

La triade, la tétrade et la pentade dans la méthodologie de Losev

(Expérience de l'analyse logique,
théologique et historico-culturelle)

ANDREÏ TASHCHYAN

La logique philosophique, ou bien ce qu'on appellera ici logique *dialectique*, peut être représentée comme une pensée abstraite, dépourvue du caractère concret du monde de la vie et éloignée de ses intérêts. Mais cette logique n'est abstraite que lorsqu'on la prend exclusivement dans un de ses moments (le moment de l'universel), et qu'on omet les autres moments : le particulier et le singulier. Alors en effet elle est seulement le négatif de la singularité sensible, laquelle est d'ailleurs elle-même une abstraction et c'est pourquoi elle a comme négatif et comme sa détermination le moment de l'universalité abstraite. Mais dans la mesure où l'universel de la pensée en soi existe déjà, le négatif lui-même développe ainsi sa détermination et devient concret par la négation de la négation.

C'est le pathos de cette universalité concrète de la pensée philosophique, le pathos de la dialectique qui s'empare de Losev dans son œuvre, et qu'il partage en général avec Hegel. Néanmoins cette communauté dans le pathos ne doit pas nous inspirer la tranquillité d'une âme pour laquelle toutes choses sont belles en leur genre. Cette tranquillité est bien plutôt l'indifférence philosophique d'une âme qui admet l'existence de toute forme de dialectique, mais qui,

ne se chargeant pas du travail conceptuel, laisse sans éclaircissement une contradiction essentielle. Si nous ne nous pénétrions pas davantage dans l'unité mentionnée de la dialectique, nous ne dépasserions pas le cadre de cette même universalité abstraite qui, dans son immédiateté, n'a pas encore développé la différence. Mais cette différence est présente, et c'est pourquoi elle doit être reconnue comme une contradiction dont l'élimination est exactement le développement de la concrétude de la pensée philosophique.

C'est toutefois ici que surgit le problème du *critère* qui doit servir de fondement à la manière d'envisager les formes de la dialectique chez Hegel et chez Losev. Il serait naturel de supposer que l'histoire de la dialectique doit être ce critère, car nous découvrons ces formes dans l'histoire elle-même. Une question se pose à leur sujet : n'avons-nous pas été trop prétentieux en déclarant dès le début que nous envisagions la méthodologie de Losev du point de vue de Hegel ? On peut émettre des doutes sur la pertinence du problème ainsi posé, d'autant plus que la dialectique de Losev est chronologiquement plus récente. Si nous prenons un syllogisme simple dont la majeure, proposition bien connue, veut que le plus récent soit le plus nouveau, la conclusion sera alors que la méthodologie losevienne est la plus développée. Et pour comble, on peut se souvenir de « la sentence de mort » évoquée par Vladimir Soloviev selon laquelle la pensée hégélienne malgré tous ses mérites n'a pas subi la vérification de l'histoire et « a été condamnée aussi impitoyablement, que ses prétentions étaient élevées¹ ». En effet, l'histoire n'a pas été avare de « réfuteurs » de la philosophie hégélienne en Occident aussi bien qu'en Russie (y compris Losev).

Si convaincantes que soient en apparence ces raisons de douter développées plus haut, elles ne sont telles qu'en apparence. Bien que nous n'ayons pas la possibilité de parcourir ici toute la variété de ces phénomènes historico-philosophiques particuliers, nous pouvons et devons dire par principe ce qui suit. Commençons par ce que Hegel dit lui-même de la réfutation en philosophie en mettant en garde contre la représentation perverse, selon laquelle il n'y aurait dans la réfutation philosophique qu'un sens abstraitement négatif, à savoir qu'une philosophie réfutée n'a plus aucune signification et qu'on en a fini avec elle :

1. V.S. Soloviev, *Sočinenija* [Œuvres], M., Mysl', 1990, t. 2, p. 441.

S'il est juste que tous les systèmes philosophiques ont été réfutés, en même temps il est juste aussi qu'aucune doctrine philosophique n'a été réfutée et ne peut être réfutée².

Puisque, chez Hegel, chaque système philosophique est la représentation d'un moment particulier dans le processus du développement de l'idée, la réfutation d'une doctrine philosophique signifie que « ses limites sont dépassées et que son principe défini est devenu un moment idéal³ ». Permettez-moi de souligner mon étonnement : de quelle philosophie l'idéalisme absolu est-il le moment idéal ? La question, bien sûr, est rhétorique. Et si la réfutation du principe de l'idéalisme absolu est abstraitement négative, elle n'est pas le développement de la concrétude de la pensée.

Revenons maintenant à l'argument qui veut que le plus récent soit le plus nouveau et le plus concret. Disons tout de suite que, bien que le logique (l'idée) sous sa forme historique existe aussi immédiatement, cet historique lui-même n'est pas quelque chose étant pour soi et il est significatif seulement comme ce qu'il est en soi, c'est-à-dire en tant que logique. Par conséquent, il est absurde de parler de la concrétude de telle ou telle forme historique de la philosophie en cherchant la raison dans son immédiateté c'est-à-dire dans le temps de son surgissement.

Ainsi pour nous le problème du critère est résolu. Même si nous reconnaissons la nécessité de l'historique en tant que *présupposé* allant de soi, il s'ensuit seulement que l'historique lui-même est dépassé dans ce dont il est un présupposé. En d'autres termes, seule peut servir de critère une forme historique qui s'est déterminée complètement comme logique, c'est-à-dire qu'elle est le logique non seulement en soi (et donc pour nous, mais non pour soi), mais aussi pour elle-même. Mais c'est là l'idéalisme absolu de Hegel.

Il est vrai que nous trouvons sans peine chez Losev des maximes qui au premier regard pourraient témoigner qu'il partageait le principe hégélien. Ainsi, par exemple, dans « La Philosophie du nom », il déclare que la dialectique est « l'unique méthode correcte et complète de la philosophie » ; qu'elle est « l'unique méthode capable d'embrasser la réalité vivante dans sa totalité » ; que

2. G.W.F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauk* [Encyclopédie des sciences philosophiques], M., Mysl', 1974-1977, t. 1, p. 218. NdT : les traductions sont faites à partir du texte russe.

3. *Ibid.*, p. 219.

seule une méthode concrète comme la dialectique peut être une méthode authentiquement philosophique⁴.

Dans « La Dialectique de la forme artistique », on trouve des déclarations semblables :

La dialectique est une méthode universelle, elle ne peut avoir nulle part d'exception⁵ ;

La dialectique est le savoir le plus précis, et la méthode dialectique est la méthode de la philosophie et de la science la plus précise et la plus fiable⁶.

Mais toutes ces déclarations sur le caractère absolu de la dialectique et donc de la pensée philosophique ne trouvent pas néanmoins leur expression adéquate dans la méthodologie losevienne. Nous avons déjà éclairci en grande partie cette insuffisance méthodologique de Losev⁷. C'est pourquoi il suffit maintenant de mettre en avant les raisons qui illustrent la persistance dans la conception du penseur russe d'une contradiction entre le sujet et la méthode, entre le contenu et la forme. Premièrement, et c'est là l'essentiel, le début de la dialectique et de la logique de Losev n'est pas la dialectique lui-même ou la logique. D'après Losev, la dialectique explique tout, mais elle ne peut pas s'expliquer elle-même, et ainsi elle montre sa source « suprarationnelle ». Voilà comment Losev le confesse dans *Dialektika budožestvennok formy* [La Dialectique de la forme artistique] (1927) :

Le commencement de la dialectique est *l'impensable*, ce qui dépasse la pensée⁸.

Donc, la dialectique chez Losev ne peut qu'être une méthode *finie*, qui se manifeste comme telle dans la sphère proprement logique. Mais elle se manifeste aussi, en deuxième lieu, là où il s'occupe de la dogmatique chrétienne, et c'est pourquoi selon ses propres paroles, aucune dialectique, aucune déduction, aucune logique ne peut surpasser le concept chrétien de création. Même si

4. *Ibid.*

5. A.F. Losev, *Forma. Stil'. Vyraženie* [Forme. Style. Expression], M., Mysl', 1995, p. 7.

6. *Ibid.*

7. Voir : A. Tashchian, « Eidetics and Logic in Losev's Methodology », *Russian Studies in Philosophy*, Vol. 44, 1, 2005, p. 44-61.

8. A.F. Losev, *Forma. Stil'. Vyraženie* [Forme. Style. Expression], *op. cit.*, p. 11.

le logique lui-même dans la philosophie du penseur russe n'est pas absolu, l'indépendance requise par la pensée philosophique ne se trouve pas pleinement réalisée. Cela signifie que la forme de sa dialectique n'a pas encore éliminé le caractère historique. C'est pourquoi elle ne peut être un critère ou un fondement dans la comparaison des formes historiques de la dialectique.

D'ailleurs, ce que nous avons dit jusqu'ici n'avait pas pour but cette réfutation unilatérale de la méthodologie de Losev, parce que la manie de critiquer présente un caractère de négation abstraite. La négativité montrée n'est que l'immédiateté de la relation entre le particulier et l'universel, laquelle est dépassée car le premier terme est conservé en qualité de moment dans le deuxième en tant que concret. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Qu'il nous faut seulement *éclaircir* la détermination de ce particulier dans le développement de l'universel. Cette détermination est sa signification historique qui, examinée *sub specie aeternitatis*, devient grâce à cette participation une image éternelle et divine.

Alors, sous quelle forme nécessaire ou plutôt sous quelle forme de nécessité la dialectique se manifeste-t-elle ? Chez Hegel cette forme est la *triade*, qui contient en elle trois moments. Apparemment on peut s'imaginer que la dialectique losevienne est plus développée, car elle ne se borne pas à la forme triadique mais s'étend jusqu'à la *tétrade* et la *pentade*, c'est-à-dire qu'elle contient quatre et même cinq éléments. La question du bien-fondé de cette division se pose.

D'habitude, on représente la dialectique comme une logique de la contradiction, ce qui la distingue de la logique formelle, laquelle au contraire exclut la contradiction, ce qui la rend limitée. Cette représentation correcte de la nature du dialectique est tout de même trop abstraite car elle ne contient pas la détermination principale du dialectique, précisément ce qu'est le *logique* proprement dit et par conséquent le développement des moments du *concept*. C'est ainsi pour Hegel, c'est ainsi également, de façon essentielle, pour Losev, qui définit la dialectique comme la logique de l'*eidōs*⁹.

9. D'ailleurs, il faut faire une réserve importante : bien que Hegel et Losev considèrent tous les deux la dialectique en tant que développement logique, leur attitude à l'égard du logique est différente, comme nous l'avons déjà mentionné. Chez Hegel, le logique est l'idée qui est le concept, la réalité et l'unité de l'un et de l'autre. En outre la réalité n'est pas une détermination étrangère du concept, mais elle n'est au contraire que sa propre position. C'est pourquoi l'idée en tant que concrétude du logique se réalise par le développement de la détermination du concept. Chez Losev, comme nous l'avons

Chez le philosophe classique allemand, le concept se meut dans les trois moments mentionnés : l'universel, le particulier et le singulier. Si l'on approfondit cette détermination formelle, elle fera apparaître les moments du concept en général, du jugement et de la conclusion. Les « Leçons sur la Philosophie de la Religion » en témoignent. Hegel dit dans l'introduction qu'il n'y a qu'une seule méthode scientifique qui est l'auto-explication du concept. C'est pourquoi l'exposition elle-même se divise en trois parties en conformité avec les moments du concept. Celui-ci est considéré, au début, dans son universalité, puis se différenciant et se divisant ensuite dans sa particularité, laquelle est la sphère du jugement, de la limitation et de la finitude. Le concept enfin est considéré dans sa singularité, laquelle est la conclusion ou le retour du concept, à partir de sa détermination où il n'est pas égal à lui-même, jusqu'à lui-même quand il parvient à s'identifier à sa forme et quitte sa limitation¹⁰. Ce développement du concept se répète dans chacun des trois moments, puisque chacun d'eux est en soi-même une totalité qui essaie de se poser en tant que telle.

Comment se présente le problème chez Losev ? Pour lui la méthode dialectique principale est la méthode de la contradiction¹¹. Mais puisqu'on a déjà dit que cette détermination serait trop formelle, il faut considérer sa réalisation dans le mouvement de ses moments. Pour cela rappelons-nous que la dialectique losevienne est exposée sur le modèle de la tétrade et de la pentade. Mais d'où viennent ces formes ? Selon Losev, chaque chose est, premièrement, l'Un (ou l'unique, le soi-même). Cet Un est une singularité indiscernable et indivisible, une individualité qui surmonte l'être et la pensée. La *pensée exige*, dit-il, que toute la multitude de l'étant ait

déjà noté, malgré son pathos du logique, l'eidos comme tel n'est pas la plénitude d'un contenu, mais une abstraction qui ne devient réelle que dans la détermination du mythe, c'est-à-dire d'une forme qui présuppose le non dépassement de la sensibilité. Mais ici la réflexion est insuffisante : d'un côté, l'eidos est suppression de la forme sensible, d'un autre côté, elle exige, pour être concrètement universelle, que ce qui est présupposé soit supprimé de son contenu. C'est évident, et c'est pourquoi il y a chez Losev, à côté des panégyriques sur la dialectique, des formulations incompatibles avec le pathos du logique qui était son moteur (voir l'ouvrage « Eidetics and Logic in Losev's Methodology » déjà mentionné).

10. G.W.F. Hegel, *Filosofija religii* [Philosophie de la religion], M., Mysl', 1976-1977, t. 1, p. 251.

11. A.F. Losev, *Forma. Stil'. Vyraženie*. [Forme. Style. Expression], *op. cit.*, p. 11.

fusionné dans un superétant originaire¹². Deuxièmement, pour ne pas tomber dans l'agnosticisme et le dualisme de la doctrine des choses en soi, la *pensée exige* en plus la « position de cet un, l'être de cet Un¹³ », et cela signifie que maintenant l'Un est déjà *l'Un étant* qui présuppose *l'Autre* et par conséquent est le *multiple*. Troisièmement, pour Losev *le champ d'action véritable de la dialectique* est la synthèse de la thèse et de l'antithèse – de l'Un et de l'Autre. Losev appelle cette synthèse *devenir alogique*, et c'est une nouvelle absence d'articulation du sens en précisant que si le premier moment était absence d'articulation au sens de « singularité immobile » le troisième l'est comme « le devenir mobile » et c'est pourquoi sa définition complète est « le devenir alogique de l'unité logiquement articulée¹⁴ ». Quatrièmement, ce devenir étant corrélé avec son autre est *l'étant-là* (ou le fait, la présence) qui « porte en soi tout le sens triadique en entier¹⁵ ». Selon Losev,

la détermination dialectique nécessaire du pensable en général se termine par la tétrade présentée¹⁶.

Avant de pénétrer la logique particulière de la comparaison de la tétrade de Losev et de la triade de Hegel, nous avons besoin de noter que son développement catégoriel est contradictoire. Regardons comment Losev présente sa catégorie initiale, la catégorie de l'Un : la pensée exige l'impensable. Si l'impensable est une exigence de la pensée cela signifie que l'impensable est en soi la pensée. Le fait que la pensée s'apparaisse à elle-même comme son négatif témoigne qu'elle n'est la vérité que dans le résultat et non au début, c'est-à-dire comme le concret, non comme l'abstrait. Cet Un chez Losev n'est-il pas en plus une catégorie ? Il reconnaît lui-même que l'Un est « la puissance de toutes choses et de toutes catégories », c'est-à-dire la chose et la catégorie en elles-mêmes ou selon leur essence. Autrement, on ne peut pas surmonter l'agnosticisme et le dualisme que Losev critique. Ensuite, dans la déduction losevienne il n'est pas possible de déterminer logiquement « l'Autre » qui surgit on ne sait d'où et qui est nécessaire pour que l'Un immobile devienne dialectique. Si Losev avait reconnu dès le début la *dialecticité* de l'Un, il aurait vu qu'il était la véritable contradiction. Mais chez Losev l'Un est une détermination unilatérale exclusive, et cela signi-

12. *Ibid.* p. 10-11.

13. *Ibid.* p. 11.

14. *Ibid.* p. 12.

15. *Ibid.* p. 13.

16. *Ibid.*

fie que dès le début le penseur russe ne peut pas se mesurer à cette dialectique de la chose qui est exposée en détail par Hegel dans le chapitre de la « Phénoménologie de l'esprit » consacré à la forme de la perception.

Pourquoi la tétrade de Losev n'a-t-elle qu'une apparence de plus grande concrétude en comparaison de l'exposition soi-disant « naïve et incomplète » de la triade hégélienne ? Puisque l'Un chez Losev est au-dessus de toute différence, sa détermination comme individualité et singularité n'est pas pertinente parce que l'individualité et la singularité présupposent déjà l'Autre comme un moment de leur absoluité. C'est pourquoi l'Un de Losev correspond dans la logique hégélienne au moment de l'université abstraite, qui ne réclame encore que la position de la détermination, qui elle est en soi. Dans la mesure où l'Un est posé plus loin comme l'Autre, c'est-à-dire comme dédoublé, indiscernable et déterminé en général, le second principe chez Losev correspond au moment de la *particularité* chez Hegel. La particularité du concept consiste exactement en ce qu'il est déterminé en qualité d'universel et de particulier. On trouve aussi chez Losev les déterminations de l'Un et de l'Autre. Quant au troisième principe de la tétrade losevienne, il y a une maladresse logique. Une question se pose : sur quelle base considère-t-on ce devenir comme alogique, en quoi consiste précisément après tout le caractère alogique du développement logique ? En ce que ce devenir est déclaré une autre « continuité », une « indistinction » du « logiquement séparé » ?

Mais ce moment de l'unité n'est qu'un moment du particulier à côté duquel il y a un autre moment : le moment de la différence. Donc, ce que Losev formule à titre de troisième principe indépendant est en effet, c'est-à-dire, logiquement, la même sphère du particulier dans le domaine de la dialectique hégélienne du concept. Sans doute, les moments du particulier sont unis, pourtant, dans le particulier lui-même cette unité n'est pas encore posée comme concrète. On y arrive seulement chez Losev au niveau du quatrième principe, au niveau de l'étant-là qui correspond au moment de la singularité du concept chez Hegel. L'étant-là losevien comme négatif de cette négation que l'Un a subi dans le second principe est maintenant « le déterminé déterminé », ce qui constitue la détermination de la singularité même chez Hegel, selon lequel l'universel et le particulier sont les moments du devenir du singulier. Alors, si l'on considère la particularité du singulier par rapport à l'universel et au particulier, elle est « une totalité embrassant toutes ces déter-

minations¹⁷ ». Aussi a-t-il pleinement le droit de noter que la singularité du concept est « le principe de l'individualité et de la personnalité¹⁸ ». Il est donc logiquement injustifié d'affirmer que la triade hégélienne est abstraite par rapport à la tétrade losevienne. Bien plus, il est nécessaire d'indiquer que c'est la triade de Hegel qui est proprement concrète, car c'est chez lui que le moment de la particularité se trouve véritablement soudé (*concretum*) tandis que chez Losev ce moment se divise et à partir de lui naît la quaternité. C'est pourquoi nous rencontrerons plus tard ce moment dans le contexte du développement de la logique. Et il faut maintenant considérer que le second principe de la dialectique losevienne qui correspond au moment de la particularité ne possède pas encore la présence à laquelle on accède seulement dans le quatrième principe. Mais il faut réfléchir davantage. La différence entre l'Un et l'Autre réside en ce que le premier en tant que l'indéterminé est l'« en-soi » pur. Dans le second, on arrive à la détermination de l'être dans la mesure où devient présent ce qui était encore seulement en soi, c'est-à-dire non présent en qualité de premier. On doit dire la même chose de ce que Losev appelle devenir et qui chez lui est le troisième principe.

Le concept dans la mesure où il se détermine et se distingue lui-même se tourne négativement vers son unité et se communique la forme d'un de ses moments idéaux : celle de l'être ; en tant que concept déterminé il possède l'être-là en général¹⁹.

Ainsi, il est évident que ce que Losev appelle sens triadique est dépourvu de l'être-là. Ce manque de détermination dans l'interprétation de la triade se manifesterait en particulier dans sa conception théologique. Mais pour le moment nous devons nous occuper de ce qu'est la *pentade* chez Losev.

L'image de la quinarité de la dialectique losevienne est double. Dans le premier cas la « déduction » losevienne a la forme suivante : la tétrade est une détermination complète qui se nomme *être-pour-soi*. Pourtant, en dépit de cette complétude, il faut penser ce quatrième principe dans sa corrélation à l'Autre, ce qui signifie considérer la catégorie dialectique obtenue comme la puissance et le principe de ses réalisations dans l'Autre ultérieur. Il s'agit selon Losev du passage du fait, qui porte en lui le sens triadique, à

17. G.W.F Hegel, *Nauka logiki* [La Science de la logique], SPb., 1997, p. 568.

18. *Ibid.* p. 567.

19. *Ibid.*, p. 557.

l'expression ou bien l'émanation. En effet Losev affirme d'abord que l'expression n'est pas le sens, que le sens en tant que second principe présuppose l'Autre seulement à *l'intérieur* de soi, et ensuite il ajoute que l'expression est le sens qui présuppose l'Autre en *debors* de soi. En concluant sur cette catégorie, Losev remarque dans son travail « Le Même », qu'elle est absente chez Hegel. À propos de cette « invention » logique de Losev il faut dire tout d'abord que « l'expression » losevienne n'est pas autre chose que *l'être-pour-l'autre*. Mais ce serait absurde de prétendre qu'il n'existe pas une telle catégorie chez Hegel. Deuxièmement, le moment de l'être-pour-l'autre est contenu dans tout être-pour-soi comme dans le déterminé en général, étant donné que ce dernier, en tant qu'infini véritable, présuppose le fini. Troisièmement, la dialectique de Losev en admettant un tel à *l'intérieur*, qui n'est pas à *l'extérieur*, cesse tout à fait d'être dialectique et c'est pourquoi on ne peut pas s'empêcher de se souvenir d'un topos hégélien :

L'extérieur est ... *le même contenu* que l'intérieur. Ce qui est *dedans* est présent *debors*, et vice versa²⁰.

Ainsi, la tentative de Losev de présenter dans la dialectique la sphère de l'expressif comme indépendante est logiquement inadéquate.

La seconde image de la pentade chez Losev est plus dialectique. Puisque la méthode philosophique véritable est le développement du concept, il était essentiel pour Losev de considérer sa dialectique comme la progression logique des moments de *l'eidos*. Comment Losev est-il arrivé à la quinarité de cette progression ? Avant tout, il pense qu'il est nécessaire de rendre déterminé le deuxième principe de sa tétrade, déterminé parce que celui-ci est la sphère du sens par excellence. Le premier moment dans cette sphère est pour Losev la catégorie de la différence car sans elle il est impossible de déterminer le multiple, à l'opposé de l'unité indifférente de l'Un. Pourtant, il n'y a pas de différence sans identité car les différents sont identiques par rapport à ce dont ils sont différents, et c'est pourquoi la différence constitue le second moment de la sphère du sens. Néanmoins, ces deux catégories ne sont pas suffisantes pour une détermination complète de l'eidos car l'identité et la différence présupposent, comme dit Losev, des actes qui posent ce qui est identique et ce qui est différent, et ainsi, on obtient les catégories du repos et du mouvement. Enfin, conclut-il,

20. G.W.F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauk* [Encyclopédie des sciences philosophiques], *op. cit.*, t.1, p. 307

quand on a les actes qui posent la pensée ainsi que la différence et l'identité liées à ces actes, on obtient sous la forme complète ce qui est posé et ce qui est du différent-identique²¹.

Losev appelle cette nouvelle catégorie *singularité* (ou étant), elle comprend en elle les quatre autres catégories. La « déduction » suivante est produite au moyen de cette pentade, mais on sait pourquoi les catégories qui surgissent peuvent elles aussi présenter une triple division. On peut se demander pourquoi. Parce que les moments de la pentade losevienne pris séparément (sauf le dernier) ne sont pas des totalités véritables, c'est-à-dire qu'ils sont abstraits et non pas concrets. Par conséquent, la pentade elle-même se transforme en triade, c'est-à-dire dans la singularité (1) d'un repos mobile (2) d'une différence identique à elle-même (3). En rapport à cela surgit la question de l'interprétation triadique de cette pentade et de la présupposition des moments mentionnés du mouvement logique. Pour cela il faut se souvenir que chez Hegel ce mouvement s'opère dans les formes de la transition (la sphère de l'être) (1), de la relation ou de la réflexion comme apparence dans l'Autre (la sphère de l'essence) (2), du développement (de la sphère du concept) (3). Il est évident que « le repos mobile » correspond au premier comme abstraitement universel, « la différence identique à soi-même » au second comme particulier, et « la singularité » au troisième comme au singulier même. Il est également remarquable que la singularité du concept, (dans laquelle l'immédiateté de l'être est rétablie, et c'est pourquoi Losev, probablement sans s'en rendre compte, appelle également ce moment *étant*) ne se divise pas comme la totalité concrète en termes opposés à la différence des deux autres sphères.

Maintenant, enfin, nous pouvons répondre à la question de savoir pour quelle *raison*, c'est-à-dire en fonction de quelle cause logique il y a entre les dialectiques des deux penseurs une différence *historique* telle que l'une est développée sous forme de triade et que l'autre exige la tétrade et la pentade.

Le logique est l'idée, et la philosophie est sa propre compréhension de soi. On sait de même que l'idée existe dans les aspects de la nature et de l'esprit, et en outre la nature en tant que prémisses de l'esprit est *l'être-hors-de-soi* de l'idée, dans lequel les moments de l'idée se divisent en existences abstraites, et l'esprit est *l'être-chez-soi* de l'idée comme le retour de ces existences à partir de cette divi-

21. A.F. Losev, *Forma. Stil'. Vyraženie*. [Forme. Style. Expression], *op. cit.*, p. 16.

sion et leur réunion à la concrétude absolue. Mais la philosophie en tant que conscience de soi de l'idée sous la forme de la pensée commence non par le résultat, c'est-à-dire par l'esprit en tant qu'idée se connaissant, mais par ce qui la précède, c'est-à-dire l'idée connaissant en général. C'est pourquoi au début le logique contient en soi le maintien de la détermination du premier aspect de l'idée : la nature. Cela se manifeste en ce que bien que la philosophie *ancienne* chez les néoplatoniciens soit parvenue à la négation du naturel et donc à la connaissance de l'esprit, bien que comme le dit Hegel, le monde sensible ait disparu pour eux tout entier et ait été dépassé dans l'esprit²², et bien que tout le particulier ait été connu comme universel, ce particulier n'a pas été connu comme singulier. C'est pourquoi Hegel, en parlant du principe des néoplatoniciens note que

ce principe représente en général l'idéalité en toute réalité, mais l'idée ne se connaissant pas, et a représenté une telle idéalité jusqu'à ce qu'en elle ait pénétré le principe de la subjectivité et de l'individualité, jusqu'à ce que l'esprit soit devenu réel comme la conscience de soi²³.

Pour passer de l'idée connaissant à la connaissance de soi de l'idée, poursuit Hegel, la présence du contraire infini est réclamée, pour que l'idée parvienne à la connaissance de sa dichotomie absolue. Ainsi, parce que l'esprit a pensé l'essence objective, la philosophie a conduit jusqu'à son achèvement le caractère intellectuel du monde, elle a engendré ce monde de l'esprit comme un objet situé de l'autre côté du présent et de la réalité, elle l'a engendré en tant qu'objet représentant une certaine nature ; c'était la première création de l'esprit. Depuis, le travail de l'esprit a été d'amener cet au-delà à la réalité et à la conscience de soi ; cela se fait parce que la conscience de soi se pense et connaît l'essence absolue comme conscience de soi se pensant²⁴.

Ce fut le travail de notre temps, dit Hegel, de comprendre l'idée en tant qu'esprit.

Ainsi, la philosophie ancienne n'a pas compris l'idée comme esprit dans sa concrétude, en elle la détermination naturelle de l'idée n'a pas été dépassée, ni idéalement ni négativement. De ce

22. G.W.F. Hegel, *Lekcii po istorii filosofii* [Leçons sur l'histoire de la philosophie], SPb., Nauka, 1994, t. 3, p. 146.

23. *Ibid.* p. 568.

24. *Ibid.* p. 568-569.

fait l'absence de dépassement (et par conséquent la contradiction) s'est manifestée par la forme triadique de la dialectique au plan subjectif et s'est réalisée objectivement avec un contenu tétradique (l'Un, l'intelligence, l'âme, le cosmos) ou pentadique (si l'on inclut l'émanation)²⁵. Le principe de la nature est l'extériorité, comme nous l'avons déjà noté, et c'est pourquoi, tandis que dans l'esprit la forme de la nécessité est la triplicité, la nécessité s'exprime dans la nature comme altérité à travers la quaternarité ou la quinarité. Hegel explique que

la totalité de la disjonction de la notion existe dans la nature comme tétrade parce que le premier terme est l'universel en tant que tel, et que le second terme, ou la différence, apparaît lui-même comme dualité, puisque dans la nature l'Autre doit exister pour soi en tant qu'autre. Ainsi l'unité subjective de l'universel et du particulier est le quatrième terme, qui a une existence propre par rapport aux trois autres. De plus, comme la monade et la dyade en elles-mêmes composent la totalité du particulier, la totalité même du concept peut aller plus loin et arriver jusqu'à la pentade²⁶.

Et Losev, comme on sait, s'estimait néoplatonicien, bien qu'« orthodoxe ». Mais justement à cause du néoplatonisme de sa pensée où la quaternité et la quinarité ont été déclarées *formes* de la méthode, sa dialectique contient la « naturalité » non dépassée, et est en ce sens plus abstraite que la dialectique triadique de Hegel, laquelle couronne le développement de la logique philosophique. De la sorte, en dépit du fait que la conception néoplatonicienne présente, selon Hegel, « un caractère spéculatif vrai et profond, les néoplatoniciens n'ont pas prouvé que la tri-unité était la vérité²⁷ ». Et donc « puisqu'ils manquent la subjectivité, leur idée de l'esprit manque un moment, celui de la réalité concrète, qui subsume et concentre tous les moments en une unité et qui devient par cela l'unité immédiate, l'universalité et l'être. Par conséquent l'esprit chez eux n'est pas l'esprit individuel...²⁸ ». Ce manque prend toute

25. Le « désaccord » présent du formel et du contenu dans la philosophie antique dépend du fait que dans cette philosophie comme dans la pensée « naïve » on n'a pas encore reconnu et par conséquent résolu la contradiction, en tant que méthode et objet, entre les moments du logique.

26. G.W.F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauk* [Encyclopédie des sciences philosophiques], *op. cit.*, t. 2, p. 32.

27. G.W.F. Hegel, *Lekcii po istorii filosofii* [Leçons sur l'histoire de la philosophie], *op. cit.*, p. 151.

28. *Ibid.* p. 152.

sa mesure dans le christianisme, mais étant donné que le néoplatonisme chrétien (Losev compris) ne peut pas soumettre le principe des néoplatoniciens à une négation nécessaire, il reste indépassable.

Il est remarquable qu'il y ait dans l'introduction aux « Leçons sur l'histoire de la philosophie » de Hegel un passage sur les principes de la philosophie ancienne qui, bien qu'encore vivants jusqu'à présent, n'existent tout de même pas sous la forme qui était celle de leur expression systématique. C'est pourquoi pour Hegel le retour au néoplatonisme serait absurde, puisque cela signifierait le retour d'un esprit plus cultivé à un stade antérieur. C'est peut être pour cette raison que Losev sans s'en rendre compte s'est efforcé de moderniser sa dialectique dans son livre « Le Même » et il l'a présentée selon le type « platonno-hégélien²⁹ ». Mais pour celui qui connaît sa méthode d'exposition, il est clair qu'il s'agit d'une confusion dans les principes qui contient une contradiction non résolue.

Mais pourquoi nous heurtons-nous à un tel anachronisme dans l'œuvre de Losev ? S'agit-il simplement d'un hasard historico philosophique sans fondement spirituel objectif ? Il est bien évident que ce n'est pas du tout un hasard, et nous allons essayer de l'expliquer. On doit chercher pourquoi la pensée losevienne se présente (si l'on utilise une métaphore hégélienne) comme « une momie au milieu des vivants » dans le contexte du développement de la philosophie classique et ainsi « échappe » à la logique de l'histoire même de la philosophie. Il faut chercher dans la détermination de l'esprit du peuple lui-même puisqu'il est bien connu que, « tout système philosophique, parce qu'il reflète un degré particulier de développement, appartient à son époque et partage avec elle sa limitation. Deuxièmement, nous savons que

l'individu est le fils de son peuple, de son monde et il ne fait que manifester la substantialité de ce dernier dans la forme qui lui est propre³⁰.

C'est pourquoi Losev a manifesté la substantialité de l'esprit russe dont nous avons à comprendre la détermination. Pour cela nous devons nous souvenir avant tout que *la religion* compose en général la substantialité de l'esprit d'un peuple. En Occident comme en Russie le christianisme est cette religion. Néanmoins, il est bien connu que la forme occidentale et la forme russe du chris-

29. A.F. Losev, « Samoe samo », *Sočinenija* [Le Même, Œuvres], M., Eksmo-Press, 1999, p. 607.

30. G.W.F. Hegel, *Lekcii po istorii filosofii* [Leçons sur l'histoire de la philosophie], *op. cit.*, p. 104-105.

tianisme sont différentes. Et comme Losev lui-même l'estime, le point de doctrine de la problématique trinitaire sur la procession du Saint Esprit (Filioque)³¹ est ici essentiel. Le point de vue byzantin et par conséquent russe repose sur l'affirmation que la procession du Saint Esprit s'effectue non pas à partir du Fils mais par Lui, les catholiques et les protestants soutiennent que l'Esprit procède vraiment du Fils.

En interprétant la représentation de la Sainte Trinité, nous trouvons les correspondances suivantes : Dieu le Père est l'universel, Dieu le Fils est le particulier, Dieu le Saint Esprit est le singulier. Si l'on se représente que l'Esprit procède seulement du Père, mais non du Fils, bien que par celui-ci, cela signifie qu'on considère l'universel uniquement comme opposé au moment de la particularité. Cependant, dans cette opposition le premier ainsi que le second ne sont que du particulier. Donc, en qualité de déterminations particulières de la Trinité en tant que totalité concrète, ils sont identiques, d'où l'on déduit nécessairement la thèse que l'Esprit procède également du Fils. Cette dialectique est simple, quoiqu'elle puisse paraître malicieusement sophistique à l'entendement qui s'efforce en vain de maintenir ces abstractions dans la fixité de leur isolement. Si nous posons sous le même rapport (en ce cas sous le rapport de l'Esprit) deux déterminations simplement comme différentes, elles sont identiques en se partageant cette différence à titre de détermination commune. Ainsi, lorsque le Père est pensé comme « essentiel » et le Fils comme « inessentiel » (ou plutôt comme « inessentiel nécessaire » selon la terminologie de la « Phénoménologie » de Hegel) dans le rapport à l'unité de l'Esprit, il est évident que la contradiction n'est pas levée. Le moment de l'infini et de l'être-en-soi ne se trouve pas tout à fait réconcilié avec le moment du fini et de l'être déterminé. Cette rupture conduit à ce que l'universel dans sa hauteur devienne une abstraction étouffant le particulier situé trop bas pour elle. Par conséquent le moment de la subjectivité, de la singularité ne se réalise pas complètement. Ce point non développé chez les néoplatoniciens est même le moment constitutif de la pensée religieuse byzantine et de son héritière russe.

Pourtant, la représentation devient abstraite et indéterminée avec la prédominance de cette particularité en tant qu'universelle.

31. On trouve chez Losev des raisonnements prolixes dont les conclusions vont très loin quant à la différence qui détermine la typologie historico-culturelle. Mais, limités par le cadre de cet ouvrage, nous ne pouvons pas nous permettre de les examiner.

C'est pourquoi la pensée russe, n'ayant pas dûment compris la dialectique interne à la Trinité elle-même, avait besoin de chercher en dehors de la triade des déterminations dogmatiques extérieures, de « quaterniser » et de « quinariser » la Trinité, et d'y introduire pour la concrétiser les dogmes de la Sophia et du Nom de Dieu. Il est vrai que dans son ouvrage « La Dialectique absolue est la mythologie absolue », Losev dit que

*les trois premiers principes s'opposent nettement au quatrième. Le quatrième principe n'est pas la sphère du sens pur qui concerne les trois premiers. Le quatrième principe est celui de la concrétisation, de la réalisation et de la mise en œuvre du sens*³².

Il essaie de cette façon de rester dans le cadre de l'orthodoxie chrétienne. Mais, cependant, on en arrive à ce que la triade sans le principe de la Sophia soit quelque chose d'abstrait, littéralement « sans existence ». Pourtant, c'est Losev lui-même qui avoue ensuite que

ces trois principes n'existent pas réellement en eux-mêmes, mais seulement accompagnés de leur concrétisation et de leur réalisation³³.

Il croit même « sincèrement » que « seule l'absence complète de dialectique peut expliquer pourquoi presque tout le monde se refuse à comprendre que

la triade vit réellement et n'existe qu'en tant que tétrade³⁴.

Mais si le quatrième moment est « substantiel » pour Losev, cela ne signifie pas que ce moment ne soit que « néant », mais qu'il est justement l'essence et le fondement des trois. La même perversion de la dialectique caractérise aussi l'onomatodoxie du penseur russe.

Nous devons répéter que le caractère problématique de la théologie losevienne vient du fait que la conscience religieuse russe n'a pas complètement développé la totalité du dogme de la Trinité. C'est pourquoi la Trinité elle-même se trouve réalisée en grande partie seulement dans le moment de l'universalité alors que le moment de sa finitude qui n'est pas moins essentiel se trouve abaissé. Mais comme nous l'avons déjà dit, la religion est la substantialité

32. A.F. Losev, *Dialektika mifa* [La Dialectique du mythe], M., Mysl', 2001, p. 327.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.* p. 339.

morale de l'esprit du peuple, qui se concrétise dans l'État³⁵, c'est pourquoi la particularité de la pensée religieuse d'une nation détermine son type historico-culturel.

Il est vrai que la constitution russe est une constitution occidentale. Mais une constitution n'est qu'un moment intérieur, un principe qu'on doit encore concrétiser et développer. Et c'est dans la sphère de cette réalisation que l'on trouve la rupture entre l'universel et le particulier. Bien que cela ressemble à un paradoxe, nous devons constater que la constitution russe n'est pas encore pleinement russe. Pour l'expliquer nous avons besoin de nous rappeler le raisonnement suivant de Hegel :

S'il y avait eu, de quelque façon que cela se soit produit, une législation qui, ayant pris a priori comme base les principes fondamentaux de la raison, se soit trouvée en contradiction avec la religion nationale fondée sur un principe de non-liberté spirituelle, l'activité législative se serait concentrée dans les *individus* composant le gouvernement en tant que tel aussi bien que dans toutes les classes d'une administration ramifiée. Et ce serait une représentation toute abstraite et vaine de s'imaginer la possibilité que ces individus puissent agir seulement suivant la lettre ou l'esprit de la législation, mais non selon l'esprit de leur religion dans laquelle le plus secret de leur conscience et leur devoir suprême ont leurs racines.

On se représente les lois créées par l'homme lui-même en opposition à ce que la religion reconnaît comme sacré. Ainsi ces lois, même dans leur contenu véridique, échouent en se heurtant à la conscience, dont l'esprit est différent de l'esprit des lois et ne les sanctionne pas³⁶.

Ces mots prononcés par Hegel d'une façon générale peuvent s'appliquer au monde russe en particulier. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler avec quelle sympathie l'idéologue de « Russie unie », Vladislav Sourkov, (dans son intervention sur « La culture politique russe » à l'Académie des Sciences de Russie) cite le philosophe « officiel » russe Ivan Ilyine. Ce dernier pense que

la culture russe est contemplation de la totalité³⁷,

35. G.W.F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauk* [Encyclopédie des sciences philosophiques], *op. cit.*, t. 3, p. 377.

36. *Ibid.*

37. V. Surkov [Sourkov], « Russkaja političeskaja kul'tura. Vzglyad iz utopii. (Vystuplenie 8 ijunja 2008 g. v zdanii Prezidiuma RAN) » [La Culture politique russe. Coup d'œil depuis l'utopie], Intervention du 8 juin 2008 à la Présidence de l'Académie des sciences de Russie.

et que dans la culture russe le tout comme universel domine le partiel en tant que particulier. Mais s'est précisément se tromper car l'universel lui-même n'a de rapport qu'au particulier. *La non-liberté* de l'esprit russe consiste justement en ce que le principe du christianisme ne s'y est pas développé encore en tant que totalité pleinement concrète, mais seulement comme totalité abstraite, totalité de l'universel.

Mais que découle-t-il de tout cela ? S'en suit-il que l'esprit russe parviendra à concrétiser son principe en commun avec l'Occident ? S'en suit-il que la religion russe se reformera ? Ces problèmes *réels* n'ont déjà plus aucune importance philosophique pour *nous*, car bien que *l'actualité* soit pétrie de problèmes (par exemple, celui de l'européanisation), comme le remarque *notre* chercheur I. Zotova dans son ouvrage « L'Actualité de la philosophie de Hegel », l'actualité elle-même

a sa vérité dans l'idée absolue et ne peut contenir des contradictions problématiques. Par conséquent, tout le problème est dans l'assimilation de l'idée absolue, qui ne résout pas les problèmes circonstanciels à l'aide de moyen fini, comme l'exigerait le contenu circonstanciel de ces mêmes problèmes. L'assimilation sous-entend qu'on a conscience du fondement universel du circonstanciel, c'est-à-dire de sa vérité, laquelle en soi et pour soi constitue l'unité vivante absolue³⁸.

Notre conception de la dialectique de Losev représente l'expérience d'une telle assimilation. La dialectique de Losev, étant une logique philosophique en général est, bien que métamorphosée, la vérité même.

Université d'État du Kouban, Krasnodar (Russie)

Traduction du russe par Rimma Skumbina et Françoise Teppe

38. I. Zotova, « Aktual'nost' gegelevskoj filosofii » [Actualité de la philosophie hégélienne], manuscrit.