

« Le 'lieu' de la dialectique »

IIA309, in *Dialectics*. (Entretiens de Varna, 1973). Éd. C. Perelman, M. Nijhoff, 1975, pp. 92-108



© Comité éditorial du Fonds Ricœur

Note éditoriale.

« *Le 'lieu' de la dialectique* » constitue le texte d'une conférence que Ricœur professe en 1973 à l'occasion des Entretiens organisés par l'Institut International de Philosophie à Varna - en Bulgarie – autour du thème « Dialectiques ». Comme le titre le suggère, Ricœur aborde une question à l'époque très débattue, à la fois historico-philosophique et théorique : l'identification du lieu génétique et privilégié de la dialectique hégélienne, qu'il ne situe ni dans l'auto-développement de la pensée et du langage – selon la position défendue, par exemple, par Jean Hyppolite – ni dans la nature, au sens de Engels et du marxisme-léninisme orthodoxe. Ricœur présente plutôt la dialectique comme le seul discours adéquat pour penser l'« action sensée », en reprenant – dans une synthèse très efficace – les arguments développés dans les années précédentes, dès le Cours sur *Le concept philosophique de volonté* (1967) et le projet d'enseignement sur le *Discours philosophique de l'action* (1969), présenté à l'occasion de sa candidature au Collège de France : considérations dont on trouve un écho dans l'essai *Le problème de la volonté et le discours philosophique* (1968) – réédité dans le recueil *Anthropologie philosophique*¹ – aussi bien que dans l'article « Volonté », rédigé pour l'*Encyclopædia universalis*. C'est la conviction selon laquelle ni la phénoménologie ni la philosophie analytique ne permettent de « penser » dans toute son amplitude l'« actualisation de la liberté », qui conduit Ricœur à s'interroger sur la possibilité de réactiver la « dialectique de la volonté » déployée par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, tout en renonçant au système et à l'ontologie qui le sous-tend.

La valeur ajoutée et l'intérêt principal de l'article « *Le lieu de la dialectique* » réside dans la prise de distance de Ricœur par rapport à l'« élargissement-affaiblissement » de la dialectique au champ entier de l'expérience – en tant qu'expérience « dialogique » – qu'il attribue et reproche à Gadamer. Cette prise de distance permet de cerner la spécificité, souvent négligée, de la « reprise » ricœurienne de la dialectique dans l'herméneutique.

(R. Picardi², pour le Fonds Ricœur).

¹ P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Johann Michel et Jérôme Porée, Paris, Éditions du Seuil, 2013, pp. 123-145.

² Roberta Picardi a établi ce texte grâce au soutien de la bourse intra-européenne Marie Curie (IEF/ Intra-European Fellowship) de la Commission européenne (Numéro du Programme PIF-GA-2012-328259).

Mots clés : Dialectique, volonté, action, désir, théorie-praxis, historicité, expérience.

[Page 92]

Demander quelle est la place originare de la dialectique, c'est, de manière plus explicite, poser la question suivante : si la dialectique a un sens, quelle est l'expérience centrale, paradigmatique, susceptible de donner un contenu à cette revendication? Mais il faut auparavant élucider ce qui est signifié par la clause hypothétique : si la dialectique a un sens. L'hypothèse, me semble-t-il, comporte deux intentions : d'une part, certaines choses n'existent ou ne sont connues que si une autre chose opposée existe ou est connue en même temps. D'autre part, l'opposition est telle qu'elle ne s'achève pas dans un zéro, c'est-à-dire ni dans le zéro logique produit par la contradiction de deux propositions, ni dans le zéro physique résultant de l'équilibre de deux forces opposées. L'hypothèse de la dialectique s'inscrit donc en dehors des deux sortes d'opposition décrites par Kant dans « *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* ». Si la dialectique a un sens, une troisième sorte d'opposition doit être supposée, que l'on peut appeler une opposition productive, en entendant par là une opposition qui, d'une manière ou d'une autre, permet, favorise ou engendre une chose nouvelle, dans la réalité ou dans l'expérience, qualitativement distincte des termes opposés. Il doit être bien entendu que ces deux caractères ne sont pas autre chose que des critères d'identification qui ne sauraient être transformés en traits formels, sous peine de contredire le caractère fondamental de la dialectique qui apparaîtra plus loin, à savoir de ne procéder que du mouvement même des contenus.

Si la notion d'opposition productive a un sens, la première question qui se pose est de savoir où une telle opposition productive peut être observée, identifiée, reconnue, à titre primaire, de telle manière que sa première exemplification devienne un paradigme, un modèle, pour des cas semblables.

Trois « lieux » peuvent entrer en compétition et devenir de bons [Page 93] candidats à ce rôle paradigmatique : la logique, la nature ou la réalité humaine. Ces trois possibilités sont précisément celles qui ont été explorées par Hegel et qui fournissent à son système ses trois divisions principales : la dialectique « avant la création, » la dialectique dans les choses naturelles, la dialectique dans les choses humaines. Ce sont là, en effet, les trois parties de *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. Mais dans la philosophie hégélienne, sous le régime du savoir absolu, aucune question de priorité entre les trois candidats ne peut se poser. Les trois syllogismes qui achèvent *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* signifient précisément qu'il est toujours possible de traiter une des régions du royaume dialectique comme la médiation entre les deux autres. Il peut être dit avec un droit égal que la nature médiatise la logique et l'esprit, que la logique médiatise la nature et l'esprit, que l'esprit médiatise la logique et la nature. L'hégélianisme est ce système où la question de priorité ne se pose pas et où les trois lieux possibles de la dialectique sont rigoureusement réciproques. La question de priorité se pose dès que la prétention au savoir absolu en philosophie s'effondre, c'est-à-dire dès que le savoir absolu s'avère n'être qu'une prétention. Toutes nos questions sur la dialectique procèdent de cet effondrement, de notre incrédulité à l'égard de la prétention au savoir absolu. Tous ceux qui, à des titres divers, se disent dialecticiens partent de cette incrédulité ; c'est pourquoi ils ne tiennent dans leurs mains que les morceaux brisés du système effondré. Ma propre investigation n'échappe pas à la règle.

Quelqu'un pourrait dire ici: s'il n'est plus possible d'être hégélien au sens de Hegel, pourquoi se soucier encore de dialectique? Pourquoi ne pas évacuer le problème avec la solution ? La question est parfaitement légitime. Je pense néanmoins qu'il ne faut pas vider l'enfant avec le bain, ni rejeter toute dialectique en même temps que le savoir absolu. La question est en effet de savoir si chez Hegel lui-même la conviction qu'il y a quelque part de la dialectique, que quelque chose est dialectique, n'a pas précédé le système lui-même et ne l'a pas motivé. On ne peut écarter l'hypothèse que le système soit lui-même une sorte d'arrangement ultime de procès dialectiques fragmentaires, capables de survivre au

système d'une manière ou de l'autre, parce qu'ils n'en résultent pas, mais parce qu'ils l'ont plutôt motivé. La lecture de Hegel m'a renforcé dans cette conviction. C'est pourquoi il me paraît légitime de demander: « qu'est-ce qui est dialectique? », même si nous ne disposons d'aucun système pour embrasser tous les processus dialectiques partiels dans une totalité close.

[Page 94] Si donc il est légitime de s'interroger en général sur le lieu de la dialectique, il peut l'être aussi de tenter d'identifier la région privilégiée où quelque chose est susceptible d'être dialectique. Ma thèse est que, s'il y a un lieu où des oppositions productives peuvent être observées, reconnues, identifiées, ce lieu est la réalité humaine. La *logique* me paraît être en effet disqualifiée comme candidate. Et cela, pour une raison fondamentale qui tient à la nature même de la dialectique. Si Hegel a raison, la logique dialectique n'est pas une logique formelle, mais le mouvement même des choses. Il ne saurait donc y avoir une logique dialectique, au sens où nous prenons aujourd'hui ce mot, c'est-à-dire au sens d'une discipline formelle, indifférente à son contenu. Si *quelque chose* est dialectique, cela signifie précisément que les aspects logiques, auxquels nous avons déjà fait allusion en cherchant quelque critère nominal de la dialectique, ne sauraient être formalisés. La dialectique ne peut être que le procès même des choses procédant par opposition productive. Mais la *nature* ne peut non plus être tenue pour le foyer primaire du procès dialectique. C'est seulement, me semble-t-il, par une sorte de rétrospection de la réalité humaine dans la nature que la nature peut apparaître après coup comme la condition réelle, l'étape préparatoire et anticipante de la réalité humaine. Pour parler comme Platon, c'est seulement à la faveur d'un « raisonnement bâtard » que nous transposons de la réalité humaine à la nature des concepts issus de la sphère humaine et que nous prétendons engendrer à partir d'eux les catégories de l'histoire. Je reviendrai sur ce point dans la partie polémique de mon exposé. Je m'efforcerai alors de montrer que la philosophie de la nature n'est ni un simple non-sens, ni une région originaire de la dialectique.

Voilà, en termes négatifs, ce que la dialectique ne peut pas être, ou plutôt ce qui ne peut pas être dialectique à titre primaire.

Maintenant, que peut-on vouloir dire quand on appelle l'histoire dialectique ? Existe-t-il quoi que ce soit qui soit l'histoire en tant que totalité? Si l'on renonce à la notion de savoir absolu, il faut assurément répondre non ; mais si l'histoire disparaît comme terme référentiel, c'est-à-dire comme sujet logique, elle demeure comme prédicat attribuable à tel ou tel aspect de la réalité humaine. C'est donc du prédicat historique qu'il sera question, ou de l'historicité en tant que prédicat substantivé. La question se formule alors ainsi : quels traits du prédicat historique demandent-ils à être appelés dialectiques?

Je propose de prendre pour point de départ la remarque par laquelle j'avais conclu l'an dernier ma contribution à la philosophie de l'action³.

[Page 95] J'avais alors suggéré que ni la philosophie analytique, ni la phénoménologie de Husserl ne rendaient compte de certains traits fondamentaux de l'action en tant qu'humaine, en raison de leur approche purement descriptive et analytique. Certains traits, disais-je alors, appellent une méthode constructive et synthétique. Or ces traits étaient précisément ceux qui mettaient en jeu d'une part des oppositions, d'autre part un dépassement de ces oppositions par leur jeu même. On avait alors proposé d'appeler *praxis*, plutôt *qu'action*, ces traits justiciables d'un traitement dialectique. Et on proposait de

³ P. Ricœur fait ici référence à sa conférence « On the theory of Action », donnée à Cambridge en 1972, à l'occasion des Entretiens sur l'action organisés par l'Institut International de Philosophie. Ce texte ne semble pas avoir été édité ; il est archivé au Fonds Ricœur (traduction par D. Pellauer, Boite 43, Conf. 16, f. 22150-22161). Les passages auxquels Ricœur se réfère précisément se trouvent dans le dernier paragraphe: « The Limitation Common to Linguistic Analysis and Phenomenology », f. 22159-fine) (NdE)

dire qu'une philosophie de la *praxis* commence là où une phénoménologie et une analyse linguistique s'arrêtent.

En adoptant aujourd'hui pour fil conducteur le caractère historique – l'historicité – de la réalité humaine, on élargira quelque peu le champ de considération au-delà de ce qui peut être appelé proprement *praxis*. Seul le troisième « moment » examiné plus loin méritera d'être appelé proprement *praxis*. Toutefois, comme ce troisième « moment » inclut en quelque façon les deux précédents, il ne sera pas interdit de désigner l'ensemble des phénomènes décrits par le nom qui désigne le dernier d'entre eux, qui est en même temps le plus concret et le plus englobant. C'est ainsi qu'il nous arrivera d'appeler *praxis* la sphère entière de la réalité humaine, considérée sous l'angle de ses prédicats historiques.

Pour illustrer ce qui peut être à la fois historique et dialectique, j'ai choisi trois « moments », dont chacun peut être considéré comme une dialectique fragmentaire ou comme un fragment dialectique. Ce choix n'est pas arbitraire : d'un côté, ils correspondent, en gros, aux articulations principales de l'*Encyclopédie* hégélienne elle-même et constituent, à mon avis, les expériences – noyaux autour desquelles le système a été construit par le moyen d'une sorte d'extrapolation titanesque. D'autre part, ces trois foyers n'ont pas été inventés par Hegel; ils avaient été identifiés, en tant qu'expériences et que processus, dans la tradition pré-hégélienne, mais leur statut dialectique n'avait pas été reconnu.

La première dialectique est celle du « *désir raisonnable* ». Elle appartient à l'effort de définition, d'identification et d'analyse du concept classique de *volonté*. Aristote est sans doute le premier à avoir reconnu la structure complexe de ce concept. Mais, en vertu de la logique de l'identité, il n'a pas reconnu le caractère éminemment dialectique de sa propre définition et de l'expérience que la définition exprime. La définition a pourtant deux dimensions. D'un côté, elle pointe vers l'enracinement du vouloir humain dans la profondeur du désir et de la vie ; [Page 96] la volonté est ainsi une espèce de l'appétit (*orexis*). Mais par son caractère raisonnable, la volonté est une espèce de la délibération (*bouleusis*). Or la délibération est comprise comme un mode d'argumentation et de raisonnement que l'on peut voir à l'œuvre dans certains domaines de l'action humaine la mieux maîtrisée, dans les *technai*, dans la médecine, l'architecture et la politique. Entre ces deux pôles du désir et de la délibération, une tension se produit. La tension signifie que le pôle de l'appétit et celui de la délibération se posent en s'opposant. Mais la volonté est à la fois cette tension et son dépassement. Elle est la structure de transition du désir à la délibération.

Le caractère dialectique de cette structure apparaît en clair lorsque nous prenons, avec Freud et la psychanalyse, la mesure de la profondeur du désir humain. La dialectique est portée à un point voisin de la rupture lorsque le caractère « naturaliste » et, s'il faut s'exprimer ainsi, « chosiste » des structures de l'inconscient se révèle à l'analyse. La tension devient alors conflit et le conflit prend la forme pré-pathologique ou pathologique de la « séparation » (*Spaltung*) entre des régions topographiquement distinctes de l'appareil psychique. Je fais allusion ici, bien entendu, aux deux topiques freudiennes : conscient-préconscient-inconscient ; moi-surmoi et ça. La « barre » qui sépare les régions, selon la métapsychologie freudienne, matérialise l'extériorité mutuelle des termes en conflit. Mais il n'y aurait pas non plus de dialectique si la tension n'était aucunement médiatisable. C'est précisément la tâche, non seulement de l'interprétation, mais du « travail » (*Arbeit*) sur les résistances et du « remaniement » (*Durcharbeitung*) des forces psychiques en présence, de recréer les conditions d'une opposition *productive*. À cet égard, la psychanalyse toute entière peut être interprétée comme la reconstruction de tous les degrés intermédiaires qui doivent être traversés si un « moi » responsable doit pouvoir émerger des ténèbres d'un « ça » chaotique. Selon le mot même de Freud: « *Wo es war, soll ich werden!* » *Là où était ça, doit advenir je*. Cette formule n'est-elle pas le résumé de tous les procès dialectiques dans la sphère d'une existence individuelle ?

Nous avons retrouvé, par le moyen d'une sorte de court-circuit entre une analyse pré-hégélienne et une analyse post-hégélienne, ce qui est signifié par la philosophie hégélienne elle-même lorsqu'elle place la dialectique du désir et de la volonté au point de transition de la nature et de la culture et fait ainsi émerger la sphère de l'esprit de celle de la nature. Cette émergence a ceci de remarquable qu'elle conserve la pulsion [Page 97] et son énergie dans la position même du vouloir comme activité délibérative.⁴

Un second procès dialectique particulièrement frappant constitue le noyau de la philosophie de l'« esprit subjectif » en tant que tel, et fraye la voie à ce qui, dans la dialectique hégélienne, se déclarera comme « esprit objectif » et correspondra à notre concept de *praxis* pris au sens limitatif. Cette seconde dialectique, elle aussi, est bien connue des philosophes du passé. C'est à l'occasion du problème du *jugement* et de l'erreur qu'ils l'ont élaborée. Mais, faute d'un instrument dialectique, ils l'ont énoncée dans les termes d'une « psychologie des facultés » : entendement et volonté. Cette psychologie du jugement et de l'erreur a été élaborée avec le plus grand soin et un raffinement extrême, successivement par les médiévaux et par les cartésiens. Les premiers, n'ayant pour langage de référence que celui de la cosmologie aristotélicienne, se sont efforcés de faire tenir cette dialectique dans les limites de la causalité naturelle conçue comme efficence. C'est ainsi qu'ils n'ont pas hésité à parler de l'action de la volonté sur l'entendement et de l'action de l'entendement sur la volonté. Sous sa forme la plus élaborée, cette psychologie a atteint le point où elle peut parler de la volonté comme « mouvant » l'entendement et de l'entendement comme « mouvant » la volonté, mais à des points de vue et sous des rapports différents, par exemple le point de vue de l'objet formel et celui de l'exercice de la volonté. La réciprocité des actions sous des rapports différents devenait ainsi l'équivalent d'une action mutuelle sans cercle vicieux. Il est remarquable que les cartésiens aient non seulement conservé mais perfectionné ce schéma, en dépit de l'effondrement de la cosmologie aristotélicienne et médiévale qui en constituait l'ultime fondement. Cela indique que le schéma dialectique s'était seulement glissé dans le seul appareil conceptuel disponible, celui de l'action mutuelle des facultés.

Que devient ce schéma lorsque son caractère dialectique est franchement reconnu ? Une situation très complexe apparaît qui peut être décrite dans les termes suivants. Il est possible, d'une part, de suivre l'échelle ascendante de ce que l'on pourrait appeler la « représentation théorique », de la perception à la mémoire et à l'imagination et, de là, à la pensée conceptuelle. Mais cette échelle ascendante doit en même temps être construite comme une spirale enroulée dans une autre spirale. Si l'on suit, en effet, [Page 98] l'autre échelle ascendante, celle de la « représentation pratique » qui s'élève du besoin au désir, au souhait et à la demande, et enfin à la sphère des sentiments proprement humains et des passions, il apparaît que chaque stade de l'une des spirales est à la fois opposée à — et conditionnée par — un stade homologue de l'autre spirale. De cette manière, on peut parler d'une promotion mutuelle du « théorique » et du « pratique » dans l'homme. Tout progrès dans un ordre engendre un progrès dans l'autre. L'action mutuelle de la volonté et de l'entendement, selon la terminologie classique, apparaît alors comme une phase d'un procès global qui présente de part en part le même caractère dialectique, c'est-à-dire de genèse mutuelle du théorique et du pratique. Le jugement est seulement, au sens propre du mot, le moment « critique » de cette genèse mutuelle. Tout cela par conséquent a toujours été plus ou moins connu, mais exprimé dans un langage inadéquat, pré-dialectique. Chez Kant lui-même le rapport de la raison théorique à la raison pratique est difficilement pensé comme rapport dialectique, même dans la *Critique de la Faculté de Juger*. Il peut être dit, avec Hegel, que l'esprit subjectif n'est pas autre chose que ce dépassement dans le théorique et dans le pratique par la médiation *croisée* de l'un et de l'autre, le dépassement du théorique étant médiatisé par

⁴ Aussi bien pourrait-on évoquer ici Platon au même titre qu'Aristote ; le *thumos* — le cœur, le courage qui combat pour la raison aussi bien que pour le désir, présente le même caractère pulsionnel, retenu dans l'élan et dans l'énergie de la raison militante.

celui du pratique et réciproquement. En même temps se confirme que l'esprit doit être pris comme prédicat et non comme terme référentiel si l'on veut éviter toute hypostase et toute mystification.

La troisième dialectique est la dialectique par excellence; les deux autres la préparent, de la même manière que la dialectique de la nature chez Hegel prépare celle de l'esprit. Le noyau en est la transition de la volonté subjective à la volonté objective. C'est cette dialectique qu'une phénoménologie aussi bien qu'une philosophie analytique risque de manquer, dans la mesure où l'une et l'autre limitent leurs considérations à des buts individuels et passent sous silence les dimensions éthico-politiques de la volonté et de l'action humaines.

Parce que cette dialectique a été ignorée, l'ample perspective qui était encore celle d'Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque* a été entièrement perdue de vue dans la philosophie classique, aussi bien cartésienne que médiévale. Chez Aristote, l'action humaine était articulée par des « excellences » (*arêtai*) qui couvraient la sphère privée et publique de l'action. L'éthique elle-même était subordonnée à la politique considérée comme la science architectonique, dans la mesure où le bien de l'individu est lui-même moins grand que le bien public. Mais, au cours des siècles, la totalité aristotélicienne s'est décomposée ; deux continents [Page 99] se sont séparés et éloignés l'un de l'autre. D'un côté une psychologie de la décision et du consentement s'est enfermée dans la psychologie individuelle et s'est pratiquement réduite à la théorie du jugement évoquée plus haut. Dans la même mesure, l'éthique privée est restée sans rapport avec une politique. Mais, de l'autre côté, la philosophie politique a émigré hors de l'enceinte de la philosophie de la volonté pour constituer une entité séparée, en dépit du fait que ses concepts principaux — puissance, souveraineté, autorité, etc. — continuaient d'emprunter leurs significations à la sphère de la volonté humaine, laquelle est aussi pouvoir, force, domination.

Ce fut la tâche d'une philosophie dialectique, comme celle de Hegel dans les *Principes de la Philosophie du Droit*, de reconstruire la totalité brisée, en prenant pour fil conducteur le concept de « réalisation de la liberté », et de réunir les membres épars d'une philosophie de la volonté et d'une philosophie politique dans le cadre unifié de la théorie de l'esprit objectif. Telle fut la tâche de Hegel ; il l'a conçue essentiellement comme une dialectique de la volonté arbitraire et des institutions, — au sens le plus large du mot — par lesquelles cette volonté arbitraire devient rationnelle et objective. Chacun connaît la façon dont Hegel remplit sa tâche, en suivant l'ordre progressif des institutions, depuis les plus abstraites, comme la loi pénale, jusqu'aux plus concrètes, les institutions politiques. Notre problème n'est pas de savoir si cet ordre même est contraignant. Il est certainement privé de nécessité interne. La sphère économique ne précède ni historiquement, ni conceptuellement la sphère politique ; il en est de même de la sphère judiciaire. Rien donc ne nous contraint à répéter Hegel. Mais ce qui est exemplaire chez Hegel, c'est le projet général d'une dialectique qui procède de la psychologie à la politique, d'une volonté subjective à une volonté objective, d'une forme arbitraire à une forme rationnelle de l'action. Permettez-moi d'évoquer seulement un exemple — peut-être le plus simple et en même temps le plus convaincant —, celui que l'on trouve au début de *La Philosophie du Droit*. Cet exemple paradigmatique est celui du contrat. La volonté contractante est, au début, une volonté arbitraire définie par sa seule impulsion à posséder — *Besitznahme* —, à s'emparer des choses. Grâce à l'échange contractuel, deux volontés différentes sont médiatisées par la chose échangée et deviennent des volontés juridiques; tandis que la chose elle-même, définie au début comme utilité subjective, est élevée au rang de la valeur abstraite, celui de la valeur d'échange. La chose et le vouloir deviennent universels en même temps et réciproquement. [Page 100] La valeur d'échange médiatise deux volontés, de la même manière que chaque volonté médiatise l'autre volonté et la chose.

Toutes les autres formes de dialectique de volonté à volonté qui adviennent au niveau économique, social et politique, présentent la même structure fondamentale d'une opposition initiale surmontée dans une modalité plus concrète qui, tout à la fois, réaffirme les pôles opposés et en surmonte la contradiction.

Ce dépassement de l'opposition simple dans l'opposition médiatisée permet de classer dans un certain ordre les relations d'échange entre les hommes, suivant le degré d'intériorisation du lien qui les unit. Ainsi, dans la relation purement juridique du contrat, les deux volontés contractantes demeurent radicalement étrangères l'une à l'autre et ne forment aucunement un tout. C'est pourquoi la relation juridique qui les lie se borne à délimiter la sphère de droit qui revient à chaque sujet. « Rendre à chacun son dû », prévenir les empiétements de l'un sur l'autre, c'est tout ce que peut la relation juridique. Dans la sphère économique, le lien est plus étroit entre les intérêts de l'un et les intérêts de l'autre ; ceux-ci conditionnent ceux-là et la satisfaction d'un besoin chez l'un comporte l'expectation d'une prestation de la part de l'autre. Néanmoins le lien reste encore extérieur, en ce sens que la loi qui règle la réciprocité des besoins, des travaux et des services n'est pas elle-même incorporée au projet égoïste de chacun des partenaires du système. Cette loi, n'est connue que de ceux qui étudient le système non pas en tant que partenaires mais en tant qu'observateurs désintéressés. C'est pourquoi Hegel, anticipant en cela les analyses marxistes, n'hésite pas à décrire le système économique « bourgeois » dans le langage du mécanisme : le « système des besoins », dit-il encore, constitue « l'état extérieur ». Cette extériorité du système par rapport aux fins égoïstes des agents sociaux fournit à Hegel le contraste fondamental entre l'ordre économique et l'ordre politique. Celui-ci, si toutefois il est digne de ce nom, réalise une intégration du vouloir dans la communauté, telle que chacun reconnaît la loi du tout comme étant la loi de sa propre volonté. Cette réconciliation dialectique de l'homme et de la cité se fait par la médiation de la constitution, qui est tout à la fois la règle qui transcende chacun des vouloirs et la condition sous laquelle chacun de ces vouloirs se reconnaît soi-même. Dans le langage de Hegel, la conscience de soi trouve sa satisfaction dans l'État. Je ne veux pas discuter ici la question de savoir si Hegel décrit un État empirique, réellement existant, ou s'il prescrit, à la façon platonicienne, les lois d'un État idéal, ou encore si, échappant à l'alternative qu'on évoque ici, il décrit ce qui [Page 101] est à l'état inchoatif, tendanciel, en chaque État moderne et permet de reconnaître l'essence de l'État en chaque État empirique. Je ne veux pas non plus discuter la question de savoir si Hegel ne s'est pas borné à projeter dans un État idéal, et de façon tout-à-fait fictive et mensongère, la résolution des contradictions et des conflits qu'il avait lucidement aperçus dans la sphère économique, comme l'en accuse Karl Marx dans sa virulente *Critique des Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*.

Ce qui m'intéresse ici, c'est la sorte d'intelligibilité que produit un traitement dialectique de l'action humaine, lorsque l'on prend pour fil conducteur l'idée de l'intégration progressive des vouloirs et de l'intériorisation graduelle de la loi même qui préside à cette intégration. Ce sens dialectique a au moins mis Hegel à l'abri d'une simple transposition mécanique d'un type de relation valable dans une sphère, dans une autre sphère qui appelle une caractérisation distincte. C'est cette « *category-mistake* » que Hegel reproche aux théories contractualistes de l'État, lesquelles tentent vainement d'étendre à la sphère politique une relation qui ne vaut que pour l'échange de deux volontés à l'occasion de l'appropriation des choses. Dans une logique de l'identité, toute relation nouvelle doit être ou bien même ou bien autre qu'une relation déjà décrite. Le rapport de deux vouloirs, médiatisés par l'appartenance à la même communauté politique et par la prise de conscience de la loi commune de la Cité, est, par rapport à la relation contractuelle, à la fois même et autre. Ici encore, la métaphore de la spirale s'impose ; le lien politique, médiatisé par la constitution, et le lien juridique, médiatisé par le contrat, sont sur la même spirale, mais à des altitudes différentes.

Ainsi l'histoire sensée de la liberté est l'histoire de ces trois dialectiques. La philosophie de la praxis qui, à la fois, la termine et la récapitule, est pour l'essentiel la reprise des oppositions antérieures dans un style moins abstrait et plus concret, moins mécanique et plus organique, moins extérieur et plus intérieur. L'histoire sensée de la liberté n'est pas autre chose que l'histoire de ces dialectiques enchaînées. C'est en ce sens qu'on peut dire que la praxis est la dialectique à l'œuvre.

Cette formule revient à dire que la dialectique pratique ne peut être isolée des stades concrets qui la jalonnent. Une fois encore, il n'existe rien de tel qu'une logique dialectique susceptible d'être

ajoutée à la logique formelle. La contrepartie de cette relation entre la dialectique et son contenu est que les contenus eux-mêmes ne peuvent être compris comme sensés sans la pleine reconnaissance de leurs caractères dialectiques.

[Page 102] Rien ne montre davantage la supériorité du traitement dialectique que la comparaison entre Hegel et Kant. La philosophie de ce dernier reste prise dans des dichotomies insolubles : entre nature et liberté; entre raison théorique et raison pratique, entre entendement et sensibilité ; entre devoir et plaisir. Je ne conteste point que ces dichotomies constituent une « crise nécessaire » de la raison elle-même. Leur surgissement fait éclater l'homogénéité de la nature et du naturalisme. Un autre que la nature surgit ; l'unidimensionalité de l'entendement est rompue. À cet égard le kantisme représentera toujours un point de passage obligé pour tous les systèmes de pensée, de l'empirisme logique à la philosophie du langage ordinaire, qui croient pouvoir s'installer dans un langage sans conflit, sans apories, sans contradiction. Mais, s'il faut entrer dans le kantisme, on ne peut y rester. Le pas suivant au-delà de la dichotomie ne peut être fait à l'intérieur du même cadre philosophique. Le kantisme, en effet, reste une philosophie qui sépare, qui scinde. Ce n'est pas encore la pensée de la raison, c'est encore la pensée de l'entendement, bien que Kant ait aperçu le rapport de l'antinomie à la raison en quête de l'inconditionné. Mais demeurer dans la scission, c'est rester au plan de « l'entendement diviseur. » L'antinomie kantienne appelle un mode de pensée qui ne se borne pas à renvoyer dos à dos causalité libre et causalité naturelle, mais qui les compose. Nous avons besoin d'une philosophie qui distingue et enchaîne, qui hiérarchise et totalise les moments que l'antinomie a séparés. Cette philosophie ne peut sans doute plus être celle du Hegel historique. Mais ce devra être une philosophie *instruite* par lui.

II. - Nous avons pris jusqu'à présent la praxis comme axe de référence et nous avons dit : la praxis est la dialectique à l'œuvre. La réciproque est-elle vraie ? Faut-il dire que tout ce qui est dialectique est praxis ? L'affirmer serait retomber au genre de philosophie systématique que j'ai dénoncé au début. Mais, le nier, c'est s'engager dans une recherche périlleuse au-delà du noyau sûr où l'équivalence entre praxis et dialectique a pu être vérifiée. Une manière concrète de procéder serait d'avancer pas à pas, en s'éloignant progressivement de l'expérience nucléaire qu'on vient de décrire. À mon sens, cela peut être fait selon deux directions. D'un côté, on peut élargir le concept de dialectique au-delà de la praxis, en direction d'autres domaines d'expérience et, à titre ultime, jusqu'à une philosophie de la nature. C'est selon cette procédure que la dialectique de la nature peut être restaurée au moins à titre d'horizon pour une dialectique de la praxis. Mais le risque est alors de payer [Page 103] l'extension du concept par l'affaiblissement de ses critères. L'autre façon de procéder serait de diminuer l'amplitude du concept et d'en renforcer les critères. C'est, à mon avis, ce qui se produit dans le marxisme, où la dialectique est comprise essentiellement comme dialectique sociale et où la lutte des classes devient l'exemple paradigmatique de la dialectique. Le risque est alors inverse du précédent : il n'est pas d'affaiblir le concept de dialectique, mais de durcir les traits de la dialectique au point d'en donner une interprétation mécaniste, aux dépens de l'amplitude initiale de la problématique. Essayons successivement les deux voies, sans ignorer que nous soulevons ici des questions très controversées. C'est pourquoi je ne veux aucunement atténuer le caractère polémique de cette « seconde navigation », comme aurait dit Platon.

Je viens d'introduire le matérialisme historique comme une manière de limiter l'angle de vision de la pensée dialectique. Il est vrai, pourtant, que ce rétrécissement est compensé par une extension en sens inverse, sous le nom de matérialisme dialectique, et que, sous l'influence de Engels, puis de Lénine, ce que nous appelons aujourd'hui le marxisme-léninisme présente à la fois la réduction de la philosophie de la praxis à la lutte des classes et son extension à la dialectique de la nature. Mais une extension induite n'excuse pas une restriction induite. Il me semble, en effet, que quelque chose est perdu de l'amplitude de la dialectique de la praxis, si nous concentrons l'intérêt sur une seule sorte de conflit – le conflit entre

classes —, aussi important que soit ce concept pour comprendre la structure du capitalisme et même celle des sociétés socialistes en tant qu'elles n'ont pas encore réalisé le projet du communisme intégral.

La restriction que je reproche ici au marxisme procède d'une réduction du concept de praxis à celui de production et même à une réduction du concept de labeur à celui de travail, comme Hannah Arendt l'a montré de façon convaincante, me semble-t-il, dans son livre *The Human Condition*. À cet égard, il y a plus dans Hegel que dans Marx, même en ce qui concerne le travail, puisque l'analyse de ce concept apparaît dans plusieurs contextes différents et dans plusieurs processus dialectiques partiels de *La Phénoménologie de l'Esprit*. Ce n'est pas un paradoxe de dire que cette réduction de la praxis au travail productif est responsable de la tentation permanente, parmi les marxistes, de retomber à ce qu'ils appellent eux-mêmes « déviation economiciste. »

Qu'il y ait plus dans Hegel que dans Marx concernant la dialectique de l'action et même celle du travail, cela demeure masqué par un préjugé, [Page 104] issu du marxisme lui-même, selon lequel la différence entre Hegel et Marx est celle de l'idéalisme et du matérialisme. Cette opposition trop simple obscurcit entièrement le débat. Rien n'est plus paralysant, erroné et trompeur que cette alternative rigide. Et cela pour des raisons aisées à discerner.

D'abord, pour Hegel lui-même, le problème permanent est celui de la réalité. On ne peut affirmer trop fortement que la catégorie centrale et finale est celle de *Wirklichkeit*. Toute la philosophie de Hegel est tournée contre les idéalizations, contre les hypostases, contre l'élévation à la transcendance d'entités séparées. Aucune dialectique ne s'achève sans qu'un progrès marquant ne puisse être aperçu en direction de la réconciliation des termes, de l'intériorisation des conflits et, pour tout dire, de l'actualisation du sens. Ainsi avons-nous pu placer tout le développement de la philosophie du droit sous le signe du concept de « réalisation de la liberté. » C'est en vertu du même principe que le juridique est subordonné à l'économique et l'économique au politique. De cette façon l'horizon de la philosophie hégélienne est bien l'identité du rationnel et du réel.

En outre, il y a plus chez Hegel que chez Marx, parce que Hegel est plus attentif à la multidimensionnalité de l'expérience humaine. Il prend en charge l'immense variété des phénomènes juridiques, éthiques, culturels, politiques et religieux. En ce sens, la multidimensionnalité de la dialectique hégélienne plaide contre la tendance à l'unidimensionnalité qu'un philosophe comme Habermas a cru pouvoir dénoncer chez Marx lui-même, en raison du caractère prédominant des catégories de la production. C'est pourquoi même la notion de travail reçoit une interprétation plus complexe chez Hegel que chez Marx.

Cela ne veut pas dire que nous n'ayons rien à apprendre de Marx. Au contraire, c'est de lui que nous avons appris ce qu'est la dialectique de l'économie et sa non-résolution dans la sphère politique hégélienne. Nous avons, en outre, à apprendre ce qu'est signifié par le principe de la lutte des classes dans la structure du capitalisme. Mais je pense que la tâche du philosophe est de resituer cette dialectique, à titre de dialectique partielle, à l'intérieur de la dialectique totale de l'esprit objectif. Nous avons à récupérer l'amplitude de l'expérience historique. C'est ici que le mot « historicité » — l'historicité de l'expérience humaine — apparaît comme le concept englobant à l'égard de l'expérience sociale de la lutte et du conflit.

La seconde direction est celle d'une *expansion*, sinon d'une dissolution du concept de dialectique. Ici la dialectique est à la fois élargie et affaiblie.

[Page 105] Nous faisons un premier pas dans cette direction en identifiant comme dialectiques certains traits qui appartiennent à l'expérience en tant que telle, mais en un sens du mot expérience qui déborde son usage dans l'épistémologie des sciences de la nature. Cette épistémologie est précisément fondée sur la dénégation et sur l'exclusion de la dimension d'historicité et par conséquent des traits

dialectiques de l'expérience. Ces traits pourtant ne peuvent être entièrement éliminés d'une expérience même maîtrisée par une méthodologie rigoureuse. Gadamer dans *Wahrheit und Methode* évoque ce texte extraordinaire des *Seconds Analytiques* d'Aristote, où la recherche de l'universel est comparée à ce qui arrive à une armée en déroute : soudain, un soldat cesse de fuir ; puis, un autre ; finalement, c'est toute l'armée qui s'arrête *et qui fait demi-tour* ; alors un nouvel ordre émerge du chaos. Ce renversement est historique et dialectique. Gadamer discerne un égal sens dialectique chez Francis Bacon, lorsque celui-ci souligne le rôle des *instantiae negativae* dans l'*interpretatio naturae*. Nulle organisation méthodologique de l'expérience ne saurait épuiser le sens de cette dialectique, qui révèle son caractère historique dans d'autres sphères de l'expérience moins aisées à contrôler et à dominer par des méthodes spécifiques. Eschyle évoque cette dimension dramatique de l'expérience humaine dans le vers fameux du chœur d'*Agamemnon* : *pathei mathos* : « par la souffrance, la connaissance ». Ce n'est pas par hasard que nous continuons d'employer le même mot d'expérience pour le laboratoire et pour l'expérience de la vie. C'est que ces deux pôles de l'apprentissage ont en commun le même usage des *instantiae negativae*, dont l'expérience quotidienne elle-même porte la trace. Ne parlons-nous pas, en effet, d'un homme d'expérience, pour dire que cet homme n'a pas seulement accumulé de l'information, mais qu'il demeure ouvert au démenti, à mesure même qu'il acquiert des connaissances ? Qui se tient prêt, de cette façon, à dialectiser l'acquis par l'ouvert, celui-là est un homme d'expérience. En ce sens, le procès de l'expérience est un procès négatif.

Or, on trouve chez Hegel un concept d'*Erfahrung*, sur lequel Heidegger et Gadamer ont également médité, et qui désigne le style d'historicité de tout savoir par-delà une simple méthodologie des sciences. Il n'est pas sans intérêt de noter que Hegel lui-même a compris l'expérience comme l'accomplissement du scepticisme. En effet le « retournement » de l'expérience est en même temps un « retour » de la conscience à elle-même. (Hegel tire parti de la parenté sémantique entre *Umkehrung*, retournement, et *Zukehrung*, retour). Je cite : « Le mouvement dialectique que la conscience exerce sur elle-même, autant sur son savoir que [Page 106] sur son objet, dans la mesure où un nouvel et véritable objet en jaillit, voilà au fond ce que l'on appelle expérience ». Ainsi le retournement du savoir « sur » l'objet et le retour de la conscience « à » elle-même vont de pair. L'étranger nous devient propre en même temps que nous nous faisons autres dans l'objet autre. Notre savoir et son objet sont dialectisés simultanément.

Mais si cette direction de recherche est saine, il faut bien avouer que le concept de dialectique commence à s'affaiblir et à se diluer. L'expérience en effet n'est plus telle expérience, mais l'expérience dans son ensemble ; à la limite, elle s'identifie à l'essence historique de l'homme, considérée elle-même comme la limite opposée aux prétentions de la raison organisatrice. Ce que le mot dialectique retient encore de précis et d'articulé, c'est peut-être finalement la notion même de dialogue, qui est, après tout, l'une des racines aussi bien historique que sémantique du mot. Nous ne pouvons oublier en effet que la dialectique procède du dialogue socratique. Le sens faible du mot est en même temps le sens primitif. Or ce sens peut être aisément relié aux traits dialectiques de l'expérience elle-même. Être ouvert aux instances négatives, c'est soumettre l'expérience à la juridiction du jeu de la question et de la réponse, lequel est la base ultime de tout dialogue. L'enchaînement de significations est donc étroit entre : « apprendre par la souffrance », accueillir les instances négatives dans l'expérience empirique, devenir un homme d'expérience et soumettre le discours au jeu de la question et de la réponse.

C'est par une nouvelle extension de sens, beaucoup plus controversée cette fois, que le concept de dialectique peut être appliqué à la nature elle-même et qu'il peut être parlé d'une *dialectique de la nature*, au sens d'Engels et du marxisme-léninisme orthodoxe.

Je ne veux pas dire que ce concept est entièrement fallacieux et dénué de sens, comme le déclarent la plupart des avocats du positivisme logique, de la philosophie analytique ou de la philosophie du langage ordinaire. Mais je ne dirai pas non plus que ce concept est un concept primitif. Parler par exemple de *totalité dynamique*, c'est admettre implicitement un savoir absolu dans lequel pourraient être

pensées ensemble la nature *plus* l'histoire. Si l'on a cessé de croire au savoir absolu, alors ce ne peut être que sur la base des traits dialectiques de notre praxis, étendus au tout de notre expérience et protégés contre tous les sophismes par l'usage du dialogue, que nous pouvons encore parler de dialectique de la nature en un sens dérivé.

Cette extension prudente peut être tentée selon la ligne de trois [Page 107] arguments qui non seulement ne s'excluent pas mutuellement, mais s'édifient les uns sur les autres. Nous pouvons procéder sur un mode *génétique* et établir que tel stade du développement biologique – par exemple tel stade de la sexualité infantine – anticipe la structure de la sexualité adulte. Mais c'est parce que nous connaissons le stade final que nous pouvons appliquer au premier stade le vocabulaire emprunté au dernier stade, par exemple la structure perverse ou névrotique. Mais alors, si l'on prétend dériver le stade final du stade initial, on oublie simplement que c'est à la faveur d'une sorte de rétrospection qu'il a été possible d'identifier au stade primitif les structures susceptibles d'être considérées comme des anticipations ou des préparations des stades terminaux. Ce mouvement circulaire caractérise en fait tous les arguments téléologiques dans lesquels la *forme* de la loi, dans laquelle peut être décrit un phénomène terminal, apparaît à l'esprit comme la *raison* de la sélection des causes antécédentes qui font arriver cet état terminal. En dehors de la sphère de l'action, où la structure téléologique de l'argument décrit valablement le processus même de la motivation, l'extrapolation est seulement valide à l'intérieur de ce que Kant a appelé jugement *réflexif*, dans la *Critique de la Faculté de Juger*. Le jugement téléologique ne dit pas comment les choses sont, mais sous quelles règles il faut placer le phénomène, déjà constitué selon la règle de causalité, afin de le penser comme un organisme. Le sophisme commence lorsque nous prenons le jugement réflexif pour un jugement constituant ; c'est ce sophisme que Platon appelle le « raisonnement bâtard » : est « bâtard » le rejeton illégitime du jugement constituant et du jugement réflexif. La dialectique de la nature est un tel rejeton.

Un second argument vient renforcer le précédent. La projection rétrospective de la dialectique historique dans une dialectique de la nature peut paraître renforcée par la découverte d'isomorphismes significatifs entre les processus historiques et les processus naturels. L'expérience abonde en analogies structurales de cette sorte, qui semblent donner aux deux termes de la comparaison une autonomie propre, une sorte d'auto-consistance. La dialectique de la nature semble alors commencer d'elle-même, dans le style le plus réaliste. Malheureusement, l'argument tiré de l'isomorphisme ne peut fonctionner seul ; il y a des analogies structurales parce que les ressemblances ont elles-mêmes été rendues possibles par le jugement réflexif, au sens que nous venons de décrire. En d'autres termes, l'isomorphisme ne constitue pas un argument séparé ; il présuppose la constitution de la nature comme un « analogue » de l'histoire par le jugement réflexif. Ce n'est que dans le cadre du jugement [Page 108] réflexif que nous pouvons transférer à la nature des concepts appartenant à l'histoire.

La même chose peut être dite, plus fortement encore, si l'on passe de l'isomorphisme aux lois « formelles », telles que celles qui sont proposées par Engels au début de *La Dialectique de la Nature* : nulle réalité n'est donnée sans une réalité opposée ; tout accroissement quantitatif se résout en changement qualitatif, etc. Loin d'être primitives, ces lois prétendues, et toutes les lois semblables réglant les totalités dynamiques en général, ne sont que de pâles abstractions, dérivées de l'opération d'isomorphismes authentiques entre deux sphères de la nature, lesquels, à leur tour, reposent sur le retournement de l'explication téléologique en explication causale génétique. En d'autres termes, il n'y a pas de lois de la dialectique matérielle sans isomorphisme ; pas d'isomorphisme sans la constitution de la nature comme champ du jugement « réflexif », c'est-à-dire comme « analogue de l'histoire. »

Cette polémique me ramène à l'expérience *princeps* de la pensée dialectique : au couple praxis-dialectique. Ma thèse est que la seule région où la dialectique peut être identifiée avec quelque sécurité comme opposition productive est cette région de la philosophie de l'action où dialectique et praxis coïncident. Mais il appartient à la dialectique de pouvoir s'abstraire de son noyau originaire, afin de constituer un style semi-formel qui justifie jusqu'à un certain point les extrapolations que nous avons

dites. C'est ainsi que l'on peut parler, mais non sans danger, de « méthode dialectique » On peut en limiter ou en étendre le champ. C'est en limitant ce champ que l'on obtient la réduction de la dialectique au matérialisme historique et que l'on fait de la lutte de classes le noyau de toute l'histoire moderne, sinon de l'histoire ancienne. Mais cette réduction de champ conduit à obscurcir bien des traits dialectiques de l'expérience humaine. Par extension, en revanche, la dialectique de la praxis devient une dialectique de l'expérience dans son ensemble, dans ses traits les moins identifiables méthodologiquement ; et c'est par une extension ultérieure qu'il est possible de parler par analogie d'une dialectique de la nature.

À égale distance d'une restriction induite et d'une extension critiquable, la philosophie de l'action apparaît comme le lieu de naissance de la dialectique, c'est-à-dire comme le lieu d'où la réduction et l'expansion de sens procèdent et empruntent leur légitimité. Le concept paradigmatique, à mon sens, demeure celui de dialectique pratique ou mieux de « praxis dialectique. »

Paul Ricœur