegel. Au contraire, Aristote était vu comme un homme qui avait les pieds sur terre, qui se contentait d'examiner soigneusement les faits – « *schauen nicht schwärmen* » comme a dit Goethe. Il était regrettable, croyait Herder, que la Scolastique n'ait su s'intéresser qu'à la métaphysique d'Aristote et qu'elle ait ignoré ses « meilleurs ouvrages » sur l'histoire naturelle, l'éthique, ou la poétique⁷. Cette image d'un Aristote à l'esprit limité a été souvent mise en contraste avec la figure de Platon, comme chez Goethe par exemple :

2. Sur Johann Jakob Brucker, voir Johannes FREYER, *Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18 Jahrhundert*, Leipzig, Voigtländer, 1912, p. 21-49.

3. Voir Peter PETERSEN, *Geschichte der Aristotelische Philosophie im Protestantischen Deutschland*, p. 421-422 et Johann Jakob BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, I, Leipzig, Christoph Breitkopf, 1742, p. 776-839.

4. Sur ce débat, voir l'analyse de Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, University Press, 2004, p. 402-403.

5. Cité dans Peter PETERSEN, *Geschichte*, p. 422.

6. « Der ganze Haufe der Weltweisen vor Leibnizen war dieser Meinung, den einzigen Aristoteles aus genommen. Mann glaubt, die dunkle Entelechie dieses Mannes sei das Geheimniß für die Wirkungen der Körper. Die Schullehrer insgesamt, die alle dem Aristoteles folgten, haben dieses Räthsel nicht begriffen, und vielleicht ist es auch nicht dazu gemacht gewesen, daß es jemand begreifen sollte. » [« Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747) », *Werke*, I, Berlin, Georg Reimer, 1910, p. 17. Sur Kant et Brucker, voir Peter PETERSEN, *Geschichte*, p. 459.

7. Sur l'image d'Aristote chez les écrivains allemands des XVIII^e et XIX^e siècles, voir Peter PETERSEN, « Aristoteles und unsere Dichturfürsten », *Geschichte*, p. 472-519.

Le rapport qu'entretient Platon avec le monde est celui d'un esprit bienheureux qui consent à y résider quelque temps. Il ne désire pas tant en acquérir la connaissance, car il la présuppose déjà.[...] Tout ce qu'il exprime a rapport à une totalité, une vérité, une beauté et un bien éternels, dont il s'efforce d'éveiller le désir dans tous les cœurs.

Le rapport d'Aristote au monde est au contraire celui d'un homme et d'un bâtisseur. Il ne s'y trouve que pour un temps et doit y agir et y créer. Il s'enquiert du sol, mais s'arrête lorsqu'il en atteint le fond. Et de là jusqu'au centre de la Terre, le reste lui est indifférent. Il trace au sol un cercle immense pour son édifice, se procure de tous côtés des matériaux, les ordonne, les superpose et élève ainsi une pyramide de forme régulière, tandis que Platon cherche dans le ciel un obélisque semblable à une flamme effilée⁸.

Cette image d'un Platon à la recherche d'une vérité transcendante et d'un Aristote qui se bornait à l'examen du monde et de l'expérience ordinaire a pris une forme plus déterminée chez les philosophes de l'époque de Kant. Platon était vu comme un idéaliste, Aristote comme un empiriste. Il est possible que ce stéréotype date des *Nouveaux Essais* de Leibniz, qui, dans la préface de ce livre, a placé Aristote du même côté que Locke : « En effet, quoique l'auteur de l'*Essai* dise mille belles choses où j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon [...] »⁹.

Ce mythe qui veut qu'Aristote ait été fondamentalement un empiriste a pris sa forme la plus développée chez Wilhelm Tennemann, le collègue de Hegel à l'université de Jena et l'auteur d'une histoire de la philosophie en plusieurs volumes. L'examen de ce texte, dont le troisième volume sur Aristote a été publié en 1801, nous permet de mieux voir la radicalité de l'interprétation de Hegel. En effet, Hegel tentera de renverser presque toutes les thèses de Tennemann sur Aristote. Dans la perspective kantienne de Tennemann, la tâche de la philosophie est avant tout d'établir la possibilité de la connaissance (*Erkenntnis*) a priori. Sur ce point, Aristote, d'après Tennemann, a très peu contribué au savoir philosophique. Ce n'est pas sans ironie que Tennemann remarque qu'on s'attendrait à mieux d'un philosophe si réputé :

8. Johann Wolfgang von GOETHE, « Überliefertes », *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* (1810), *Goethe 1887-1919*, II,3, p. 141-142 ; *Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs*, trad. Maurice ELIE, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail-Toulouse, 2003, p. 120.

9. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1990, p. 37. Kant aussi, dans les derniers pages de la *Critique de la raison pure* où il s'agit de distinguer entre les philosophes sensualistes et intellectualistes, met Aristote dans le même sac que Locke : « Relativement à l'origine des connaissances pures de la raison, il s'agissait de savoir si elles sont dérivées de l'expérience ou si, indépendamment d'elle, elles ont leur source dans la raison. Aristote peut être considéré comme le chef des empiristes, tandis que Platon est le chef des noologistes. Locke, qui, dans les Temps modernes, suivit le premier, et Leibniz, qui suivit le second (bien qu'en s'éloignant assez fortement de son système mystique), n'ont cependant pas pu davantage conduire ce débat à une décision (A 854/B 882). »

D'un philosophe dont le vaste esprit est encore admiré aujourd'hui et avec raison, [...] d'un tel philosophe, on est en droit d'attendre que son esprit de recherche discerne complètement l'essence de la philosophie, et qu'il ait médité sur le concept, l'étendue, le contenu, la forme et le principe de ces recherches qui sont la clé de son système. Néanmoins, cette attente se trouve presque toujours frustrée. Il n'aborde que rarement la question: qu'est-ce que la philosophie?...¹⁰

En ce sens, Aristote représente un recul par rapport à Platon, qui avait tenté de distinguer la philosophie en tant que « système des concepts purs de la raison (*reine Vernunftbegriffen*) »¹¹ des sciences empiriques. Tennemann demande :

N'est-il pas frappant qu'Aristote ne suivit pas son maître sur ce chemin, comme il paraît, et continua ces recherches, qui étaient d'une importance si grande pour la culture scientifique de la philosophie, avec moins de force de pensée qu'elles le méritaient¹² ?

En effet, Aristote n'était pas en mesure de fonder la philosophie en tant que système des concepts purs, parce qu'il a tenté de fonder toute connaissance sur l'expérience: « Puisque, selon Aristote, toute connaissance du point de vue de sa matière jaillit de l'expérience, il ne pouvait pas, comme Platon, affirmer que la philosophie consistait en un système de concepts purs de la raison [...] »¹³. Tennemann souligne l'empirisme d'Aristote à plusieurs reprises: « Que l'expérience soit la seule source de toute connaissance est un point central de la philosophie aristotélicienne¹⁴. » Et encore: « L'empirisme, d'après lequel tout peut être naturellement expliqué au premier abord, le satisfait complètement¹⁵. » Parce qu'il n'a pas distingué les concepts transcendants des concepts empiriques, Aristote a essayé de faire dériver les concepts purs de l'expérience. Cette confusion entre concepts empiriques et non empiriques est un des fondements de sa critique de Platon. En effet, selon Tennemann, Aristote juge et critique les idées platoniciennes parce qu'elles sont, selon lui, des concepts qui ne peuvent ni être dérivés de l'expérience, ni s'appliquer à celle-ci. En tant que tel, il n'a rien compris du projet platonicien de fonder le savoir a priori :

Au fond, cette critique entière [la critique aristotélicienne des formes platoniciennes] ne dit rien de plus que: *Platon nie que les Idées aient jaillies de l'expérience grâce à l'abstraction des objets de la sensation...*¹⁶.

10. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, Leipzig, Johann Barth, 1801, p. 39-40. (Merci à Marie-Eve Morin pour son aide dans la traduction en français des passages cités.)

11. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 42.

12. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 40.

13. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 42.

14. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 47.

15. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 52.

16. Gottlieb Wilhelm TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, III, p. 51.

Tennemann excuse Aristote à plusieurs reprises de n'avoir pas abordé les questions fondamentales de la philosophie, en disant que l'époque des Grecs n'était pas encore mûre pour la recherche de principes qui seraient en mesure d'assurer la possibilité de la connaissance, même si Platon avait ressenti la nécessité de tels principes. Aristote n'a donc pas de vraie pertinence au-delà de son époque et n'a pas grand'chose à offrir à la philosophie du XIX^e siècle. Même son empirisme naïf a été dépassé par celui de Locke et de Hume.

Dans le contexte de la réception hégélienne d'Aristote et surtout du livre de Tennemann – le texte allemand majeur sur l'histoire de la philosophie dans la première partie du XIX^e siècle – l'interprétation de Hegel apparaît surprenante. Si Hegel est le plus souvent un philosophe de son temps – dans sa prédilection pour Spinoza par exemple ou son intérêt pour la religion ou la Révolution française – néanmoins rien dans ce contexte historique n'explique son intérêt pour Aristote. Au contraire, c'est l'originalité de cette interprétation qui est étonnante. Son image d'Aristote comme philosophe idéaliste n'a été suggérée par aucun de ses prédécesseurs, ni les philosophes, ni les poètes, qui avaient tous une préférence pour Platon. Son interprétation n'est pas seulement originale, elle renverse également beaucoup de préjugés sur Aristote. Aucun philosophe, dit Hegel, n'a été victime d'autant de malentendus que le Stagirite :

On peut trouver une raison d'être prolix au sujet d'Aristote, si l'on considère qu'aucun philosophe n'a subi autant de tort de la part de traditions entièrement dénuées de pensée qui se sont perpétuées au sujet de sa philosophie, et qui sont encore à l'ordre du jour, bien qu'il ait été des siècles durant le maître de tous les philosophes. On lui attribue des vues qui sont diamétralement opposées à sa philosophie. On lit beaucoup Platon; Aristote est presque inconnu à l'époque moderne, et il règne à son endroit les préjugés les plus faux. Personne pour ainsi dire ne connaît ses œuvres spéculatives et logiques; à l'époque moderne on a rendu davantage justice à ses œuvres d'histoire naturelle, mais il n'en a pas été de même pour ses vues philosophiques¹⁷.

Dans ses protestations contre la réception d'Aristote chez ses contemporains et chez les scolastiques, Hegel est le plus venimeux dans sa critique de l'idée qui veut qu'Aristote ait été un empiriste: «Selon la représentation commune que l'on se fait de la philosophie aristotélicienne, elle reposerait sur l'empirisme, et Aristote aurait fait de ce qu'on appelle l'expérience, le principe du savoir, du connaître¹⁸.» Hegel parle ici explicitement du «grand» Tennemann, qui selon lui était un mauvais traducteur d'Aristote: «Le grand Tennemann a trop peu de sens philosophique pour pouvoir saisir la

17. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II [VGP II], (G.W.F. Hegel Werke Band 19), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 133; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III [Lhp 3], *La philosophie grecque: Platon et Aristote*, trad. Pierre GARNIRON, Paris, Vrin, 1972, p. 500.

18. VGP II, p. 145, Lhp 3, p. 510.

philosophie aristotélicienne¹⁹. » Il annonce son intention de renverser le jugement de Leibniz, Kant et Tennemann, selon lequel Platon serait un idéaliste et Aristote un réaliste :

C'est une opinion très largement répandue (c'est l'opinion ordinaire) de dire que les philosophies platonicienne et aristotélicienne sont diamétralement opposées : celle-là serait un idéalisme, celle-ci un réalisme, et un réalisme au sens le plus trivial. Platon aurait pris pour principe l'idée, l'idéal, il tirerait de lui-même l'idée intérieure ; selon Aristote, l'âme serait une *tabula rasa*, recevrait d'une manière entièrement passive toutes ses déterminations du monde extérieur, sa philosophie serait un empirisme, le lockisme le plus vulgaire, etc. Nous verrons que ce n'est guère le cas. En réalité, Aristote est supérieur à Platon en profondeur spéculative en tant qu'il a connu la spéculation, l'idéalisme le plus rigoureux, et qu'il l'affirme au sein du plus ample développement empirique²⁰.

Contre l'interprétation d'Aristote comme empiriste et contre la perspective générale de la scolastique, Hegel soutient, non sans un certain panache et un désir de provoquer, que le Stagirite, loin d'être le père de la recherche scientifique et de la philosophie sensualiste ou le vieux professeur guindé des médiévaux, est, en vérité, le seul philosophe de la tradition à avoir atteint un niveau proprement spéculatif : « Aristote atteint donc le point de vue le plus élevé ; on ne peut désirer connaître quelque chose de plus profond²¹. » Et encore : « Il n'est personne qui n'ait autant d'ampleur et d'esprit spéculatif²². »

Cette interprétation s'appuie surtout sur deux passages, qui fournissent pour Hegel une grille de lecture pour l'interprétation du corpus aristotélicien. Le premier est *Métaphysique* Λ.7, sur la vie parfaite et éternelle de Dieu en tant qu'acte pur et pensée de la pensée, cité par Hegel sans commentaire à la fin de l'*Encyclopédie*. En effet, le moteur immobile préfigure pour Hegel l'idéalisme spéculatif du *Begriff* et la νόησις νοήσεως représente la plus haute expression de l'identité entre le penser et l'objet de la pensée. Le deuxième passage privilégié par Hegel est *De Anima* III. 4-5 sur le *Nous* actif et le *Nous* passif, un texte dont nous possédons une traduction faite par Hegel, et qui représente, selon son interprétation, le rapport entre le moment *pour soi* et le moment *en soi* du processus du penser. Par cette valorisation du *De Anima*, Hegel va encore une fois à l'encontre des interprètes de son époque, qui ont largement dénigré la psychologie aristotélicienne – « ce livre ne contient aucune spéculation » conclut Tennemann.

* * *

19. *Ibid.*

20. *VGP II*, p. 133, *Lhp 3*, p. 500.

21. *VGP II*, p. 165, *Lhp 3*, p. 532.

22. *VGP II*, p. 132, *Lhp 3*, p. 499.

Dans le cadre de cette lecture spéculative d'Aristote, nous voulons maintenant revenir sur la question du rapport entre Platon et Aristote, tel que Hegel le comprend. Cette opposition, nous avons vu, était à l'origine de tous les préjugés anti-aristotéliens de la philosophie moderne. Pour Hegel, au lieu d'une *opposition* entre Platon et Aristote, il y aura plutôt un rapport de dépassement ou de *développement*, de détermination progressive et de concrétude croissante. La philosophie d'Aristote représente ainsi un degré supérieur de l'auto-médiatisation dialectique. Ce développement correspond au principe général hégélien de l'histoire de la philosophie, selon lequel chaque « système » de philosophie correspond à une certaine détermination du *Begriff* lui-même et selon lequel la philosophie se développe en parallèle à l'enchaînement des catégories de la pensée, tel qu'il est exposé dans la *Science de la logique*.

Quel est donc l'avancée d'Aristote par rapport à Platon ? Nous lisons dans les *Cours sur l'histoire de la philosophie* ce qui suit :

1. « L'élément platonicien est d'une façon générale l'élément objectif, mais il lui manque le principe de la vitalité, le principe de la subjectivité ; c'est ce principe de la vitalité, de la subjectivité, non pas au sens d'une subjectivité contingente, seulement particulière, mais de la pure subjectivité, qui est spécifique à Aristote »²³.
2. « chez Aristote le penser est devenu concret ; il n'est plus l'idée abstraite, immobile [comme elle l'était chez Platon], il est cette idée en tant que concrète dans son efficacité (*Wirksamkeit*) »²⁴.

L'idée platonicienne demeure, selon Hegel, abstraite, « le moment de l'efficacité semble lui faire défaut²⁵ ». Chez Aristote en revanche, l'idée deviendra concrète, vitale, active, efficace. D'une part, ces formules énigmatiques de Hegel se laissent comprendre en termes plutôt classiques. En *Métaphysique* M.10 par exemple, dans le cadre de la critique de la séparation des idées platoniciennes, Aristote considère la thèse de Platon selon laquelle « toute connaissance a pour objet l'universel (1087 a10-11, τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν) ». Cette proposition, selon Aristote, « est vraie en un sens, quoique, en un autre sens, elle ne le soit pas » (1087 a14-15). En effet, il est vrai que la connaissance *en puissance* a pour objet l'universel indéterminé. Néanmoins, quant à la connaissance en acte, elle doit porter toujours sur une chose déterminée, un τὸδε τι. Ainsi, dans les termes d'Aristote, Platon n'aurait compris que la connaissance en puissance, sans jamais avoir saisi la connaissance en acte, c'est-à-dire l'activité de rechercher l'universel dans la multiplicité riche et variée du monde empirique. C'est donc en termes de la connaissance en acte, que le penser devient concret, comme nous lisons dans la deuxième citation.

23. VGP II, p. 153, Lhp 3, p. 517.

24. VGP II, p. 246, Lhp 3, p. 610.

25. VGP II, p. 155, Lhp 3, p. 520.

La première citation, par contre, est plus complexe. D'après Hegel, l'universel platonicien demeure simplement objectif et manque de vitalité, de mobilité et de subjectivité. En effet ce concept statique doit céder à une notion de l'universel en mouvement, de l'universel vital que Hegel appelle l'universel concret. Ainsi, la vitalité et la concrétude qu'apporte Aristote correspondent à la notion de ce que Hegel appelle l'universalité concrète, distinguée de l'universalité abstraite. La différence entre la notion traditionnelle de l'universalité et la notion de l'universalité concrète hégélienne correspondra en effet à la différence entre l'idée de Platon et l'εἶδος d'Aristote.

La notion d'universalité concrète est formulée dans le premier chapitre de la première section de la doctrine du concept (« A. Le concept universel »). Tout d'abord, il est nécessaire de comprendre que le concept hégélien n'est pas un concept au sens classique du terme. C'est-à-dire qu'un tel concept n'est pas une entité qui subsume quelque chose sous lui; c'est plutôt lui qui se transforme en tous les particuliers qui lui appartiennent. Pour le dire en allemand: *der Begriff bestimmt sich als und zu seiner eigenen Besonderheiten*. (Comme telles, ses activités de détermination de soi seraient plutôt concevables en tant qu'actions d'une substance – la substance étant évidemment la dernière détermination de « La logique objective », qui précède immédiatement le chapitre sur « Le concept » dans l'enchaînement de la *Science de la logique*.) Or, même si le concept hégélien n'est pas un concept traditionnel qui subsume des particuliers, son fonctionnement concerne néanmoins les mêmes déterminations que ce dernier, c'est-à-dire, l'universalité et la particularité.

Considérons la façon classique de concevoir l'universalité. Typiquement (chez Kant par exemple), un concept universel est constitué par un procès d'abstraction. Dans un tel processus, certaines caractéristiques déterminées (*Merkmale*), que des entités diverses ont en commun, sont repérées, identifiées, sélectionnées, comparées et finalement assemblées pour former un concept abstrait – « rouge », « animal », ou « justice », par exemple. L'universel qui résulte de ce processus constitue un genre qui peut, dans un deuxième temps, s'appliquer aux entités nouvelles qui possèdent les caractéristiques abstraites contenues dans le genre en question. Quand un concept abstrait est appliqué, il est neutre et indifférent à toutes les caractéristiques de l'objet qu'il subsume, sauf celles qui sont repérées par le concept même comme identiques à son propre contenu. En effet, plus le concept est indifférent et général, c'est-à-dire moins les caractéristiques qu'il possède sont nombreuses, plus son domaine d'application est grand. De même, le concept lui-même reste inchangé à travers les cas de son application. Toujours identique à lui-même et aveugle à toute particularité, l'universalité du concept classique ne contient aucune différence en soi. Pour Hegel, c'est à cause de cette indifférence que le concept traditionnel est abstrait; l'abstrait est ce qui ne contient

pas de différence. Pour lui, un tel concept est unilatéral et simpliste, un produit de l'entendement²⁶.

Selon Hegel, dans les *Leçons*, ce processus de la formation des concepts abstraits est précisément celui de Platon : « l'intérêt de la formation socratique était en partie d'amener d'abord l'homme à prendre conscience de l'universel. [...] Le contenu de nombreux dialogues consiste à montrer que ce qui est en tant que singulier, en tant que multiple, n'est pas ce qui est véritable : il faut considérer dans le singulier seulement l'universel²⁷. » La méthode de Platon est la dialectique, qui doit « dissoudre le particulier pour produire [*producieren*] l'universel²⁸ mais cette dialectique « n'est pas encore la véritable dialectique [...], elle est une dialectique commune à Platon et aux Sophistes. »

La notion d'universalité concrète, exposée dans la logique, s'oppose à ces concepts kantien et platonicien de l'universel, qui demeurent pour Hegel « abstraits ». Cet universel concret n'est pas constitué par une simple opposition entre l'universel et le particulier. L'universel n'est pas indifférent au particulier. Au contraire l'universalité concrète renferme dès le début de son mouvement de détermination, la particularité qui lui est propre. Loin de subsumer la particularité, qui existerait indépendamment dans une extériorité quelconque, l'universalité se donne sa propre particularité, se transforme en celle-ci dans le mouvement de la négation de soi. Cette première négation de l'immédiateté est le résultat d'un manque (*Mangel*) de détermination qui appartient au premier moment de l'universalité simple, manque qui est simultanément une pulsion (*Trieb*) à se rendre intelligible²⁹. Cela produit un contre-coup (*Gegenstoß*) de l'universel, par lequel il se divise en se posant comme particularité³⁰. Néanmoins, l'universel reste lui-même en se divisant : « [L] universel, même s'il se pose dans une détermination [c'est-à-dire, se pose en tant que particularité], demeure là ce qu'il est. Il est l'âme du concret auquel il est immanent, sans obstacle et égal à soi-même dans la variété et [la] diversité de ce [concret]³¹. »

C'est précisément cette universalité concrète, par laquelle le concept se transforme en ses propres particularités par l'activité, la négativité de se scinder soi-même avant de supprimer et relever cette opposition qu'il vient de poser, qui constitue selon Hegel l'avancée d'Aristote par rapport à Platon :

26. Voir Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, B 134.

27. *VGP II*, p. 63, *Lhp 3*, p. 434.

28. *VGP II*, p. 65, *Lhp 3*, p. 436.

29. *WL II*, p. 240.

30. *WL II*, p. 244-246.

31. « Das Allgemeine hingegen, wenn es sich auch in einer Bestimmung setzt, bleibt es darin, was es ist. Es ist die Seele des Konkreten, dem es inwohnt, ungehindert und sich selbst gleich in dessen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Es wird nicht mit in das Werden gerissen, sondern *kontinuier*t sich ungetrübt durch dasselbe, und hat die Kraft unveränderlicher, unsterblicher Selbsterhaltung » (*WL II*, p. 34, *SL II*, p. 71).

Platon exprime l'essence davantage comme universel, et par là le moment de l'effectivité (*energeia*) semble lui faire défaut ou du moins passer à l'arrière-plan. Et de fait ce principe négatif n'est pas exprimé. [...] Ce qui est exprimé [chez Aristote] comme actualité, comme énergie, est précisément cette négativité, cette activité, cette efficacité active: se scinder soi-même, – cet être-pour-soi –, supprimer l'unité et poser la scission, – il n'y a plus alors être-pour-soi, mais être-pour-un-autre, donc la négativité opposée à l'unité. L'idée est davantage: elle est la suppression des opposés, mais l'un des opposés est lui-même l'unité. Chez Platon, le principe affirmatif, l'idée en tant qu'égal à soi-même d'une manière seulement abstraite est l'élément prépondérant; chez Aristote est venu s'ajouter le moment de la négativité, mais non pas en tant que changement, non plus en tant que néant, mais en tant que différenciation, en tant que détermination: c'est ce moment qu'Aristote souligne³².

Providence College
Providence RI /
Ruprecht-Karls Universität
Heidelberg

SUMMARY

This paper examines the anti-Aristotelian context of German philosophy and thought from the time of Leibniz up until Hegel's own colleague G.W. Tennemann, focusing on the commonplace interpretation that Plato was an Idealist, while Aristotle was an empiricist. Likewise, it will consider Hegel's retort to this empiricist reading of Aristotle and his insistence that the Stagirite is, on the contrary, a preeminent "speculative" thinker. Finally, this paper will seek to delineate Hegel's transformed understanding of the relation of Aristotle to Plato, namely, his idea that Plato's notion of intelligible form remains universal and abstract, while with Aristotle it becomes concrete, effective and dynamic.

SOMMAIRE

Notre étude portera sur le trait anti-aristotélicien de la pensée allemande de l'époque de Leibniz jusqu'à G.W. Tennemann, collègue de Hegel. Elle se propose de déconstruire le lieu commun consistant à dire que Platon représente l'idéalisme, tandis qu'Aristote est dans le camp des empiristes. Nous examinerons la réaction hégélienne à la lecture empiriste d'Aristote, de même que son insistance sur le fait que le Stagirite est, au contraire, un philosophe « spéculatif ». Par ailleurs, nous analyserons de près la manière dont Hegel réinterprète la différence entre Aristote et Platon: si, pour Platon, la forme intelligible demeure universelle et abstraite, selon la doctrine péripatéticienne elle devient concrète, effective et dynamique.

32. *VGP II*, p. 155, *Lhp 3*, p. 520.