

Philosophiques

philosophiques

Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, P.U.F., 1994, 151 p.

Mylène Dufour

Volume 24, numéro 1, printemps 1997

Avez-vous lu Rawls ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027431ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027431ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dufour, M. (1997). Compte rendu de [Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, P.U.F., 1994, 151 p.] *Philosophiques*, 24(1), 187–191.
<https://doi.org/10.7202/027431ar>

Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *De Saint Thomas à Hegel*, Paris, P.U.F., 1994, 151 p.

Ce livre est le résultat d'une journée d'étude en hommage à Guy Planty-Bonjour, mort en octobre 1991, et organisée par le CRDHM (Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx), dont il fut le directeur jusqu'en janvier 1991. À l'instigation de J.-L. Vieillard-Baron, qui lui a succédé, ses anciens amis et collègues sont invités à s'exprimer sur les thèmes qui l'ont préoccupé tout au long de sa vie ; et c'est bien son itinéraire intellectuel qui doit faire l'unité de ce livre : il est présenté comme un thomiste ayant consacré ses œuvres à Hegel. Ainsi, nous trouvons ici une série de sept conférences consacrées d'une part à Hegel, et d'autre part à Thomas d'Aquin, sur le thème général de Dieu. Aucune d'entre elles ne traite cependant des deux philosophes,

et l'on ne peut que regretter l'absence de E. Brito, qui vient de faire paraître, comme le signale J.-L. Vieillard-Baron, un volume intitulé *Dieu et l'être chez saint Thomas d'Aquin et Hegel* (Paris, P.U.F., 1991). Son point de vue sur l'œuvre de G. Planty-Bonjour aurait été des plus intéressants. On peut noter d'emblée qu'il ne s'agit pas, pour l'ensemble des conférenciers, de présenter la pensée de G. Planty-Bonjour, ni même de la discuter, mais bien plutôt de discuter des thèmes qui l'auraient intéressé.

Seule la conférence de J. D'Hondt nous met en présence du philosophe et de l'homme. L'A. reprend pour nous les termes d'un débat poursuivi avec lui pendant plus d'un quart de siècle, et la vivacité d'esprit qui se dégage de son récit nous fait regretter de n'avoir pu y assister. Ce récit offre une superposition de discussions entre G. Planty-Bonjour et divers interlocuteurs (la philosophie soviétique, Marx et l'A. lui-même), dont le rappel permet d'entrevoir les enjeux multiples de la question centrale : la dialectique spéculative de Hegel est-elle une métaphysique ? Au début de sa carrière, G. Planty-Bonjour s'est penché sur la philosophie soviétique — on lui doit d'ailleurs deux volumes, portant respectivement sur les périodes soviétique et préssoviétique : *Les catégories du matérialisme dialectique : l'ontologie soviétique contemporaine* (Paris, P.U.F., 1965), et sa thèse de doctorat *Hegel et la pensée philosophique en Russie* (La Haye, M. Nijhoff, 1974). Sa critique « acerbe », selon les mots de J. D'Hondt, de cette philosophie, et particulièrement de son interprétation du matérialisme dialectique de Marx, souligne les contradictions qui la composent et conduit vers la nécessité d'explicitier les différentes significations des termes *métaphysique*, *spéculatif* et *dialectique*. Ce projet d'explicitation prend une envergure encore plus considérable lorsqu'il s'agit de s'entendre sur ce que signifie la « dialectique matérialiste ». L'A. rappelle alors le désaccord de G. Planty-Bonjour avec Marx, car il lui contestait la possibilité même d'une dialectique *matérialiste*. Selon lui, seule une dialectique *spéculative et métaphysique* était possible. Or, il se revendiquait de Hegel, et c'est sur ce terrain qu'interviendra J. D'Hondt : celui-ci s'oppose à son ami sur cette assimilation du spéculatif et du métaphysique chez Hegel, tels que ces termes sont compris par Hegel lui-même, et non pas selon une signification peut-être plus courante aujourd'hui. Tout en reconnaissant quelques formules équivoques dans l'œuvre de Hegel, D'Hondt montre avec force que, loin d'être assimilable au spéculatif, le métaphysique correspond bien plutôt à la *pensée d'entendement*, abstraite et figée, soit au premier moment du mouvement spéculatif, qui doit être dépassé (*aufgehobene*). Manifestement, la signification hégélienne du métaphysique n'est pas très usuelle — Hegel ne l'oppose pas au physicisme, au naturalisme, ni au matérialisme, mais au dialectique et au spéculatif. C'est pourquoi l'A. affirme, contre son ami, que « Marx peut revendiquer un héritage dialectique hégélien antimétaphysique » (p. 21). La conférence est très rafraîchissante, si l'on peut dire, pour qui veut se remettre au clair sur ces trois notions.

La conférence de B. Bourgeois est certes la plus imposante, et par l'espace qu'elle occupe dans l'économie de l'ouvrage, et par le projet global dans lequel elle s'insère : justifier le système hégélien en ses deux grandes articulations (le *passage* de la logique à la nature, et celui de la nature à l'esprit) et montrer que la méthode, la dialectique spéculative, loin d'être mise en question dans ces deux passages, se confirme comme le seul principe structurant du système. On se rappelle sans doute l'étude « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel », publiée par l'A. (*Revue internationale de philosophie*, n^{os} 139-140) en 1982, et consacrée au premier de ces deux passages. Contre Schelling et son interprétation téléologique du passage de la logique à la nature, l'auteur y

défendait le dialectique dans son rôle moteur effectif du mouvement dialectique. La progression dialectique n'est pas fondée, selon lui, sur une finalité déjà présupposée et sur le manque, à la manière téléologique, mais elle est strictement dialectique, c'est-à-dire que le passage de A à B ne s'effectue pas en raison d'un *manque de détermination* de A en rapport à une finalité, mais bien parce que A lui-même *se contredit*, et effectue dialectiquement son passage à B. Dans la conférence actuelle, en vue toujours de rendre compte de la cohérence du système, l'A. s'intéresse à la seconde articulation, et, selon ses propres termes, veut « sauver le hégélianisme » du reproche de « piétinement naturaliste » (p. 151). C'est la question des *deux âmes* : l'âme animale clôt la *Philosophie de la nature*, et l'âme humaine ouvre la *Philosophie de l'esprit*. Il s'agit, dans les deux cas, de la même âme sentante et, l'A. nous le précise à plusieurs reprises (p. 126, 139), celle-ci présente la même structure d'intériorité de soi de l'extériorité naturelle. Mais, dit-il, comment justifier ce « bégaiement » (p. 123) ? Comment l'esprit qui est la *négarion de l'âme*, peut-il d'abord être lui-même une âme ? N'est-ce pas là une anomalie dans le système, qui pose toujours un contenu *nouveau* par rapport au contenu présupposé *nié* ? Mais alors, la méthode ne doit-elle pas être ici remise en cause ? L'A. va montrer qu'il n'en est rien : après avoir relevé les similitudes entre la « nature-esprit » (l'âme animale) et l'« esprit-nature » (l'âme humaine), il passe à leurs différences : il aborde le thème du corps, du cri. Puis, il utilise (p. 135-139), de manière fort éclairante, les expressions « différenciée dans soi » et « différenciée de soi » : si l'âme humaine est différenciée *dans* elle-même, elle n'est pas pour autant, comme l'âme animale, différenciée *d'elle-même*. C'est la même distinction qu'il y a, nous dit-il, entre être déterminé par ses différences et en être seulement conditionné, ou bien encore entre être et avoir. Il éclaire ainsi la position de Hegel contre le racisme (*Enc.* § 393, add.) : aucune différence *dans* l'âme humaine ne peut se transformer en différence *de* l'âme. Bref, après un riche développement, l'A. conclut : si les deux âmes ont une structure commune, elles sont radicalement différentes quant à leur sens. Il n'y a pas de « bégaiement ». Il a cette belle formule : « La *Philosophie de la nature* présente l'autonégation de l'âme naturelle comme *naturelle*... ; la *Philosophie de l'esprit* présente l'autonégation de l'âme spirituelle comme *âme*... » (p. 141). La cohérence du système est sauvegardée, et, plus important, selon les termes de l'auteur, l'Autre est « reconnu en son altérité par l'esprit absolument, c'est-à-dire consacré, en son être présupposé, par la position de celui-ci, *comme tel*, dans l'esprit lui-même » (p. 143).

Je dirai encore un mot sur cette conférence, concernant son introduction, dont le propos — distinct de celui de la conférence même, mais combien intéressant ! — aurait mérité de plus grands développements : l'auteur veut faire état de la dette de Hegel envers Aristote, à propos évidemment de la question de l'âme. Il remarque l'ampleur de l'héritage aristotélicien, et présente celui-ci en quatre points (1. définition de l'âme ; 2. détermination du lien essentiel de l'âme et du corps ; 3. stratification de l'âme ; 4. intégration des différentes âmes). Cependant, il limite le parrainage aristotélicien à l'esprit saisi en son identité à soi (identité immédiate et identité médiatisée), rejetant par là même le moment de la différence. Ou, comme il le dit lui-même autrement (p. 118), Hegel retrouve Aristote dans la théorie de l'homme « en tant qu'il est encore moins qu'un homme » (une bête) et « en tant qu'il est déjà plus qu'un homme » (un dieu) ; mais Aristote, selon lui, serait « absent » de l'élaboration de la différence proprement humaine. C'est ce dont je ne suis pas convaincue : certes, la culture moderne de la subjectivité n'est pas celle d'Aristote, mais Hegel lui-même reconnaît sa dette envers Aristote en éthique au même titre qu'en psychologie

(*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, Vrin, 1972, p. 586). Ensuite, il y a une certaine maladresse à justifier les différences entre les deux philosophes sur cette question par une différence *générale* de méthode, empirique pour Aristote et spéculative pour Hegel. Car la différence est loin d'être tranchée : Hegel présente Aristote, de nombreuses fois, comme un *penseur* spéculatif, et il s'oppose à ceux qui font de cette philosophie un empirisme (*Ibid.*, p. 500 ss). Enfin, l'on trouve, dans ses *Leçons* consacrées à l'âme sensitive et l'âme intellectuelle chez Aristote, les termes mêmes de l'*Aufhebung*.

Trois autres conférences sont consacrées dans ce volume à Hegel. H. F. Fulda nous présente un fragment de jeunesse de Hegel, délaissé par les commentateurs, et dans lequel il voit le premier manuscrit en matière de philosophie systématique. Son propos est de montrer l'importance de ce fragment dans le développement intellectuel de Hegel. Il distingue ce fragment des autres écrits de la période de Tübingen et de Berne des points de vue thématique et stylistique. Son hypothèse est qu'il constitue l'ébauche d'un projet d'essai, concernant la philosophie pratique et l'éthico-théologique, formulé dans une lettre à Schelling de la fin janvier 1795. Il appuie son hypothèse sur trois indices tirés de la lecture même du fragment. Le troisième, et le plus important, conduit ainsi l'A. à présenter la critique hégélienne de Fichte, centrée sur le concept de *tendence* conforme à la loi morale et son rapport au monde des phénomènes.

J.-M. Lardic nous expose, avec une grande clarté, quel est le statut, pour Hegel, des preuves de l'existence de Dieu, cosmologique et ontologique, à partir des *Leçons* de 1829. Il montre en quoi les preuves traditionnelles ne sont pas des vraies preuves, selon Hegel, puisqu'une preuve est tirée d'un principe et que celles-ci partent du fini, c'est-à-dire de ce qui a besoin d'un fondement, pour déduire l'infini, qui est lui-même le fondement. La relation fondant-fondé se trouve, en cela, renversée. La seule vraie preuve, nous dit l'A., est celle de la pensée infinie, dont on peut suivre l'exposition dans la Logique hégélienne. Les preuves traditionnelles constituent, en réalité, un mouvement d'*élévation* de la pensée à l'infinité divine, et c'est ce mouvement que l'A. se propose de nous expliciter.

Enfin, M. Castillo nous présente une confrontation des thèses kantienne et hégélienne de la volonté. Entre autres thèmes, elle discute le rapport du droit naturel et du droit rationnel chez les deux philosophes, et leur conception de l'éducation de la volonté ou leur concept de *dépassement de soi*. Cela conduit d'emblée vers une réflexion sur la relation entre la volonté et la pensée, ou le rapport entre la philosophie théorique et la philosophie pratique : ce rapport est-il hiérarchique, et laquelle des deux reçoit la prééminence ? Ainsi se trouve mise en question la conception pratique ou volontariste du vouloir. Ensuite, l'A. dirige notre attention sur le concept hégélien de *Gesinnung* — *disposition intérieure* appartenant à la sphère de la moralité objective — qu'elle fait rivaliser avec la notion kantienne d'*intention* appartenant plutôt à la sphère de la moralité subjective.

Deux des conférences traitent de Thomas d'Aquin, et l'une d'elles par le biais de Jean Pic de la Mirandole. Pierre Magnard nous présente l'ouvrage de ce dernier, *De ente et uno*, en le situant dans la tradition thomiste. Un long développement est d'ailleurs consacré à l'œuvre de Thomas, l'*Expositio super librum de Causis*. L'A. montre comment les thèses de Pic sont « dans le droit fil » de celles de Thomas : rupture avec le néo-platonisme, qui définit Dieu par l'un et défend l'antériorité de l'un sur l'être ; thèse de la convertibilité des transcen-

dantaux (l'être, l'un, le vrai, le bien) — l'un n'est pas le principe générateur de l'être, mais sa norme ; rejet de l'émanatisme à la faveur du créationisme.

J.-L. Vieillard-Baron nous présente, quant à lui, avec un très grand enthousiasme, ce qu'est la foi selon Thomas, en développant plus particulièrement les questions 1 à 4 de la *Secunda secundae* dans la *Somme théologique*. La foi, selon Thomas, est adhésion à la personne du Christ, et cette problématique de la foi comme *adhésion* est pour l'A. d'une grande actualité concernant le problème plus général de l'adhésion intellectuelle ou pratique, par exemple de l'historien de la philosophie (p. 49). Cependant, cette dernière approche — combien intéressante ! — n'est pas ici développée. Elle tient lieu d'introduction, avec la présentation de deux analyses critiques, dont celle de Montaigne qui rejetait le savoir fondé sur l'autorité d'une personne et donc valorisait le jugement, non de la personne détenant le savoir, mais du contenu de ce savoir. L'A. passe ensuite à son véritable propos de la foi selon Thomas, et sa présentation suit l'ordre des questions : 1. l'objet de la foi ; 2. l'acte intérieur de la foi ; 3. l'acte extérieur ou profession de foi ; 4. l'analyse de la foi comme l'une des trois vertus théologales. Il fait alors intervenir saint Paul afin d'insister sur la foi comme vertu de la volonté et il cite la conclusion de Thomas sur la nécessité, dans l'acte de foi, de l'acte de la volonté et de l'acte de l'intelligence. Mais le dernier mot de la conférence est laissé à Hans Urs von Balthasar, et c'est le mot *amour*.

On peut ainsi constater l'étendue et la richesse de l'apport philosophique de G. Planty-Bonjour et tout l'intérêt suscité par sa personne et ses écrits.

Mylène Dufour

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)
