

Georg Lukács

*La spécificité de  
la sphère esthétique.*

*Treizième Chapitre :*  
En-soi – Pour-nous – Pour-soi.

Traduction de Jean-Pierre Morbois

Quatrième version mise en ligne le 15 mai 2021





Ce texte est le treizième chapitre de l'ouvrage de Georg Lukács : *Die Eigenart des Ästhetischen*.

Il occupe les pages 267 à 329 du tome II, 12<sup>ème</sup> volume des *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied & Berlin, 1963, ainsi que les pages 252 à 312 du tome II de l'édition Aufbau-Verlag, Berlin & Weimar, DDR, 1981.

### Note du traducteur :

Les citations sont, autant que possible, données et référencées selon les éditions françaises existantes. À défaut d'édition française, les traductions des textes allemands sont du traducteur. De même, lorsque le texte original des citations est en anglais ou en italien, c'est à celui-ci que l'on s'est référé pour en donner une traduction en français.

Le traducteur s'est permis d'ajouter de nombreuses notes de bas de page, pour expliciter certains termes, ou signaler des problèmes de traduction. Chaque nouveau nom propre rencontré fait l'objet d'une note situant le personnage, ne serait-ce que par ses dates de naissance et de décès. Ces notes pourront paraître superflues à nombre de nos lecteurs, notamment lorsqu'elles concernent des personnes bien connues, mais elles peuvent constituer pour d'autres un rappel utile.

Les expressions en français dans le texte sont *en italique* et suivies d'une \*.

## *Treizième Chapitre :*

### En-soi – Pour-nous – Pour-soi.

#### 1. En-soi et Pour-nous dans le reflet scientifique.

Si l'on veut bien décrire et apprécier le rôle et la fonction des catégories de l'en-soi et du pour-nous dans les reflets désanthropomorphisant et anthropomorphisant de la réalité, on ne doit avant tout pas oublier que leur exposé monographique historique, comme l'auteur a cherché à l'esquisser pour les catégories de l'universalité, de la particularité et de la singularité, fait encore totalement défaut. À cette difficulté s'en ajoute encore une autre, les caractéristiques de ces catégories. Elles font en effet partie, également, des éléments structurels les plus élémentaires de toute image du monde, de sorte que ni dans la vie, ni en science ou en art, on ne peut imaginer un acte qui aurait pour contenu la relation de l'homme au monde extérieur et à son utilisation dans la pratique, et qui ne serait pas fondé intellectuellement (et émotionnellement) sur une conception quelconque – éventuellement non éclaircie jusqu'à la conscience – de l'en-soi et du pour-nous. En cela s'exprime déjà une différence extrêmement lourde de conséquences par rapport aux autres catégories opérant également de manière élémentaire, à savoir le mélange difficile à démêler, dans chaque cas de leur émergence, d'éléments idéels et émotionnels. Pour parler de manière tout à fait générale, il y a assurément dans la vie, et surtout dans les stades initiaux de la science et de la philosophie, très peu de catégories qui soient dans leur réception subjective exemptes d'un tel mélange. Pourtant, l'entrelacs constant ou sporadique, intime ou superficiel de ces composants dans la subjectivité réceptrice crée déjà des différences qualitatives. Indubitablement en effet, la perception par exemple de la causalité est très souvent accompagnée

d'affects violents, par exemple de peur ou d'espoir, mais la puissance impérative de l'action pratique conduit déjà aux stades initiaux de développement à une différenciation nette entre l'observation exacte de l'interprétation causale du phénomène concerné lui-même et des sentiments qu'il suscite. Déjà les chasseurs de l'âge de pierre, dont les « représentations en matière de causalité » se déroulent encore complètement dans le cercle de la magie ont observé par exemple les traces des animaux sauvages avec une précision à peine imaginable pour nous et ont certainement tiré de ces observations des conclusions (causales) souvent tout à fait exactes ; que celles-ci n'aient naturellement pas pris la forme d'un raisonnement logique ne fait rien à l'affaire, car nous savons déjà d'explications antérieures que cela se produit encore souvent, même aujourd'hui. Pour nous, la seule chose importante en l'occurrence, c'est qu'à l'occasion du reflet et de l'application pratique de la catégorie de la causalité, une coupure plus ou moins nette entre la chose elle-même et les phénomènes concomitants chez le sujet est non seulement possible, mais indispensable pratiquement, et c'est aussi pourquoi la théorie scientifique et philosophique a pu relativement tôt et facilement parvenir à une compréhension rationnelle factuelle de ces catégories. Il n'est pas nécessaire que nous nous préoccupions ici de ce que la surévaluation idéologique et émotionnelle de la causalité ait conduit à des théories comme par exemple celle de la prédestination.

Il en va tout autrement, dans leur essence même, de la teneur émotionnelle de l'en-soi et du pour-soi. Ceux-ci expriment précisément le rapport le plus important de l'homme au monde extérieur, dans lequel d'un côté, la nécessité absolue de refléter ces relations catégorielles de la manière la plus adéquate possible joue un rôle déterminant pour la pratique et ainsi pour toute la conduite de vie et pour l'existence de l'homme dans

son ensemble ; de l'autre côté cependant, les questions soulevées en l'occurrence sont si intimement et si profondément liées à toute l'existence humaine en général, que des efforts collectifs énormes, pendant des millénaires, ont été nécessaires pour démêler les idées embrouillées, pour qu'on puisse épurer la conception de l'en-soi de toutes ses composantes emphatiques, mythologisantes, reposant sur des hypostases etc. Ce n'est certainement pas un hasard si, sur ce problème précis, l'évolution des idées a été d'une complexité aussi extrême. L'emphase s'explique tout de suite si l'on pense que la recherche et la découverte de ce qui existe indépendamment de la conscience des hommes, donc en soi, ne se présente pas en premier, d'une manière largement plus nette que dans d'autres domaines, simplement sous la forme d'une pensée sur le monde, mais est originellement à la base de toute activité humaine, de telle sorte que l'homme qui est confronté par la vie à ces problèmes doit avoir le sentiment que sa réponse juste décide de son sort en bien ou en mal, et donc de la réussite ou de l'échec des actions individuelles les plus quotidiennes, jusqu'au destin que l'on a l'habitude de désigner par l'expression « le salut de l'âme ». C'est à partir de là, précisément, que l'enveloppement de l'attitude théorique à l'égard de la réalité dans un cocon d'idées magiques et religieuses devient particulièrement fort.

Si l'on jette alors un regard rapide sur la genèse des représentations de l'en-soi dans la conscience humaine, on comprend aisément le mécanisme psychologique qui produit précisément là cette liaison entre la pensée et l'emphase. La vérité tardivement et péniblement obtenue selon laquelle la réalité objective dans son ensemble possède la caractéristique commune – extrêmement prosaïque à première vue – d'exister indépendamment de la conscience, et donc en soi, ne peut s'imposer qu'en surmontant les résistances les plus fortes, et

jusqu'à aujourd'hui, tout au moins dans le domaine de la vision du monde, elle ne s'est pas complètement imposée. On peut assurément observer une clarification croissante dans la conscience de la pratique quotidienne, et dans les sciences singulières liées à la pratique ; au contraire des temps primitifs où même de telles actions et attitudes étaient souvent accompagnées d'une pensée emphatique (on pense aux sacrifices, aux oracles, etc.), la pensée toujours plus libre de toute émotion gagne ici de plus en plus de terrain. Il ne peut naturellement nous incomber de décrire ce processus, ne serait-ce qu'allusivement ; nous devons nous limiter à quelques aperçus, propres à éclairer le caractère spécifique de la situation catégorielle.

Soulignons tout de suite le fait communément avéré historiquement, que la connaissance de la réalité objective est contrainte d'emprunter le chemin de l'apparence à l'essence, et que clairement, la compréhension dialectique du caractère objectif réel des phénomènes n'est obligatoirement atteinte que relativement tard. Si l'on parvient en effet, d'une manière ou d'une autre, à une image – vraie ou fausse – de l'essence, il est extrêmement tentant pour la pensée immédiate de l'homme du quotidien de concevoir cette essence comme quelque chose qui se trouve « derrière » les phénomènes, recouvert, dissimulé par ceux-ci. Cette structure de la connaissance est si profondément enracinée anthropologiquement qu'elle apparaît déjà clairement dans la magie : les « puissances » que les magiciens cherchent à influencer, ont indubitablement dans leurs représentations la caractéristique d'être justement cachées derrière la surface des phénomènes, mais néanmoins de les influencer de manière décisive. Sans pouvoir aborder maintenant les transitions, ni même les points nodaux essentiels de l'évolution, il faut cependant constater que tant la pensée religieuse de l'Orient, que celle de l'antiquité grecque de plus



en plus sécularisée, part – *mutatis mutandis* – d’une telle structure de la réalité : exhumer et révéler le véritable en-soi du monde dissimulé « derrière » les phénomènes. L’en-soi prend l’accent emphatique d’une réalité « plus vraie » que le simple monde des phénomènes immédiatement donné. Il se forme ainsi nécessairement une hiérarchie des modes d’existence, dans la mesure où il est conféré à ces essentialités péniblement élaborées une réalité de plus haut niveau qu’aux phénomènes immédiats du monde sensible ; elles deviennent donc l’en-soi proprement dit en comparaison duquel le reste du monde peut posséder une réalité – dans le meilleur des cas – déduite, dépendante, seulement définie et garantie par sa participation à l’essentialité authentique.

Une image du monde structurée de la sorte dépend des vœux les plus élémentaires de l’homme total <sup>1</sup> pour s’orienter dans la réalité globale. Le besoin théorique et pratique de connaître adéquatement la réalité reste alors indissociablement lié à des besoins sociaux et éthiques, à des besoins idéologiques et religieux. Tout cela engendre pour la catégorie de l’en-soi une charge, insurmontable en apparence, de sentiments emphatiques surabondants, avec des projections anthropomorphiques dans la réalité objective. Comme cela se produit dans de très nombreux cas, des processus intellectuels se déroulent assurément sous la surface mythologisante, qui vont – qu’on le veuille ou non – dans le sens d’une perception adéquate de la réalité, et contribuent à élaborer une méthodologie adaptée à celle-ci. Nous pensons en premier lieu à la réduction des phénomènes immédiatement sensibles à une essence – directement – non perceptible. C’est nettement visible dans le rôle que jouent les mathématiques et la

---

<sup>1</sup> Chez Lukács, l’« homme total » (« *der ganze Mensch* ») est l’homme de la vie quotidienne, comparé à l’« homme dans sa plénitude » (« *der Mensch ganz* ») exprimé dans l’œuvre d’art. NdT.

géométrie dans le processus de connaissance. Mais leur progression est freinée pour des raisons idéologiques, voire même parfois largement annulée, par suite de l'accentuation emphatique de la priorité ontologique ainsi que causale de l'essence « suprasensible » sur les phénomènes matériels sensibles, par suite d'une déduction hiérarchique causale, factuellement inacceptable, du monde immédiatement sensible à partir des concepts et relations mathématiques obtenues de la sorte et hypostasiées en entités autonomes. Le pythagorisme (et surtout ses précurseurs de l'antiquité tardive jusqu'à la mystique des chiffres de la kabbale) montre comment des connaissances à l'origine vraies et exactes, par de tels chemins de déformation en un en-soi emphatique, transforment l'image scientifique du monde en un mythe universel.

Ce processus, tout particulièrement en Grèce, ne se déroule naturellement pas sans luttes. Déjà dans la théorie des atomes de Démocrite,<sup>2</sup> il y a une avancée sérieuse pour libérer l'en-soi factuel de la réalité de toutes les charges émotionnelles subjectivistes et en faire la base d'une image scientifique du monde. Certes, l'économie esclavagiste, dans laquelle une interaction fructueuse entre développement technique de l'économie et les sciences naturelles fait inévitablement défaut, empêche l'élargissement de ce fondement d'une vision du monde concrètement scientifique, d'une méthodologie scientifique et ainsi d'une force susceptible de féconder tous les domaines de la connaissance. Et ce combat ne cesse pas, même après que chez Platon, l'en-soi emphatique – avec toutes ses conséquences en matière de création de mythes – a pris une formulation fascinante où la voie vers le mythe du monde des idées passe par toute une série de découvertes de catégories et

---

<sup>2</sup> Démocrite d'Abdère [Δημόκριτος], (vers - 460 – 370) philosophe grec considéré comme matérialiste en raison de sa conception d'un Univers constitué d'atomes et de vide. NdT.

de relations dialectiques de la plus haute importance pour le développement ultérieur de la pensée. Tandis que pour Platon, le monde suprasensible des idées doit non seulement embrasser conceptuellement l'essence des phénomènes, mais aussi leur cause, aussi bien dans la réalité qu'en conséquence aussi dans la connaissance, Aristote conteste l'existence indépendante des idées, séparée des phénomènes. Dans ses cours, Emil Lask a précisément résumé la quintessence du point de vue platonicien : « Il est dit explicitement dans le *Phédon* (99/100) que ce n'est pas l'Idée qui doit être pensée comme le corrélat formant l'ombre de l'effectivité, mais précisément l'inverse, l'effectivité comme le corrélat formant l'ombre de l'Idée. Le sensible doit donc être conçu comme une simple ombre qui se contente de renvoyer à quelque chose, d'imiter (*μιμησις*), de prendre part (*μετεχειν*) ; il doit être compris comme un motif et une incitation, pour l'âme, à se tourner vers l'Idée. Il s'agit donc ici du rapport entre original [Urbild] et copie [Abbild] »<sup>3</sup> Autant Lask a bien vu les caractéristiques du problème de l'en-soi chez Platon, autant il est aveugle par suite de son point de vue néokantien face à l'opposition d'Aristote. Que celui-ci refuse précisément l'existence autonome des idées, il n'en remarque pas le fait ni l'importance. Non seulement Aristote voit en effet clairement que cela produit une duplication des objets scientifiquement superflue et génératrice de confusions, mais il remarque et critique aussi les tendances inadmissibles à l'anthropomorphisation dans la formation scientifique de concepts que cela nécessairement nourrit à grande échelle. « [les partisans des idées] disent simplement qu'il existe un homme en soi, un cheval en soi, une santé en soi ; ils ne vont

---

<sup>3</sup> Emil Lask, (1875-1915) philosophe allemand néokantien. *Platon, la théorie des Idées*, Trad. Arnaud Dewalque, in *Philosophie*, Éditions de Minuit, 2010/2 n° 105, p. 11. Lask remarque de plus : « mais le psychique appartient tout autant que le physique au monde sensible et temporel. » Ibidem, p. 10.

pas au-delà de ces vains mots. C'est à peu près commettre la faute de ceux qui, tout en croyant à l'existence des Dieux, leur donnent une figure humaine ; et de même que ces Dieux prétendus ne sont que des hommes à qui l'on accorde l'éternité, de même les Idées [qu'imaginent les Platoniciens,] ne sont que des objets sensibles qu'ils font également éternels. »<sup>4</sup> Le fait que dans la conclusion théorique de sa philosophie prévalent alors également des raisonnements érigeant les déterminations de l'essence en entités réelles est une preuve supplémentaire de la difficulté qui fut celle de l'humanité pour surmonter dans la pensée de l'en-soi les motifs emphatiques anthropomorphiques.

La contestation que nous avons mentionnée ne se développe en effet pas seulement dans l'opposition à la théorie des idées, mais aussi dans la dynamique interne de cette dernière. La tendance à examiner la nécessité objective et les lois du monde et de sa dynamique vise toujours et encore à aller au-delà de l'anthropomorphisation spontanée naïve du quotidien et de ses religions, elle comporte donc certains éléments qui vont (ou semblent aller) en parallèle aux reflets scientifiques, mais elle se transforme finalement en une forme plus subtile, plus spiritualisée de la création anthropomorphisante de dieux. Longtemps avant que ne s'éveille l'intérêt philosophique apparaît déjà, très tôt, ce croisement et cette opposition réciproque de puissances supérieures créées par l'anthropomorphisation et la personnification avec des puissances impersonnelles, supra-personnelles, tout au moins dans leur orientation générale. Chez Homère, déjà, il y a de nombreux passages où la Moïra apparaît comme une force

---

<sup>4</sup> Aristote, *Métaphysique*, Trad. Jules Barthelemy-Saint-Hilaire revue par Paul Mathias, Paris, Pocket Agora, 2006, Livre B, chap. II, p. 102. Aristote ne néglige pas non plus, en rapport à cela, d'attirer l'attention sur le caractère insoutenable de ces théories qui hypostasient les chiffres en idées, et en causes efficientes dans le monde matériel.

supérieure aux dieux.<sup>5</sup> (Zeus par exemple s'incline devant elle après avoir exprimé le vœu de sauver son fils Sarpédon.)<sup>6</sup> Qu'à cette occasion resurgissent des personnifications ne change rien de décisif à la nature de la chose, à son importance pour notre problème : là aussi, on peut voir un mouvement régressif vers un en-soi situé toujours plus loin « derrière » le monde des phénomènes, là-aussi le principe le plus caché, le plus éloigné, une existence d'observance supérieure à celle des forces opérant en surface.<sup>7</sup> Cette duplication, déterminée par l'évolution sociale, s'accroît encore davantage quand se renforcent les tentatives philosophiques de dépasser théoriquement les mythes originaux personnifiants ou – ce qui s'est produit plus tard – de les sauver théoriquement. Cette dernière tendance est déjà clairement perceptible dans la théorie des idées de Platon. Aristote n'est en rien enclin à donner un fondement philosophique à l'ancienne mythologie, et il a même, comme nous l'avons vu, une forte tendance à concevoir l'en-soi de manière scientifico-philosophique. C'est pourquoi la double tendance générale semble d'autant plus surprenante et contradictoire dans son système global.

La crise de la vision du monde dans l'antiquité exacerbe de plus en plus ces oppositions. Ainsi que nous avons déjà pu le voir dans d'autres contextes, ce caractère contradictoire atteint son apogée – provisoire – chez Plotin. Comme nous devons ici aussi nous contenter d'une indication très générale, nous ne citerons que le résumé de sa doctrine de l'« un » par Eduard von Hartmann : « L'expression "l'existant" n'est plus applicable pour l'absolu chez Plotin, premièrement parce qu'il

---

<sup>5</sup> Moïra [μοῖρα] mot grec signifiant « destin », « part » de bien et de mal. NdT.

<sup>6</sup> Homère, *Iliade*, XVI, 419-568. NdT.

<sup>7</sup> Sur cette question, et tout particulièrement sur ses bases sociales, cf. George Derwent Thomson (1903-1987), philosophe marxiste anglais : *Studies in the Ancient Greek Society*, Londres, Lawrence & Wishart, 1949. t. I,

implique en soi une multiplicité (VI. 9,2) et deuxièmement parce qu'il est pris pour l'intelligible au sens strict ; il faut considérer en conséquence l'Un comme un *super-existant* placé au-dessus de l'être (V. 4,2), qui n'a pas besoin de l'être (VI. 7,38), qui engendre seulement l'être à partir de lui-même. (VI. 6,13). L'Un peut encore moins s'appeler pensée, ou être défini comme la pensée sur soi-même ; car la pensée implique en soi la pluralité du pensant, de la pensée, et du pensé et n'est pas sans besoin, dans la mesure où elle a besoin du pensé, et cherche celui-ci. (V. 6,1-6 ; V. 3,12). L'Un est au-delà de la pensée de même qu'il est au-delà de l'être (VI. 7,40), il ne se dit pas "je suis", car il n'est absolument pas (VI. 7,38), et s'il même voulait dire : "je suis existant", alors cela ne concernerait ni lui-même, ni l'existant (V. 3,13). Car la pensée est le mouvement intelligible, ou l'énergie pure, ou la vie, alors cela aussi doit être refusé à l'Un (III. 8,10) ; de même la forme, de sorte qu'il doit être défini comme quelque chose d'*informe*, dont la pensée réfléchissante n'a rien à faire. »<sup>8</sup>

Ce mouvement est ainsi poussé au-delà de toutes les limites que ses propres caractéristiques prescrit à la raison comme organe du reflet approximatif adéquat de la réalité objective ; le dépassement de toutes les personnifications directement et ouvertement anthropomorphisantes et projections dans une transcendance se transforme en une « absence de forme », mais qui en préserve, intacts, voire même en accentue les éléments essentiels à un niveau supérieur d'anthropomorphisation, de projection de la subjectivité dans l'objectivité. Pour cette raison, la négation de toute exprimabilité de l'en-soi n'est pas un agnosticisme – comme ultérieurement chez Kant – mais une forme particulière d'attitude mystico-religieuse à l'égard de la « réalité » véritable et authentique. Et en l'occurrence, il ne

---

<sup>8</sup> Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik* [Histoire de la métaphysique], t. 1, Leipzig, Herman Haacke, 1899, pp. 154-155.

s'agit pas seulement d'une forme spécifique d'exacerbation de l'idéalisme platonicien, mais d'une tendance qui s'impose, indépendamment de l'évolution grecque, dans différentes religions orientales, et qui, après le remplacement de la pensée hellénistique par le christianisme, survit dans celui-ci comme « théologie négative » et prend temporairement une grande importance. (Denys l'Aréopagite, Jean Scot Érigène, Maître Eckart etc.) <sup>9</sup> L'en-soi conçu emphatiquement se transforme par là en un « super-être » inexprimable, en un au-delà absolu pour toute pensée et représentation, mais qui constitue en même temps la cause originelle de toute réalité perceptible et connaissable (*natura creans nec creata*) ; <sup>10</sup> mais ceci est en même temps le but ultime de tout mouvement dans le cosmos et de ce fait aussi dans la vie humaine : le retour au point de départ (*natura nec creata nec creans*). <sup>11</sup> L'impuissance insurmontable de la connaissance face à cet en-soi n'est cependant pas une « abstention » résignée de tout jugement, comme chez les sceptiques de l'antiquité et – avec des modifications tout à fait essentielles – dans le positivisme moderne, mais une emphase pathétique extrêmement exacerbée : les courants mystiques les plus importants, avec leur but ultime de la dissolution extatique effective de l'âme humaine dans cette divinité, absolument transcendante par ailleurs, montrent comment l'impossibilité d'atteindre l'en-soi peut devenir le déclencheur d'exaltations émotionnelles extrêmes.

---

<sup>9</sup> Pseudo-Denys l'Aréopagite, auteur d'écrits de théologie mystique au V<sup>ème</sup> siècle, Jean Scot Érigène clerc et philosophe irlandais du IX<sup>ème</sup> siècle, Eckhart von Hochheim, dit Maître Eckhart (vers 1260-1328), théologien et philosophe dominicain, le premier des mystiques rhénans. NdT.

<sup>10</sup> La nature qui crée et qui n'est point créée. NdT.

<sup>11</sup> La nature qui ne crée point et qui n'est point créée. NdT.  
Maurice de Wulf (1867-1947), philosophe belge, Université de Louvain, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, Félix Alcan, 1900, p. 184.

Mais repousser ainsi toujours plus loin l'en-soi en une sphère de transcendance mystique ne prend pas obligatoirement cette forme très conséquente. Certes, l'« Un » plotinien exerce toujours directement ou par diverses médiations une force d'attraction irrésistible sur les courants philosophiques et théologiques décisifs dans la vision médiévale du monde, mais surtout au plan méthodologique du fait que ce dernier en-soi prend, face à tous les dérivés, une charge de valeur spécifique. Mais le courant principal de la scholastique rejette son inconnaissabilité absolue. Et c'est compréhensible, car l'accepter dans la « théologie négative » conduit, comme indiqué, à un mysticisme qui, par son individualisme religieux, fait obligatoirement exploser toute hiérarchie ecclésiastique, parce qu'un mysticisme comme celui-là – qu'on le veuille ou non – pousse à nier le rôle d'intermédiaire de l'Église, et donc la base idéologique de la puissance ecclésiastique. C'est ainsi qu'apparaissent en théologie et en philosophie, et surtout dans celle de Thomas d'Aquin, l'exigence – et la preuve scholastique – de l'accessibilité par la raison humaine de la sphère ultime et supérieur de l'en-soi (Dieu) : « devant les mystères elle s'incline, mais au lieu de se détourner, respectueuse ou dédaigneuse, elle montre que le supra-rationnel n'est pas antirationnel. »<sup>12</sup> Il en est de même chez d'autres chercheurs : « le problème de la vérité [transcendante] et de sa présence dans la capacité d'apprentissage de l'homme est pourtant pour lui [Thomas d'Aquin] le premier et le plus aigu [des problèmes]. »<sup>13</sup>

Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont ni les difficultés méthodologiques et gnoséologiques de cette conception, ni ses controverses avec les courants que nous avons décrits plus haut,

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>13</sup> Ernesto Buonaiuti, *Storia del cristianesimo*, Milano, éd. Corbaccio Dall'Oglio, 1942-43, p. 493.



mais purement et simplement la conception de l'en-soi lui-même. On voit en l'occurrence que dans l'accent pathétique en termes de valeur mis sur l'en-soi « ultime » il y a une large unanimité entre les conceptions par ailleurs opposées. Quand Thomas d'Aquin explique : « En Dieu seul, acte pur, l'essence est d'exister », <sup>14</sup> l'« Un » plotinien n'est que placé dans une autre sphère, celle de la personnification anthropomorphique, et déclaré compréhensible par la pensée, sans être modifié de manière décisive dans sa structure essentielle. Il faut en l'occurrence souligner l'unification absolue de l'essence et de l'existence, où s'exprime sous une forme logique cette valorisation reposant sur une base émotionnelle qui caractérise toute cette orientation si nous la considérons comme unitaire en dépit de différences profondes et théologiquement importantes. On voit la plus clairement la justification de cette unification gnoséologique quand on pense à la preuve ontologique de l'existence de Dieu, qui a conservé son efficacité jusqu'aux temps modernes. Son inventeur, Anselme de Canterbury, <sup>15</sup> qui en outre dans son célèbre axiome « Credo ut intelligam » <sup>16</sup> a cherché à porter l'emphase émotionnelle au niveau d'une base organiquement indispensable de la « gnoséologie », part avec une assurance naïve du caractère hiérarchique et fortement valorisé du concept d'existence, de sorte que la preuve ontologique dans son ensemble repose sur l'hypothèse que sans ce concept, il ne pourrait pas y avoir de véritable perfection, et que de ce fait, l'existence devrait faire partie des qualités nécessaires de Dieu en tant qu'être parfait. Buonaiuti expose son raisonnement comme suit : « Notre capacité à penser a le pouvoir en soi de se représenter un être tel qu'on ne puisse rien

---

<sup>14</sup> Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 274.

<sup>15</sup> Saint Anselme de Canterbury (ou Anselme d'Aoste, ou Anselme du Bec), 1033-1109, moine bénédictin. NdT.

<sup>16</sup> Je crois afin de comprendre. NdT.

concevoir de plus grand. Mais d'un autre côté, il est quand même possible de penser à une chose sans que celle-ci existe effectivement de par elle-même. Parce que ce n'est pas pareil qu'une chose soit dans l'intellect, ou que l'on sache qu'une chose existe : ce sont deux données de formes radicalement différentes l'une de l'autre. En même temps, on doit reconnaître que l'existence en soi a indéniablement quelque chose de plus que l'existence dans le seul intellect. Voilà donc trois présuppositions fondamentales. À partir de là, on peut et on doit déduire que cette réalité au-dessus de laquelle il n'est pas possible d'en concevoir une plus grande ne peut être une réalité purement dans la raison, mais doit aussi exister en soi. En d'autres mots, il n'est pas possible d'imaginer un principe vraiment suprême sans se le représenter en même temps comme également doté d'une existence réelle, étant donné qu'il est toujours possible, dans le cas contraire, de penser un principe existant dans la réalité qui ne soit pas inférieur, ce qui le porterait à un niveau supérieur. Au cas où l'existant au-dessus duquel on ne peut pas en concevoir un autre plus grand n'existerait que dans l'intellect, pour cela même, l'être pour lequel on ne peut pas en concevoir de plus grand serait en revanche tel qu'on pourrait en concevoir un autre plus grand : ce qui indiscutablement constitue une contradiction dans les termes. »<sup>17</sup>

Cette corrélation – ontologique – entre perfection et existence est aussi sous-jacente à toutes les preuves de Dieu de Thomas d'Aquin comme axiome incontestablement éprouvé et vécu. En appui à certaines tendances idéalistes chez Aristote et en prolongeant celles-ci dans le sens décrit ici, il faut, de l'impossibilité que des déterminations relatives ou même seulement affectées d'une certaine relativité puissent

---

<sup>17</sup> Ernesto Buonaiuti, *Storia del cristianesimo*, op. cit. p. 236.

représenter quelque chose de définitif (un être véritable, un en-soi authentique), tirer la conclusion que la causalité, par exemple, si elle ne peut pas renvoyer à une cause première, s'annule d'elle-même ou que la présence du hasard contraint l'esprit à conclure à l'existence de quelque chose de nécessaire, de durable.<sup>18</sup> Dans tous ces raisonnements et d'autres analogues, il n'est pas trop difficile de voir comment, à partir d'observations et de constatations issues de la pratique de la vie, de l'activité scientifique, qui à leur place et donc relativement peuvent être exactes et favoriser le progrès, déforment obligatoirement l'essence de la connaissance lorsqu'elles sont transférées dans une atmosphère spirituelle absolutisante. Toute connaissance de la réalité visant à l'exactitude doit en effet, naturellement, établir parmi les causes des différences selon l'importance ou la superficialité, des comparaisons selon le hasard ou la nécessité etc. Il faut aussi, en l'occurrence, que l'intérêt de la connaissance donne lieu à un classement hiérarchique. Mais si, comme ici, ces différenciations doivent déterminer, non seulement un classement selon la réalité, selon l'être-en-soi, mais cherchent aussi, au sein de cette graduation, à supprimer l'élément de l'absolu dans le phénomène conçu comme relatif et l'élément de relativité dans ce qui est pensé comme absolu, alors cela engendre nécessairement une métaphysique, dans laquelle l'« Ultime », l'existant en dernière instance est porté à une suprématie transcendante qui n'est démontrable ni par la logique, ni par l'expérience, et perd de ce fait toute connexion réelle, vérifiable, à la réalité même. Les sophismes formalistes dans les démonstrations ne prennent l'apparence d'une évidence qu'à travers les besoins emphatiques qui les engendrent de même que par les expériences empathiques qu'ils provoquent.

---

<sup>18</sup> Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 274.

Il n'est pas étonnant que les sciences qui se sont rapidement développées à la Renaissance, et surtout les sciences de la nature, aient résolument et radicalement dû rejeter une vision du monde et une méthode de pensée à ce point anthropocentriques et émotionnellement chargées. Là non-plus, il ne peut pas nous incomber de regarder de plus près ne serait-ce que les étapes les plus importantes du tournant qui s'est opéré ; nous pouvons d'autant plus aisément nous en dispenser que le développement des tendances désanthropomorphisantes de cette philosophie, qui rejoignent très étroitement l'opposition aux conceptions médiévales de l'en-soi a été traité, tout au moins dans ses grandes lignes, dans le deuxième chapitre du présent ouvrage. Il suffit donc de regarder brièvement les résultats de cette évolution du point de vue d'une nouvelle conception de l'être-en-soi. Cela fait partie de la nature même de l'approche scientifique toujours plus consciente de sa propre méthode que la question de l'objectivité du monde soit de plus en plus dépouillée de son caractère subjectif emphatique. La conception de l'objectivité se transforme de plus en plus en épurant son reflet de tous les ingrédients subjectifs, elle évolue vers une simple constatation, prosaïque, de ce que l'objectivité, l'être en-soi, signifient une indépendance de l'existence à l'égard de la conscience des hommes. De même que la révolution copernicienne a sorti la terre, la patrie des hommes, du point central du cosmos, de même a été détruite la liaison de l'en-soi aux besoins émotionnels subjectifs ; la terre et l'homme prennent dans l'univers réel et dans l'univers pensé la place qui leur convient objectivement. Cette désanthropomorphisation de l'approche scientifique et philosophique entraîne une pensée générale sécularisante. Non seulement la liaison de la philosophie et de la théologie qui, dès le Moyen-âge, devenait de plus en plus problématique se trouve définitivement coupée, non seulement

l' esprit scientifique qui en philosophie devient de plus en plus conscient s'élève contre ces théories et méthodes qui produisaient cette sublimation emphatique de l'en-soi, rendu transcendant, que nous avons décrite, mais l'identification de l'essence et de l'existence, la valorisation de certains modes d'existence etc. sont aussi analysés et critiqués de manière toujours plus résolue, la question de l'en-soi évolue de plus en plus résolument vers une gnoséologie du reflet scientifique de la réalité. Du doute méthodique de Descartes en passant par la critique des « idoles » chez Bacon, par la méthode géométrique chez Hobbes et Spinoza,<sup>19</sup> ce chemin mène finalement aux déterminations dialectiques de l'objectivité telle qu'elle est exactement et de ses représentations les mieux adaptées possible, de l'en-soi et du pour-nous, où – comme nous allons le voir bientôt – la séparation précise entre objectivité et subjectivité d'un point de vue purement gnoséologique va de pair avec la reconnaissance de leur interaction réelle, avec leur transformation réelle l'une dans l'autre dans la pratique et dans la théorie qui la condense et la favorise.

Naturellement, cette évolution n'est pas non plus univoque. D'un côté, contre la ligne générale tracée ci-dessus du progrès en scientificité et en désanthropomorphisation conséquente, les tenants des vieilles conceptions théologiques ou teintées de théologie mènent une lutte permanente ; il est superflu de s'en occuper, car leur combat idéologique d'arrière-garde apparaît comme une mixture éclectique de concessions contraintes à la nouveauté et d'éléments d'une nouvelle réaction, qui vont être adoptées pour pouvoir malgré tout préserver d'une manière ou d'une autre certains éléments de leur position originelle. D'un

---

<sup>19</sup> René **Descartes** (1596-1650), mathématicien, physicien et philosophe français. Francis **Bacon** (1561-1626) scientifique, philosophe et homme d'État anglais. Thomas **Hobbes** (1588-1679), philosophe anglais. Baruch **Spinoza** (1632-1677), philosophe néerlandais. NdT.

autre côté, et principalement dans les conditions nouvelles du développement de la science et de la philosophie apparaît une nouvelle méthode de satisfaction idéologique des besoins religieux. Son essence consiste en un abandon complet de l'ensoi en général, afin de transformer la réalité matérielle donnée en un simple monde des phénomènes, de nier toute conception de la connaissance philosophique pour ce qui va au-delà de celui-ci en ce qui concerne la réalité objective, afin de créer, à partir de l'agnosticisme radical ainsi créé, un espace pour la survie de la croyance religieuse. Ce courant, dont le représentant le plus conséquent était Berkeley<sup>20</sup>, constitue un renouveau et un retournement spécifiques de la théorie de la « double vérité » que représentait en son temps l'averroïsme latin. Dans les deux cas, il s'agit de la tentative de concilier la vérité scientifique avec la croyance religieuse, après que la vie eut déjà produit leur opposition inconciliable. Certes, l'analogie s'arrête à cette affinité générale des problèmes, car les problèmes à résoudre concrètement sont matériellement comme méthodologiquement très largement divergents. Pour l'averroïsme, la foi catholique, bien que la science ait commencé un travail de sapes, était une puissance matérielle et spirituelle avec laquelle il fallait d'une manière ou d'une autre trouver un accommodement idéologique. C'est ainsi qu'on en est arrivé à la formulation de la « double vérité » : « Ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie, et réciproquement. »<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> George **Berkeley** (1685-1753) évêque anglican irlandais, tenant de l'immatérialisme selon lequel « être c'est être perçu ou percevoir ». NdT.

<sup>21</sup> Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 324. Cette citation provient du réquisitoire de 1277 contre les averroïstes, et de nombreux chercheurs mettent en doute qu'elle restitue bien leurs conceptions. Dans le traité récemment découvert et publié de Boèce de Dacie (Philosophe danois, 1240-1284) *De mundi aeternitate* [De l'éternité du monde], on trouve une profession de foi claire de l'auteur pour cette doctrine. cf. l'édition de ce

Pour la philosophie des temps modernes, il naît une problématique qualitativement autre. Voilà le point de départ social inébranlable : le besoin de l'industrie capitaliste d'un développement illimité des sciences de la nature. Aucune théorie de la connaissance ne peut donc rester durablement efficiente si elle paraît un tant soit peu faire obstacle à ce développement. Elle doit donc délivrer la preuve d'une objectivité des résultats des sciences de la nature pratiquement utilisable et suffisante pour la pratique. Elle le fait – de la façon la plus conséquente chez Berkeley – en éliminant totalement l'en-soi de la connaissance scientifique et prétendant avoir instauré une objectivité « affranchie de toute métaphysique » du seul fait que diverses catégories de caractère anthropologique prétendent pur (causalité comme habitude chez Hume) <sup>22</sup> prétendent la garantir. Le monde de l'en-soi – sans subir la charge d'une possible critique scientifique de ses affirmations – reste abandonné à la croyance, toujours de plus en plus dénuée de contenu, qui certes peut maintenant être une foi quelconque, et non plus comme au Moyen-âge la seule orthodoxie catholique. Cette marge de manœuvre de la subjectivité totalement libre de se manifester est la contrepartie nécessaire de l'exclusion philosophique de l'en-soi de la sphère de la connaissance scientifique. (Il est impossible dans ce contexte de mentionner ne serait-ce qu'allusivement les fils qui relient historiquement la doctrine de la « double vérité » et l'agnosticisme moderne. Remarquons simplement ici, brièvement, que le changement du contenu social, sur lequel nous avons ici mis l'accent principal, surgit déjà dans le débat autour du système copernicien en astronomie. Tant Osiander

---

texte par l'académie hongroise des sciences, Budapest, Akademiai Kiado, 1954, pp. 102 et 118. L'auteur de ces lignes – qui n'est pas un spécialiste du domaine de la philosophie médiévale – ne se sent naturellement pas habilité à intervenir réellement dans cette discussion.

<sup>22</sup> David Hume (1711-1776), philosophe, économiste et historien écossais. NdT.

dans sa préface à l'œuvre de Copernic <sup>23</sup> que le cardinal Bellarmin <sup>24</sup> dans sa prise de position sur la théorie de Galilée reconnaissent la véracité de la nouvelle théorie, dans la mesure où elle constitue une méthode plus commode et plus claire pour exprimer mathématiquement les mouvements des étoiles, mais ils la rejettent résolument dans la mesure où elle veut énoncer quelque chose sur la réalité – sur l'en-soi – pour laquelle seule la Bible est compétente.) <sup>25</sup>

C'est chez Kant que ce caractère contradictoire trouve son expression théorique la plus extrême. Kant refuse avec énergie ces solutions-là de Berkeley, si commodes, qui promettent un confort intellectuel ; il appelle carrément sa conception un « scandale de la raison ». <sup>26</sup> Ainsi est apparu un nouveau concept de l'en-soi, lourd de conséquences pour l'évolution philosophique. Kant en donne une image nette dans ses *Prolégomènes* : « Je dis, au contraire, que des choses nous sont données comme extérieures à nous et saisissables à nos sens, mais que nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être en soi, que nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'elles opèrent en nous lorsqu'elles affectent nos sens. J'avoue donc bien qu'il y a hors de nous des corps, c'est-à-dire des choses qui, bien qu'elles nous soient tout à fait inconnues, quant à ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes, nous sont cependant connues par les représentations que nous procure leur action sur notre sensibilité, et auxquelles nous donnons le nom de corps, mot qui n'indique par conséquent que le phénomène de cet objet à nous inconnu mais néanmoins

---

<sup>23</sup> Andreas **Osiander** (1498-1552), théologien réformateur allemand. NdT.

<sup>24</sup> Roberto **Bellarmino** (1542-1621), jésuite et théologien italien. NdT.

<sup>25</sup> Pierre Duhem (1861-1916), Sauver les apparences : ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée, Paris, Vrin, 1908 ; p. 77 ss et 128 ss.

<sup>26</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition Trad. Jules Barni, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, , p. 53.



réel. »<sup>27</sup> Cette conception peut bien dans ses conséquences sociales servir ces mêmes besoins dont sont issues les philosophies de Berkeley et de Hume, la conception de Kant selon laquelle nous ne pouvons (et même ne devons que penser la chose en soi, mais jamais être en mesure de la connaître, peut bien encore être un balancement entre idéalisme et matérialisme, la formulation de l'en-soi qu'elle contient signifie cependant un tournant dans l'histoire de ce problème. Certes uniquement sous l'aspect de la pure définition des catégories, car la négation gnoséologique de la connaissabilité de la chose en soi déporte Kant – en ce qui concerne les conséquences – sur la même ligne que Berkeley qu'il a si violemment combattu. La prise de position sur l'en-soi en est d'autant plus importante. D'un côté en effet, il perd toute charge émotionnelle emphatique (nous verrons assurément que même chez lui, celle-ci revient en éthique et en philosophie de la religion avec de nouveaux contenus et sous de nouvelles formes), et de l'autre côté et en étroite corrélation à cela, sa teneur se réduit à la simple constatation, mais d'une importance décisive, que l'être-en-soi signifie simplement une existence indépendante de cette conscience qui est affectée par lui, et dans laquelle naissent par cette affectation des perceptions et des représentations. C'est ainsi que s'exprime l'évolution à l'époque moderne, à savoir que l'en-soi n'est plus, comme dans l'antiquité et au Moyen-âge, l'être ultime – sublime et valorisé –, l'être « derrière » la physique, mais seulement une simple reconnaissance de l'objectivité de la réalité matérielle. Avec cela, la méthode de traitement des problèmes se retourne elle-aussi. Tandis que se produit par ailleurs, en commençant par l'être sensible, une « purification » de l'être pour parvenir

---

<sup>27</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, §13, observation II, Trad. Joseph Tissot. Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1865, p. 62.

à cette forme que l'on peut considérer comme existant vraiment en soi, comme *causa sui*,<sup>28</sup> de sorte que la découverte du véritable en-soi constitue la conclusion, le couronnement du système philosophique, la question de l'en-soi – devenue purement gnoséologique – se place maintenant au début de toute recherche philosophique ; elle se limite à la vérification de l'objectivité, à l'indépendance des objets par rapport au sujet du chercheur, elle n'est rien de plus, mais aussi rien de moins.

Le problème ainsi posé, sa formulation par Kant apparaît pour une part dans sa complète contradiction et ambiguïté, pour une part comme une avancée vers un nouveau développement ; elle n'est aucunement, dans cette perspective, une fondation définitive de la philosophie, elle n'est pas une « révolution copernicienne » telle qu'elle est exposée par le néokantisme. (Le néokantisme, dans son effort d'écarter de la philosophie tout le problème de la chose en soi, emmène Kant à proximité immédiate de Berkeley et de Hume. C'est tout particulièrement dans la période impérialiste que l'effet pratique de ces trois penseurs est extrêmement semblable, abstraction faite de nuances inessentiels.) Le grand mérite de Kant, la réduction de l'en-soi à la constatation de l'indépendance des objets à l'égard de la conscience connaissante, devient ainsi problématique, et la négation de sa connaissabilité conduit dans une impasse réactionnaire. Après la tentative paradoxale de Fichte de dépasser la chose en soi et de la dissoudre dans le Moi, l'en-soi apparaît tout d'abord chez Schelling<sup>29</sup> comme objectif et connaissable, mais certes sans fondement rationnel. Seul Hegel – dans une âpre polémique contre la théorie de la connaissance de Kant – reprend les inspirations philosophiques fécondes fournies par Kant et considère l'en-soi comme

---

<sup>28</sup> cause de soi-même. NdT.

<sup>29</sup> Friedrich Wilhelm Joseph **Schelling** (1775-1854), philosophe, grand représentant de l'idéalisme allemand. NdT.

quelque chose d'abstrait qui exprime justement l'indépendance de l'objet par rapport au sujet (et, ajoute-t-il, allant au-delà de Kant, et aux autres objets). L'en-soi devient alors « une détermination seulement abstraite, et même ainsi extérieure ». Hegel raille le fait que cette « abstraction très simple » chez Kant apparaisse comme « ayant une signification tout à fait distinguée, de même que la proposition d'après laquelle nous ne saurions pas ce que les choses sont en-soi était considérée comme exprimant une profonde sagesse ». Tout de suite après, Hegel explique ses propres conceptions sur cette question. « On dit des choses qu'elles sont en soi, pour autant qu'on fait abstraction de tout être-pour-l'autre, c'est-à-dire, d'une façon générale, pour autant qu'elles sont pensées comme dépourvues de toute détermination, c'est-à-dire comme de purs néants. Il va sans dire que si on l'entend dans ce sens-là, il est impossible de savoir ce qu'est la chose en soi. Car la question : *quoi ?* exige qu'on cite des déterminations. Mais étant donné que les choses pour lesquelles on exige des déterminations doivent être en même temps des *choses en soi*, c'est-à-dire dépourvues de toute détermination, on postule, sans y penser, en même temps qu'on pose cette question, l'impossibilité d'une réponse, ou bien on donne une réponse dépourvue de sens. La chose-en-soi est comme l'Absolu, dont on sait seulement que le tout forme en lui une unité. »<sup>30</sup>

La dernière proposition contient à la fois sous une forme concentrée une excellente critique des tentatives pré-hégéliennes de concevoir dialectiquement l'en-soi. De Nicolas de Cues<sup>31</sup> à Schelling, la dialectique a consenti de grands efforts, par l'intermédiaire des contradictions et de leur dépassement en une synthèse supérieure, pour définir l'en-soi

<sup>30</sup> Hegel, *Science de la Logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1971, t. 1, *Logique de l'être*, Livre Premier, 1<sup>ère</sup> section, chap. II, B, p. 118.

<sup>31</sup> Nicolas Krebs, ou de Cues (1401-1464), penseur allemand. NdT.

de manière plus adéquate que d'autres méthodes de pensée. Comme cependant, dans la plus haute unité des contradictions, toutes les déterminations concrètes de la réalité et de la pensée se trouvent éteintes, cette même situation sans issue, comme chez Kant se répète pour la connaissance dans cette dialectique. Hegel ne peut naturellement pas arriver à voir qu'il s'agit là de contradictions insurmontables pour l'idéalisme. Malgré sa polémique juste contre le type de dialectique schellingien, c'est cette même impasse qui s'ouvre également chez lui en conclusion de son système, tout particulièrement dans la *Phénoménologie de l'esprit* où le dépassement de l'étrangéisation apparaît comme un dépassement de l'objectivité en général, et donc comme la même absence d'issue que chez de Cues, Kant, ou Schelling, sauf que cela se situe à un niveau supérieur, puisque chez lui, le chemin vers l'absurde traverse un espace de rationalité largement plus grand et conduit à la découverte de corrélations importantes.<sup>32</sup>

Cet échec final de l'idéalisme philosophique, y compris dans sa version hégélienne, devant l'écueil de l'en-soi ne signifie cependant pas que Hegel, en dehors des éléments mentionnés jusqu'à maintenant, ne soit pas parvenu à des contributions et des éclairages décisifs de ce problème. Déjà dans le passage cité précédemment, il mentionne – suivant en cela sa prédilection générale et justifiée à maints égards d'extraire les déterminations philosophiques de leur expression verbale – un double sens du mot *en-soi* : « Mais "quelque chose" a aussi une détermination ou circonstance *en soi* (ici, l'accent tombe sur le mot *en*) ou *en lui* »<sup>33</sup>, pour ensuite aborder directement l'usage

---

<sup>32</sup> cf. à ce propos la critique de Marx dans *L'Idéologie Allemande*, (Paris, Éditions Sociales, 1971) et mon exposé de l'opposition des conceptions de Hegel et Marx dans mon livre *Le jeune Hegel*, (trad. Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, NRF Gallimard, 1981)

<sup>33</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op.cit. p. 117. Traduction complétée.

linguistique, comme raisonnement encore peu clair, mais exprimant souvent ce qui est exact : « les expressions : cette chose n'est rien *en soi*, ou elle est quelque chose *en soi*, impliquent, bien que d'une façon obscure, que ce qui fait partie d'une chose fait également partie de son *en soi*, de son essence interne et véritable. »<sup>34</sup> Cette insistance sur ce double sens de l'*en-soi* montre déjà qu'il ne peut jamais être quelque chose dépourvu de détermination. Même si la détermination de l'*en-soi* abstrait peut encore être non-développée, elle peut cependant être présente en lui, et il faut seulement l'en extraire par un développement dialectique. Il y a donc chez Hegel – en dépit de tendances idéalistes qui contredisent souvent ces affirmations – si ce n'est une conception tout au moins son amorce à considérer l'objectivité comme une caractéristique primaire, originaire, de tout existant. Cette conception se voit dans la corrélation nécessaire entre la chose en soi et ses propriétés : « Ainsi que nous venons de le voir, la chose-en soi est telle, non seulement parce que ses propriétés sont posées par une réflexion extérieure, mais parce que ses propriétés constituent ses déterminations propres, grâce auxquelles elle se comporte d'une façon définie ; elle n'a pas une base indéterminée, située au-delà de son existence extérieure ; ce sont ses propriétés elles-mêmes qui forment son fond... »<sup>35</sup> Elle se montre en outre dans le classement hiérarchique, important pour la structure de son système ; *en-soi*, *pour-soi*, *en-soi* et *pour-soi*. Nous nous occuperons en détail du concept de l'être-*pour-soi* dans les considérations en conclusion de ce chapitre. Dans l'être-*en-soi-et-pour-soi* la totalité concrète des déterminations existantes apparaît dans une cohésion concrète,

---

<sup>34</sup> Ibidem p. 118. S. Jankélévitch traduit par *essence* le mot *Wert* qui signifie *valeur*.

<sup>35</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 3, *Logique de l'essence*, Livre Deuxième, 2<sup>ème</sup> section, chap. I, A, p. 128.

sans pour autant avoir dépassé ce fond abstrait qui caractérise l'en-soi. La philosophie hégélienne va donc, tout au moins dans ses orientations internes principales, largement au-delà de l'étroitesse contradictoire de la philosophie kantienne, non seulement elle met l'en-soi au début de l'étude scientifique et philosophique du monde comme point de départ gnoséologique, mais elle prépare aussi la possibilité théorique de dépasser, au cours du développement de ce processus, son caractère abstrait – tout en préservant son essence gnoséologique.

Les limites de l'avancée de Hegel vers une compréhension juste de l'en-soi proviennent de son idéalisme. Nous avons pu déjà l'observer sur la question de l'objectivité où, en dépit de ses élans logiquement exacts, il s'écarte de la conception proprement dit de l'en-soi par suite de sa conception de fond de l'identité sujet-objet. Son aspect le plus positif était justement cette universalité abstraite – gnoséologique – qu'il permettait, et même exigeait, selon laquelle chaque *quelque chose* nonobstant ce qu'il est concrètement, doit être considérée comme un existant en soi, justement en raison de son existence indépendante de la subjectivité. Mais si – par l'intermédiaire de l'étrangéisation – son objectivité est un produit de l'identité sujet-objet dont la phase finale est constituée par la ruine, l'autodissolution dans la substance devenue sujet, alors l'être de l'objectivité indépendant de la conscience s'en trouve à nouveau anéanti. (Que cette conscience ne doive pas appartenir à l'individu, mais à l'« esprit » ne fait – gnoséologiquement – rien à l'affaire). On peut voir là clairement la limite insurmontable de tout idéalisme philosophique dans la théorie de la connaissance. Le gros problème qui a été posé ici à la philosophie par l'évolution de l'humanité était la séparation précise entre pensée et réalité, entre conscience et existence. Comme celles-ci, même dans la nouvelle dialectique de Hegel, même dans son idéalisme objectif qui effleure si souvent les

limites du matérialisme, passent les unes dans les autres d'une manière gnoséologiquement inadmissible, seul le matérialisme dialectique pouvait fournir la réponse à cette question.

Dans cette affirmation, le terme *gnoséologiquement* doit être souligné. Ce n'est en effet que dans ce domaine que la séparation tout à fait précise, ne souffrant aucun passage l'un dans l'autre, entre conscience et existence, entre subjectivité et objectivité, est une question philosophique vitale. C'est précisément pour cela, comme Hegel l'a déjà bien observé, que l'en-soi devient aussi abstrait et vide de contenu, car cette abstraction – et seulement elle – peut garantir pour les objets l'indépendance par rapport au sujet connaissant, sans tracer par des déterminations trop concrètes une limite à la recherche matérielle des caractéristiques, de la structure, des relations etc. des objets. Chez Hegel, cette démarcation, simple, mais cependant subtile, est souvent franchie d'un double point de vue : d'un côté, la limite entre subjectivité et objectivité n'est pas tracée avec une netteté suffisante, d'un autre côté, certaines déterminations objectives concrètes apparaissent absolutisées philosophiquement, « spéculativement » ; l'en-soi n'apparaît plus simplement comme leur indépendance à l'égard de la subjectivité, mais comme quelque chose de trop déterminé ; les caractéristiques des objets, appréhendées par l'état actuel de la science, prennent une objectivité qui prétend être définitive. Cela bouleverse avant tout la sphère de compétence de la théorie de la connaissance et de la recherche scientifique concrète.

À l'époque où commençait la crise de la physique moderne, Lénine a observé avec perspicacité que les nouvelles découvertes faisaient apparaître comme problématiques de nombreuses représentations habituelles sur la nature de la matière. De nombreux chercheurs en sciences de la nature en ont tiré des conclusions hâtives, à savoir que les nouveaux

résultats de la physique mettaient en cause l'existence de la matière en général, ou même la niaient. Lénine pose alors la question gnoséologique : « les électrons, l'éther *et ainsi de suite* existent-ils hors de la conscience humaine, en tant que réalité objective ou non ? »<sup>36</sup> Quoi qu'il ait été fait comme nouvelles découvertes sur l'essence concrète de la matière, on peut et on doit toujours en gnoséologie en revenir à cette question, et la réponse ne peut être que celle-ci : « Le concept de matière ne signifie... en gnoséologie *que ceci* : la réalité objective existant indépendamment de la conscience humaine qui la réfléchit. »<sup>37</sup> Ce sont justement cette abstraction et cette pauvreté de contenu du concept de l'en-soi, devenu gnoséologique, qui peuvent garantir à la fois la bonne démarcation entre subjectivité et objectivité dans l'image du monde (et la pratique) et en même temps l'approche asymptotique de la réalité concrète, sans la chape gelée des dogmes. La crise analysée par Lénine ne consistait en effet pas, en dernière instance, dans le fait que certaines propriétés de la matière qui paraissaient assurées par des expériences et recherches millénaires aient été conçues comme faisant partie de leur être-en-soi. Leur ébranlement par de nouveaux résultats des recherches a suscité de ce fait une tendance à mettre en question l'être-en-soi, l'existence de la matière elle-même. Ce n'est que par la séparation opérée par Lénine entre l'en-soi gnoséologique et les caractéristiques concrètes de la matière que ces confusions – qui certes sont encore à l'œuvre dans de nombreuses têtes – ont pu être dissipées. Cela ne signifie naturellement pas que doive être abandonné ce qu'il y a d'exact dans la conception hégélienne, à savoir qu'il est certes extrêmement abstrait et pauvre en contenu, mais qu'il n'est cependant pas totalement dépourvu de

---

<sup>36</sup> Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Œuvres t. 14, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1962, p. 271.

<sup>37</sup> Ibidem p. 272.



détermination. Sauf que la constatation de ces déterminations dans leur concrétude ne fait pas partie de la théorie de la connaissance, mais des sciences singulières.

À côté des raisons démontrées à l'instant, le caractère purement gnoséologique de la séparation précise entre être et conscience doit être également conçu de manière aussi stricte parce que dans le déroulement réel de la réalité, l'idéal et le réel, le subjectif et l'objectif se transforment sans cesse l'un dans l'autre, et aussi parce que la réalité est bien loin de toujours tracer entre eux des limites toujours solides et nettes. Pour sauver en idée une objectivité assurée de l'en-soi, il faut donc la relier à cette dialectique qui en reconnaît l'aspect fluctuant, afin de pouvoir refléter et interpréter adéquatement le monde dans sa réalité et sa richesse. La faiblesse des grands penseurs des 17 et 18<sup>ème</sup> siècle d'orientation objectiviste consistait largement à méconnaître et négliger ces éléments subjectifs ou liés à la subjectivité, mais qui malgré tout jouent un rôle objectif dans la réalité objective. Pensons par exemple à la position de Hobbes ou de Spinoza sur le problème de la téléologie. Sur cette question – déjà parce qu'il avait compris le problème du travail bien mieux que n'importe lequel de ses prédécesseurs philosophiques – Hegel voit plus clairement le problème essentiel. Il voit que <sup>38</sup> « c'est mettre à l'envers que de regarder la subjectivité et l'objectivité comme une opposition constante et abstraite. Les deux sont purement dialectiques... À celui qui n'est pas familier des déterminations de la subjectivité et de l'objectivité et veut les garder dans leur abstraction, il arrive que ces déterminations abstraites lui filent entre les doigts avant qu'il s'en rende compte, et qu'il en dise

---

<sup>38</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 194, complément. Il est significatif que la thèse citée ici le soit aussi par Lénine qui l'approuve : *Science de la Logique" de Hegel in Cahiers philosophiques*, Œuvres t. 38, Moscou, Éditions du progrès, 1971, p. 174.

exactement le contraire de ce qu'il voulait dire. » Nous avons déjà mentionné le problème du travail où précisément son caractère téléologique, la nécessité d'un objectif subjectif, idéal, pour la réalisation matérielle, constitue le point de départ de cette transformation. On peut observer ce phénomène partout où la réalité sociale fait l'objet d'un reflet désanthropomorphisant. Marx décrit par exemple comme suit un phénomène économique objectif de ce genre dans l'échange de marchandises : « La marchandise est réellement valeur d'usage, son être de valeur n'apparaît qu'idéellement dans le prix qui la réfère à son vis-à-vis l'or, qui est sa figure de valeur réelle. Inversement, le matériau or n'a de sens que comme matérialisation de valeur, comme monnaie. C'est pourquoi il est réellement valeur d'échange. Sa valeur d'usage n'apparaît plus que de manière idéale dans la série des expressions de valeur relatives où il se rapporte aux marchandises qui lui font face, comme à la sphère de ces figures utiles réelles. »<sup>39</sup>

Ce n'est que par une compréhension dialectique comme celle-là de la transformation l'un dans l'autre de l'idéal et du réel, du subjectif et de l'objectif, que l'attachement gnoséologique strict à l'en-soi, l'indépendance à l'égard de la conscience perd toute rigidité, qu'il est capable de dissoudre les dogmes pétrifiés et les fétichisations, sans être exposé au danger de tomber dans le subjectif. Le matérialisme dialectique, qui dans ce domaine a fait siennes la grande contribution de Hegel, le corrige donc dans une double direction : il la rend plus rigoureuse (gnoséologiquement) et en même temps (comme démarche cognitive vers la réalité concrète) plus concrète et plus élastique. Dans les considérations méthodologiques introductives de Marx à la *Critique de l'économie politique*, cette opposition est clairement exprimée. Marx se rattache ici,

---

<sup>39</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. III, 2, Paris, PUF, 2009, p. 119.

même si ce n'est pas dans la terminologie, mais pourtant dans les faits, à sa polémique de jeunesse contre Hegel, dans laquelle il critiquait sa théorie de l'aliénation comme genèse de l'objectivité et de son dépassement à nouveau et dit : « le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et , par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation... C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui se rassemble en soi, s'approfondit en soi, se meut à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit. Mais ce n'est nullement le procès de genèse du concret lui-même. »<sup>40</sup> Il y a déjà aussi chez Hegel une tendance de ce genre, le mouvement de l'en-soi vers l'en-soi-et-pour-soi suit déjà cette direction. Sauf que l'incapacité de l'idéalisme à poser correctement la question gnoséologique de fond conduit aux conséquences critiquées à juste titre par Marx. On le voit : la limitation rigoureuse à l'en-soi abstrait que l'on ne peut appréhender que gnoséologiquement est le point de départ d'une compréhension de la réalité objective qui part de sa concrétude et vise à s'en approcher d'une manière fidèle à la vérité – au moyen d'abstractions rationnelles – pour aboutir finalement à la concrétude conceptualisée de cette même réalité.

Comme le pour-nous représente le pôle opposé subjectivement coordonné à l'en-soi, le destin de sa détermination suit un trajet totalement parallèle au processus décrit ici : la conception de

---

<sup>40</sup> K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, éd. J.-P. Lefebvre, Paris, *Les Éditions Sociales*, 2011, p. 57.

l'en-soi implique un modèle d'attitude à son égard, elle détermine donc en même temps le modèle du pour-nous. Ce n'est naturellement que le schéma général de leur liaison réciproque l'un à l'autre, et n'exclue en aucune façon les autres influences de nature les plus diverses sur cet ensemble complexe de problèmes (influences de la société, de la classe sociale, de l'état des sciences etc.) ; mais celles-ci ne peuvent pas modifier de manière essentielle la typologie décisive qui est déterminée par les types possibles d'attitude de l'homme face à la réalité objective, même si naturellement chaque modalité historique concrète de manifestation de ce rapport est directement produit par les forces sociohistoriques. Pour ces raisons, on peut dire que la typologie du pour-nous en ce qui concerne ses traits les plus essentiels est contenue dans celle de l'en-soi. Cela définit avant tout la forme du pour-nous dans le reflet scientifique correspondant de manière adaptée à la méthode désanthropomorphisante. Cette transformation de l'en-soi en un pour-nous a pour but avant tout de donner une reproduction adéquate de l'en-soi réel. Ceci a pour conséquence que la question gnoséologique si décisive pour le traitement de l'en-soi passe ici à l'arrière-plan : chaque pour-nous est en effet le reflet d'un état de fait concret objectivement réel, d'une corrélation entre faits, de leurs relations etc. Son emploi consiste en la transposition – directe ou indirecte – de la connaissance acquise de la sorte dans la pratique, et à côté de cela très souvent dans la comparaison avec d'autres reproductions de la réalité, obtenues de la même façon, afin par-là de contrôler, éventuellement de compléter, de limiter leur contenu de vérité. Par-là se fait déjà jour une différence importante : tandis que pour l'en-soi, la problématique porte sur la réalité dans son ensemble, la totalité du pour-soi rassemble un nombre infini de reflets isolés concrets, ou de leur synthèse théorique pour un ensemble complexe déterminé de

faits. C'est pourquoi, pour ces singularités et ces universalisations concrètes, la question gnoséologique si importante pour l'en-soi ne va constituer qu'une base générale. Nous savons en effet de par nos analyses antérieures de la pratique quotidienne que l'homme normal face à de telles reproductions de la réalité objective les considère, de manière spontanément naïve, comme des reproductions de réalités, et pas comme de simples représentations. C'est aussi le cas – en règle générale – dans la pratique scientifique concrète. Il peut alors se produire, ce n'est pas rare, que des érudits qui gnoséologiquement ne reconnaissent pas l'existence de l'en-soi indépendamment de la conscience se comportent – en pratique – dans le maniement des reflets singuliers donnés sous la forme du pour-nous, comme si gnoséologiquement, ils admettaient l'objectivité de l'en-soi.

Nous avons, à propos du pour-nous, parlé de sa fidélité optimale à la vérité. Après tout ce qui a déjà été dit auparavant, dans d'autres contextes, sur cette question, seules sont nécessaires ici quelques remarques en résumé. Avant tout, nous savons déjà que l'approximation la plus précise possible de la réalité telle qu'elle est en soi, n'a rien à voir avec un caractère photographique du reflet. Le préjugé selon lequel celui-ci serait sa forme originelle est contredit déjà par le fait qu'une technique relativement développée, un degré relativement élevé de désanthropomorphisation dans le reflet scientifique est indispensable pour que l'on en vienne à parler effectivement, et pas sous forme de métaphore ou de façon de parler en général, de la précision photographique de la réalité. Ce n'est en effet pas un hasard si ce mode de reflet passe nécessairement et rapidement à une reproduction exacte d'états de fait qui ne sont plus perceptibles par les sens humains (depuis les instantanés radiographiques jusqu'à la saisie photographique de processus atomiques). La reproduction photographique – prise au sens le

plus large – n'est donc rien qu'un des instruments pour appréhender scientifiquement l'individualité et faciliter son juste classement dans des contextes généralisés. Mais au cours de son long développement, le reflet scientifique a aussi élaboré d'autres instruments pour refléter les relations particulières et générales entre les objets ; il suffit de renvoyer au rôle des mathématiques. Si certains aspects de l'en-soi sont transformés à chaque fois en un pour-nous par de telles démarches, alors il est sans aller plus loin évident qu'en l'occurrence, la reproduction, justement dans son exactitude et sa fidélité à la vérité, ne peut pas avoir le caractère d'un cliché photographique. C'est pourtant ce type de reflet que les opposants à son universalisation théorique ont utilisé comme argument. En identifiant le reflet en général à une photocopie, ils commettent la même erreur que ceux qui confondent certaines propriétés de la matière avec son en-soi.

La transformation de l'en-soi en un nombre infini de reflets divers sous la forme du pour-nous crée à chaque fois un double problème : le phénomène – singulier, particulier ou universel reproduit – doit être reproduit le plus adéquatement possible et la restitution doit en même temps se trouver en harmonie avec les autres reflets. Il en résulte le caractère approximatif de toute connaissance, qui nous est bien connu depuis longtemps, car évidemment, des reproductions ultérieures peuvent toujours à nouveau compléter, corriger, voire même totalement éliminer celles obtenues auparavant. Au-delà, il s'ensuit également que – d'un point de vue strictement gnoséologique – seule la totalité du pour-nous synthétisé peut avoir la valeur d'un antipode concret de l'en-soi. Cette exigence de la totalité est, comme nous avons déjà pu le constater antérieurement, dans cette rigueur, un simple postulat. Pratiquement – et cela vaut aussi pour les sciences – ce n'est le plus souvent qu'un domaine plus ou moins restreint sur lequel on va travailler, ce qui veut

dire que seuls les reflets le concernant seront directement rapportés entre eux et synthétisés. Le postulat de totalité de la théorie de la connaissance a cependant, malgré tout, une grande importance pratique et de ce fait aussi philosophique : il y a toujours la possibilité qu'une transformation de l'en-soi en un pour-nous, qui paraît à première vue n'avoir aucun rapport avec la synthèse obtenue du moment, puisse cependant en ébranler les fondements et contraindre la science à des recherches et des synthèses complètement nouvelles. Il suffit peut-être de mentionner les bouleversements que la théorie copernicienne et plus tard la doctrine de Darwin ont accomplis dans les sciences sociales. D'un point de vue philosophique, tous les pour-nous forment un ensemble cohérent, même si cela n'est jamais totalement réalisé dans la pratique scientifique, et ce n'est que sous cette forme qu'ils sont le véritable antipode, engendré dans la conscience connaissante, de l'en-soi gnoséologiquement unitaire, ce n'est que dans cette totalité qu'ils transforment son caractère abstrait en la totalité concrète solide du monde connu. (Souvenons-nous encore une fois de la conception de l'être-en-soi-et-pour-soi de Hegel.)

Elle a une tonalité quelque peu paradoxale pour les habitudes modernes de pensée, cette affirmation philosophique selon laquelle le caractère abstrait et la pauvreté en contenu de l'en-soi dans la théorie de la connaissance constitue la présupposition incontournable d'une compréhension de la réalité dans sa totalité concrètement développée. On perd en l'occurrence de vue que ce qui est énoncé par la théorie scientifique de la connaissance du matérialisme dialectique sur l'en-soi et le pour-nous n'est rien qu'une juste prise de conscience de ce que la pratique humaine – pour pouvoir réussir – doit toujours se convertir en action. Premièrement, on en a déjà parlé, la séparation la plus précise possible entre savoir et simple opinion, c'est-à-dire entre la réalité objective,

dans la mesure où elle est reproduite avec une exactitude approximative, et une simple représentation subjective à son sujet. Deuxièmement, la suspension de la pratique que nous avons également décrite par ailleurs, afin d'appréhender le plus fidèlement possible dans son être-en-soi la réalité à laquelle on a affaire. Il n'y a pas de domaine de l'action humaine où ces deux actes ne soient pas les conditions préalables indispensables de son effectivité. On peut même dire que le progrès véritable se voit dans la fécondité de cette suspension, dans l'ampleur et la complexité des médiations à l'aide desquelles un objectif est réalisé. Ce n'est qu'ainsi que peut advenir la juste unification de la théorie et de la pratique. Engels a tout à fait raison de souligner à ce propos le rôle décisif de la pratique, et il cite comme exemple frappant le fait que certes, la succession régulière de phénomènes peut susciter une impression de causalité, mais que la preuve et la démonstration de la liaison causale ne peuvent être établies que par la pratique.<sup>41</sup> Cela ne réduit cependant pas l'importance que nous avons soulignée de la suspension en vue de la connaissance, bien au contraire, car les enseignements de la pratique doivent en effet, pour déboucher sur une pratique fondée, être théoriquement affirmés et interprétés, ce qui serait impossible sans des suspensions réitérées. La pratique comme moteur et critère de la connaissance n'entraîne donc pas une suppression de l'objectivité, comme le pensent différents courants de notre époque, surtout le pragmatisme, mais, précisément dans l'intérêt de la pratique, une intensification de l'intention vers l'objectivité, ; le fait que cela soit souvent accompagné d'une fausse théorie de la connaissance qui contredit le sens des actes réels en théorie et en pratique ne change rien à la situation objective esquissée ici.

---

<sup>41</sup> Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1961, pp. 232-233.



Toutes ces considérations montrent clairement qu'un concept vraiment clair et fécond de l'en-soi et avec lui aussi du pour-nous ne peut être atteint que par son affranchissement de toute emphase, de tout contenu émotionnel subjectif. On ne contestera assurément pas par-là qu'à la base de versions emphatiques de l'en-soi – brièvement décrites ici – il puisse y avoir de réels besoins sociaux, et de ce fait des expériences subjectives humaines authentiquement ressenties. Mais même le pathos le plus intense de la subjectivité ne peut jamais garantir l'exactitude gnoséologique et l'objectivité. L'influence souterraine qu'exercent dans une large mesure des expériences de travail pratiquement pertinentes sur le monde des représentations magiques montre également clairement cela, de même qu'ultérieurement, des images religieuses du monde dans lesquelles ont été intégrées, comme leurs parties intégrantes, des théories initialement scientifiques. Tant que ces productions mixtes sont en mesure de se maintenir face au développement de la société et de la science, il peut à l'en-soi vécu emphatiquement correspondre un pour-nous tout aussi emphatique. Cela veut dire que si la compréhension de l'en-soi est mise dans un rapport indissociable avec un ensemble complexe d'expériences vécues que l'on peut en général désigner par l'expression « salut de l'âme », le comportement humain qui entraîne le pour-nous ne peut pas non-plus avoir de caractère désanthropomorphisant, il présente obligatoirement une orientation religieuse éthique, il doit avoir recours à l'aide d'affects ascétiques, extatiques etc. Il suffit de mentionner la théorie de l'Éros chez Plotin<sup>42</sup> et chez les néoplatoniciens, la mystique chrétienne, indienne, taoïste, etc...

L'émergence des sciences modernes de la nature et avec elles la validation générale des méthodes désanthropomorphisantes

---

<sup>42</sup> cf Plotin, Ennéade III, livre v : *De l'Amour*, trad. M.N. Bouillet. NdT.

ont radicalement changé cette situation. Nous avons mentionné plus haut la doctrine de la « double vérité » comme phénomène de transition, et indiqué aussi qu'elle a connu à l'époque moderne – certes avec les modifications nécessaires – une sorte de renaissance. En ce qui concerne également le pour-nous, les composantes subjectives de l'en-soi, Kant est une figure de transition de la plus haute importance. Cette dualité est déjà apparue dans la théorie de la connaissance, lorsqu'on a posé l'en-soi à la fois comme existant de toute évidence, mais aussi comme absolument inconnaissable. Mais pour Kant lui-même – au contraire des néokantiens – l'en-soi est la pierre angulaire de sa construction philosophique globale, dans la mesure où ce qui devait rester inatteignable pour la connaissance par l'intellect de l'homme, à savoir le contact direct avec le monde de la chose en soi, était montré comme réalisable dans l'éthique ; et ce contact direct vaut également pour la religion, dès que ses contenus essentiels ont pris leur place dans le système comme postulats considérés comme nécessaires de la raison pratique. Ainsi se dissout le caractère purement négatif, inconnaissable, du monde des choses en soi, qui prend un profil très net sur des questions importantes ; il suffit de mentionner la « causalité de la liberté ». Il y a alors là une porte ouverte pour donner libre cours à l'irruption de l'emphase dans la conception de l'en-soi. Autant Kant a-t-il l'habitude, en général, de s'exprimer avec retenue, voire même souvent avec une sécheresse voulue, autant prend-il toujours un ton pathétique, chargé d'émotion, lorsque lui apparaît la perspective de l'en-soi : il suffit de citer un passage quelconque : <sup>43</sup> « ... la merveilleuse perspective que nous ouvre la raison pure pratique au moyen de la loi morale, c'est-à-dire la perspective d'un monde intelligible, par la réalisation du concept d'ailleurs

---

<sup>43</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, Félix Alcan, 1888, p. 170.

transcendant de la liberté... » Ce ton pathétique convenait évidemment encore bien mieux à la proclamation antique du cosmos transcendant existant en soi, la différence qualitative consistant en ce que l'Éros qui y conduit est rigoureusement exclu, méthodologiquement, de toute intention cognitive. C'est cela qui instaure chez Kant les sphères, mécaniquement séparées l'une de l'autre, de la théorie et de la pratique.

La séparation subsiste en vérité tout particulièrement chez les néokantiens, mais au cours du temps, le pathos s'est affadi en un respect petit-bourgeois des devoirs envers l'État. Ce n'est que dans la période impérialiste que l'emphase habituelle ici se renouvelle, mais avec néanmoins un changement de fonction qui n'est pas inessentiel : on ne se contente pas de nier seulement la connaissabilité de la chose en soi, mais on renonce à toute connaissance rationnelle en général, et on accepte en revanche l'agnosticisme conséquent des successeurs de Kant (de Hume et Berkeley) : à la place de la compréhension de l'en-soi par l'action éthique chez Kant apparaissent de nouveaux prétendus organes d'accès à la – prétendue là-aussi – réalité existante en soi, irrationalistes, emphatiquement chargés d'émotions : il en est ainsi des diverses formes de l'intuition chez Dilthey, Bergson, ou Simmel,<sup>44</sup> ainsi que de l'ontologie, par ailleurs structurée différemment, de l'existentialisme. Plus ces courants se développent, et plus on voit clairement chez eux le caractère essentiellement subjectif de tout en-soi. En outre, il apparaît clairement que ce dernier est exclusivement fondé sur certains besoins idéologiques du jour. Et finalement, cet en-soi emphatique s'avère indépendant du pour-nous, avec lequel son rapport paraît carrément inversé. Que le contenu de cet agir emphatique ne soit pas la lumière aveuglante de l'« Un »

---

<sup>44</sup> Wilhelm **Dilthey** (1833-1911), historien, psychologue, sociologue et philosophe allemand. Henri **Bergson** (1859-1941) philosophe français ; Georg **Simmel** (1858-1918), philosophe et sociologue allemand. NdT.

plotinien, mais l'obscurité impénétrable du « néant néantisant » de Heidegger ne change rien aux questions philosophiques décisives, à l'affinité polaire d'un pseudo en-soi anthropomorphisant, projeté du sujet dans l'objectivité, et d'une attitude subjectivement emphatique, à demi religieuse, à demi éthique, ayant assurément la prétention d'une connaissance de l'essence. (Qu'il y ait aussi un aspect éthique de l'activité scientifique, désanthropomorphisante, ne s'oppose en aucune façon à ce qui vient d'être dit. Cette éthique consiste uniquement en l'impératif suivant : servir exclusivement la vérité objective, représenter l'en-soi le plus complètement possible, débarrassé le plus possible d'ingrédients subjectifs. Cela peut parfois se gonfler dans le sujet en un puissant pathos, mais son intention vise à éliminer toute subjectivité du processus de connaissance.

## 2. L'œuvre d'art comme existant pour soi.

Puisque la science et l'art reflètent la même réalité, il va de soi que des catégories aussi fondamentales que l'en-soi et le pour-nous se retrouvent obligatoirement dans les deux. Toutefois, comme ces catégories et tout particulièrement l'en-soi sont de manière prédominante des catégories de l'être en général, et expriment moins ce que sont certains objets tels qu'ils sont – cette question ne sera pratiquement décisive que dans le pour-nous –, la différence fondamentale de la réalité à chaque fois recherchée en art et en science apparaît d'emblée clairement : la science vise à représenter l'être en tant que tel, sous une forme le plus possible épurée de tout ingrédient subjectif, tandis que l'être dont il est question dans toute activité esthétique est toujours le monde de l'homme. Il nous est assurément bien connu par des analyses précédentes que même dans le reflet artistique, il ne peut pas être question d'une subjectivité quelconque, sans même parler d'un arbitraire

subjectiviste. Un processus de purification du sujet se produit là aussi – et cela est très étroitement corrélé à la conception esthétique de l'en-soi –, mais cela ne va pas jusqu'à tendre à éliminer le plus possible la subjectivité et à faire du sujet un simple organe de réception de la réalité objective, sa seule intention est de dépasser dans le sujet ce qui est purement individuel. Mais pas dans une radicalité abstraite toutefois, mais plutôt – puisque certains traits individuels de la personnalité humaine sont souvent très intimement liés à son essence – avec une forte préservation, et donc seulement dans la mesure où il s'agit d'une pure individualité. Cézanne a bien compris ce processus ; il parle de l'artiste comme d'« un réceptacle de sensations, un cerveau, un appareil enregistreur. » qui est certainement « un bon appareil, fragile, compliqué, surtout par rapport aux autres... Mais s'il intervient, s'il ose, lui, chétif, se mêler volontairement à ce qu'il doit traduire, il y infiltre sa petitesse. L'œuvre est inférieure... Toute sa volonté doit être de silence. Il doit faire taire en lui toutes les voix des préjugés... »<sup>45</sup> L'analyse d'attitudes comme celle-là qui précisément chez des artistes importants se présentent particulièrement souvent, comporte une indication claire du mode de manifestation de l'en-soi dans la sphère esthétique. Ce qui dans le reflet scientifique épuré par la désanthropomorphisation apparaissait comme caractère abstrait de l'en-soi devient ici une omniprésence à première vue difficile à comprendre conceptuellement : dans l'acte de concaténation esthétique, l'en-soi est en même temps présent partout et nulle part, déterminant impérativement chaque élément singulier et en même temps sans cesse dissimulé par l'activité créatrice – souvent jusqu'à devenir imperceptible. Dans cette formulation des plus abstraites apparaissent déjà clairement ces traits essentiels spécifiques du reflet esthétique

---

<sup>45</sup> Joachim Gasquet, *Cézanne*, Paris, Encre-Marine, 2012, p. 149-150

que nous avons traités en détail dans d'autres contextes. Leur analyse un peu plus approfondie, voire même leur simple énumération peut – en se référant à des notions déjà acquises – sans difficulté montrer ce qui suit : d'un côté, la sphère esthétique est exclusivement tournée vers le monde de l'homme, et se distingue obligatoirement de ce fait, sur des points décisifs, du reflet désanthropomorphisant. D'un autre côté, cette tendance divergente ne veut en aucune façon supprimer l'objectivité de l'en-soi ; il en résulte au contraire des conséquences qui – en dernière instance, certes seulement en dernière instance – coïncident totalement avec l'analyse matérialiste dialectique de l'en-soi et du pour-nous. Cette dernière affirmation ne peut surprendre que ceux qui – le veulent-ils ou non – laissent de côté sans y prendre garde le matérialisme spontané et la dialectique spontanée de la vie quotidienne, qui, sous l'influence des préjugés modernes, sont habitués à ignorer ou tout au moins à négliger les tendances pratiques fondamentales de l'activité esthétique qui s'y sont préservées. C'est dans le comportement à l'égard de la nature d'artistes importants que ce matérialisme spontané de l'esthétique saute aux yeux de la façon la plus évidente. Nous venons de citer une formule de Cézanne déterminée par une telle attitude, mais elle pourrait aussi être aisément complétée d'exemples tirés de la pratique de nombreux grands créateurs. Certes, si l'on analyse la relation à la réalité qui leur est sous-jacente, on se heurte tout de suite à un dédoublement remarquable qui, pour le reflet esthétique, est d'une importance cruciale et caractéristique. Le refus d'une immixtion du sujet se rapporte en effet tant à l'en-soi qu'au pour-nous ; il serait illicite et extrêmement dangereux pour la genèse d'une œuvre d'art authentique que le créateur entreprenne de corriger la nature, mais en même temps et indissociablement de cela, même la reproduction subjective dans sa conscience est

décrétée intouchable dans la mesure où elle provient de la subjectivité, et tout particulièrement de la subjectivité individuelle.

Nous voyons donc, dès le premier coup d'œil le plus rapide, la justesse de l'affirmation dialectique selon laquelle la séparation nette et exclusive entre subjectivité et objectivité n'est valable que pour les problématiques gnoséologiques. Partout ailleurs, il existe des transitions de type les plus variés, des points de retournement etc. Cela ne veut naturellement pas dire que la différence entre subjectivité et objectivité s'en trouverait totalement anéantie. Bien au contraire ! L'affirmation que nous venons d'énoncer sur le comportement de l'artiste dans le processus de création montre justement l'intention nette de les séparer. D'un côté, il y a une subjectivité qui fait s'exprimer à haute voix la véritable essence du monde objectif. De l'autre côté, il y en a une qui en reste à une individualité purement subjective et qui ne peut ou ne veut pas briser ses propres limites subjectivistes. Entre les deux, il faut tracer une démarcation précise. Il s'agit là d'un état de fait fondamental de l'activité esthétique, et pas d'une humeur ou d'une velléité de quelques artistes. On le voit dans le fait qu'on peut constater exactement dans les œuvres là où cette lutte de la subjectivité avec elle-même pour appréhender l'en-soi du monde a été victorieuse et là où elle a échoué, de la même façon que l'erreur et la vérité arrivent à se distinguer l'une de l'autre dans le reflet scientifique. Le problème de l'en-soi subsiste donc aussi dans la sphère esthétique. Sauf qu'il subit des modifications tout à fait essentielles. Celles-ci découlent du besoin social, qui a donné naissance au reflet esthétique de la réalité en général. Dans la mesure en effet où le monde de l'homme est devenu l'objet ultime décisif de la reproduction esthétique, il y a déjà dans l'objet de l'art qu'on peut et doit atteindre une compénétration et une conjonction indissociables de la

subjectivité et de l'objectivité. Pour la conscience de l'individu, ce monde est une réalité existante en soi, indépendante d'elle. Mais en même temps, indissociablement de cette objectivité, il est le produit de l'activité commune de tous les hommes, de l'humanité. Dans le reflet scientifique, l'objectivité présente ici doit être l'élément prédominant. La différence entre l'histoire de l'humanité et de l'histoire de la nature qui consiste – comme Marx le dit en citant Vico – « en ce que nous avons fait l'une et pas l'autre »<sup>46</sup> n'y change rien, aussi importante qu'elle puisse être aussi pour la méthodologie des sciences singulières. Il en va autrement dans le reflet artistique où non seulement le monde de l'homme au sens le plus large est appréhendé – la nature n'y apparaît même que dans cette liaison –, mais lui-même est directement rapporté à l'homme.

Si dans toute analyse esthétique, le caractère évocateur de l'art est placé au premier plan, celui-ci n'est du point de vue de nos considérations actuelles rien d'autre que cette relation réfléchie du monde de l'homme à l'homme lui-même. Dans les sciences sociales, ce monde de l'homme devient purement un objet dont le contenu est constitué d'actions effectuées par les hommes eux-mêmes, de leurs relations. En revanche, en art, le processus d'évolution de l'humanité est directement rapporté à chaque individu. L'évocation artistique vise en effet en premier lieu à ce que le récepteur éprouve cette reproduction du monde objectif de l'homme comme sa propre affaire. Il doit s'y retrouver lui-même – son propre passé ou son propre présent – et prendre par là même conscience de lui-même comme faisant partie de l'humanité et de son évolution. L'œuvre peut éveiller et former son autoconscience, au sens le plus élevé du terme. Sans reproduction, fidèle à la vérité, de l'en-soi dans l'objet représenté, cet objectif est impossible. Car l'autoconscience

---

<sup>46</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XIII, 1, op. cit., p. 418.



éveillée par l'évocation artistique serait une auto-illusion, une phrase creuse, et même une tromperie si son contenu – en dernière instance – n'était pas un élément significatif pour l'évolution de l'humanité, c'est-à-dire telle qu'elle était ou est en soi. C'est pourquoi l'en-soi, comme mentionné plus haut, est omniprésent dans le reflet esthétique. Mais pour la même raison, il ne peut pas apparaître sous sa forme pure – gnoséologiquement abstraite, vide de contenu – comme dans le reflet scientifique. Un effet évocateur sur les hommes concrets ne peut en effet être provoqué que par la reproduction d'une réalité concrète, d'une réalité qui exprime tous les traits essentiels de l'objectivité, certes avec la modification selon laquelle ces formes qui représentent dans le développement cette production de l'homme lui-même, prennent une accentuation privilégiée pour provoquer chez le récepteur l'expérience vécue du « *tua res agitur* ».

Déjà, par voie de conséquence, cet élément subjectif dans l'en-soi doit être visible comme sa composante organique, interne, immanente. La purification de la subjectivité créatrice, mentionnée ci-dessus, de tout ce qui n'est qu'individualité sert justement ce but. L'universel humain doit être figuré artistiquement sous ce double aspect : aussi bien comme objectivement inclus dans l'être-en-soi de la réalité reflétée par l'œuvre d'art, que comme subjectivité inhérente à celle-ci, qui porte chez tous les hommes l'en-soi au niveau d'une expérience susceptible d'être immédiatement vécue. Comme nous le savons d'explications antérieures, la nécessité d'une telle immédiateté n'est pas identique à celle de la vie quotidienne. C'est une création nouvelle, qui repose sur le dépassement de la vie quotidienne et sur une réinsertion, obtenue d'une manière totalement nouvelle, de son immédiateté. Elle crée dans la sphère esthétique un rapport entre apparence et essence qualitativement différent de celui du rapport désanthropo-

morphisant. Il a déjà été souligné que dans les deux, c'est la même réalité qui est reproduite : D'aucune réalité objective, si l'on ne veut pas déformer ses caractéristiques et sa structure, on ne peut éliminer la consubstantialité dialectique de l'apparence et de l'essence, l'obligation de faire apparaître cette dernière, et la liaison de la première à l'essence, sa charge contradictoire en essence. Il est néanmoins inévitable pour le reflet désanthropomorphisant de distinguer strictement l'essence et l'apparence l'une de l'autre, afin, au travers de leur mouvement dialectique d'éloignement et de rapprochement réciproque, devenu visible, de pouvoir découvrir concrètement leur unité comme unité d'une contradiction. Autant le reflet esthétique anthropomorphisant doit opérer une séparation, autant ne peut-il produire l'unité que comme résultat d'un processus dialectique, mais le résultat final chez lui a des caractéristiques qualitativement autres ; il semble être une restauration de l'unité immédiate originelle de l'essence et de l'apparence. Mais ce n'est, comme nous le savons, qu'une apparence, certes nécessaire et produite consciemment. Car la deuxième immédiateté supérieure, nouvelle, de l'œuvre d'art, réalisée par son milieu homogène, fait naître un monde dans lequel toute apparence permet de voir et d'éprouver, immédiatement, en suscitant des évocations dans cette immédiateté qui est la sienne, l'essence qui est à l'œuvre en elle, qui lui est sous-jacente et qui lui donne forme. Le reflet scientifique fait naître dans notre conscience, en tant que pour-nous, une compréhension de l'unité contradictoire de l'essence et de l'apparence ; le processus dans le reflet esthétique mène à une expérience vécue de leur consubstantialité indissociable, qui semble immédiate – et qui objectivement fait souvent l'objet de larges médiations. La nette divergence, l'opposition même, entre les différents reflets, ne doit donc pas dissimuler le fait que dans les deux cas, ce sont les mêmes caractéristiques

de l'en-soi qui deviennent un pour-nous, certes de manière extrêmement différente.

Marx dit : « Toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient. »<sup>47</sup> Indubitablement, le reflet scientifique montre cette forme de consubstantialité et de divergence entre l'essence et l'apparence. Quand l'œuvre d'art figure leur coïncidence parfaite, le retour à l'immédiateté de la vie n'est alors qu'apparent, car une immédiateté de ce genre ne s'avère que trop souvent – dès la pratique immédiate du quotidien – comme une apparence trompeuse. Pour la coïncidence esthétique, il faut donc mettre en place une nouvelle immédiateté, et celle-ci même n'est pas une « évidence » trompeuse, comme dans la vie, mais une sorte de miracle ; un miracle, assurément, qui a été consciemment produit par l'homme, afin de dévoiler des rapports vitaux profonds et authentiques. Mais même cette unification immédiate de l'apparence et de l'essence dans la nouvelle immédiateté de la sphère esthétique n'est pas une « invention », elle exprime au contraire un aspect important de la réalité existante en soi. Hegel formule le rapport qui se crée à cette occasion comme suit : « Aussi le phénomène est-il, par rapport à la loi, la totalité, car il contient la loi et, de plus, le moment de la forme toujours mouvante. »<sup>48</sup> Naturellement, la science peut aussi approcher une totalité comme celle-là par des détours de la connaissance complexes, avec de larges médiations. Mais c'est la spécificité de la nouvelle immédiateté de l'œuvre d'art que de la présenter directement, *uno actu*. La spécificité de l'activité esthétique se manifeste en ce qu'en elle,

---

<sup>47</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre III, t. 3, Paris, Éditions Sociales 1960, chap. XLVIII, III, p. 196.

<sup>48</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 3, *Logique de l'essence*, Livre Deuxième, 2<sup>ème</sup> section, chap. II, A, p. 150. Cité par Lénine qui approuve dans *Cahiers philosophiques*, op. cit., p. 144.

*en-soi* et *en-soi-et-pour-soi* se bousculent l'un l'autre jusqu'à ce qu'on ne puisse plus les distinguer. Ce qui dans le reflet scientifique est dans une certaine mesure le résultat final devient ici le début. Car si la coïncidence immédiate de l'apparence et de l'essence ne doit pas être formelle, mais au contraire pleine de contenu et solide, l'être-en-soi doit obligatoirement avoir une plénitude concrète comme seul l'être-en-soi-et-pour soi peut l'avoir à proprement parler. La séparation précise de la théorie de la connaissance et de la recherche concrète, qui caractérise le reflet désanthropomorphisant, disparaît ici : l'indépendance de l'être par rapport à la conscience ne doit pas recevoir une expression objectivée autonome, car elle est présente concrètement dans l'expérience artistique vécue de tout phénomène concret.

La convergence devient encore plus sensible si nous nous souvenons du chemin que la pensée humaine a dû parcourir pour acquérir une conception juste de l'en-soi. La plupart des conceptions emphatiques poussaient à un mépris du monde des phénomènes, pour pouvoir se saisir de l'en-soi transcendant (par exemple l'« Un » chez Plotin) dans son unité infalsifiée. L'ambiguïté de Kant se voit en ce que d'un côté, il pense l'en-soi dans son indépendance de la conscience humaine, mais que d'un autre côté, il se représente le monde des phénomènes dans sa concrétude comme formé par l'apriorisme subjectif de la conscience. Malgré cela, en comparaison du dualisme métaphysique du passé entre essence et apparence, il a fait selon Hegel un pas en avant dans la mesure où Kant voit dans cet apriori un « procédé nécessaire de la raison », ce qui fait advenir une sorte d'« objectivité de l'apparence » et une « nécessité de la contradiction ». <sup>49</sup> Hegel néglige ici la faiblesse gnoséologique de la position de Kant, à savoir que par

---

<sup>49</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 1, *Introduction, Division générale de la Logique* p. 42.

suite de l'inconnaissabilité de l'en-soi, l'objectivité de tous les phénomènes devient extrêmement problématique. Seule la méthode dialectique créée par lui-même est en mesure de conférer de la même manière réalité et être-en-soi à l'apparence et à l'essence. Même l'apparence est « tout d'abord l'inessentiel », et à y regarder de plus près, il s'avère qu'« elle n'est pas extérieure à l'essence, elle est l'apparence de l'essence elle-même. »<sup>50</sup> C'est ainsi que l'apparence prend même un niveau d'objectivité relativement élevé. On le voit aussi à un niveau beaucoup plus élevé pour le phénomène. Celui-ci, dit Hegel, « est ce que la chose est en soi, sa vérité... Le phénomène fait transparaître l'essentiel, et celui-ci existe en tant que phénoménal. »<sup>51</sup> Il est superflu ici d'aborder de plus près l'approfondissement et la consolidation de cette objectivité que permet le matérialisme dialectique.

L'important avant tout ici, c'est la constatation que dans le domaine de l'esthétique, depuis le tout début, dès qu'elle s'est matérialisée uniquement dans une activité pratique, sans aucune conscience de sa propre action, cette conception de l'objectivité du phénomène, si péniblement acquise par la philosophie, sa relation réciproque indissoluble à l'essence, a constitué la base nécessaire de toute figuration. (Naturellement, l'ornementation hors du monde, qui ne connaît absolument pas l'opposition de l'apparence et de l'essence, est une exception. Mais ce problème surgit déjà là où l'on pratique l'allégorie de manière figurative. Bien que toute allégorie, par rapport à l'essence transcendante – conceptuelle – rabaisse l'apparence jusqu'à l'anéantir, il se génère spontanément, au plan artistique pratique, une conception esthétique du phénomène comme

---

<sup>50</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 3, *Logique de l'essence*, Livre Deuxième, 1<sup>ère</sup> section, chap. I, p. 10.

<sup>51</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 3, *Logique de l'essence*, Livre Deuxième, 2<sup>ème</sup> section, p. 118.

réalité dans de nombreuses productions allégoriques qui abjurent inconsciemment l'intention religieuse magique. On ne peut qu'ainsi s'expliquer que ce qui, à l'origine, était imaginé comme allégorique, après que le sens transcendant originel soit historiquement tombé dans l'oubli, puisse exercer plus tard un effet purement esthétique.) Cette version artistiquement originaire du rapport de l'apparence et de l'essence conduit à une nouvelle complication de la relation de l'en-soi et du pour-nous dans la sphère esthétique. L'universalité abstraite de l'en-soi prend dans le reflet scientifique la fonction de découvrir et de rendre compréhensible le mécanisme de la corrélation réelle de l'essence et de l'apparence, le système dynamique des médiations, tandis que le reflet esthétique porte leur unité et leur indissociabilité originelle à un niveau de proximité immédiate de l'expérience vécue. Comme ce sont tous les deux des aspects de l'être-en-soi, les deux modes de reflet sont, de la même façon, fidèles à la vérité. On voit leur opposition en ce que l'activité esthétique, par suite de son rapport à l'humain, par suite de son intention évocatrice doit déjà comporter, dans l'en-soi lui-même, un élément tel qui se tourne vers l'homme, c'est-à-dire que l'en-soi dissimule en lui-même dans le reflet esthétique des éléments du pour-nous. Mais cette situation a pour complément contradictoire la conséquence que le pour-nous esthétique, comme cela résulte évidemment de la nature de cette activité, s'il veut remplir sa fonction de manière évocatrice, doit obligatoirement s'objectiver dans un nouvel en-soi. Nous en sommes arrivés ainsi à une marque essentielle décisive du rapport esthétique entre en-soi et pour-nous. Son caractère véritable et sa vaste importance ne peut néanmoins se dévoiler totalement que si nous considérons ces concepts sous toute une série d'autres aspects ; les résultats que nous avons obtenus dans nos explications précédentes, si nous les appliquons au problème en-soi/pour-nous, peuvent seuls

concrétiser l'affirmation encore abstraite formulée à l'instant, pour en faire une constatation de grande portée.

Commençons par la particularité qui, comme nous l'avons montré en détail, prend dans le reflet esthétique – au contraire du reflet scientifique – une place privilégiée, une place centrale. Cette position de juste milieu qui, dans le reflet esthétique, est occupée par la particularité et qui implique un dépassement permanent de tout universel et tout singulier dans la particularité donne seulement au problème en-soi-pour-nous mentionné à l'instant sa juste ampleur et sa juste profondeur. Que la réalité reflétée elle-même renvoie en effet à l'homme, à l'universel l'humain, suscite en effet immédiatement l'impression qu'une subjectivité pure se serait introduite dans l'en-soi, nécessairement objectif. Cette apparence est corrigée si l'on tire les conséquences nécessaires de la position centrale de la particularité dans l'activité esthétique. La particularité comme juste milieu signifie en effet un juste milieu entre singularisation et universalisation, et même, comme on l'a montré également, non pas comme simple médiation, qui est certes aussi présente dans le reflet scientifique, mais aussi comme force synthétique active, dont l'efficacité permet à chaque objet, à chaque relation etc. de réunir en soi en même temps et indissociablement une singularité vivante et un niveau relativement élevé d'universalisation et de faire rayonner les lumières réunies de cette synthèse. Dans cette situation catégorielle est cependant incluse et portée à l'objectivité la relation de l'objet esthétique – de son en-soi et de son pour-nous – aux hommes, à l'évolution de l'humanité. Il faut assurément, en l'occurrence, insister fortement sur la relation à l'universel humain. Car même l'individu du quotidien rapporte nécessairement à lui-même la plupart des événements de sa vie ; aucune pratique ne pourrait réussir si cet acte n'était pas accompli de manière spontanée et ininterrompue. L'homme du

quotidien fait pourtant nécessairement cela en rapport à sa personnalité individuelle, à ses objectifs individuels concrets etc. ; et même si – de manière exceptionnelle – la totalité de sa vie, celle de sa personnalité, est mise en cause comme objet de référence, alors cela n’abolit pas son individualité. En termes de catégories : il s’agit toujours d’un individu, et si – par exemple dans le travail – se manifeste une poussée vers l’universalisation, il faut alors, que l’universel garantisse la réussite de l’action entreprise individuellement, le cas échéant avec les médiations nécessaires, et parmi elles aussi les particulières ; de ce rôle de l’universalité, il a déjà été question, lorsque nous avons analysé la suspension nécessaire du but subjectif dans le travail.

Ce que l’on entend ici va donc au-delà de la référence ou de l’autoréférence à l’homme, habituelles dans le quotidien. (Nous ne pouvons pas traiter dans ce contexte les problèmes spécifiques de l’éthique, où surgissent nombre de questions analogues à celles auxquelles il nous faut répondre maintenant.) De ce point de vue, la science dans son ensemble, même quand elle a l’homme pour objet, est une grande et unique suspension des objectifs humains individuels subjectifs. Tout autre est la situation dans l’activité esthétique. D’un côté, le juste milieu efficient de la particularité, en tant que singularité dépassée, et de ce fait préservée dans le dépassement, est suffisamment proche de la vie pour pouvoir être placé dans une relation directe avec l’individu, d’un autre côté, l’universalité, dépassée mais préservée comme mouvement universalisant, sublime toute singularité au-dessus de son individualité, la détache de tous ses liens et relations purement singuliers, elle crée donc dans les objets et corrélations figurés un règne intermédiaire particulier qui réunit organiquement l’apparence immédiate de la vie avec la transparence du monde des phénomènes, avec l’éclat de l’essence. Dans cette particularité comme juste milieu



se développent objectivement dans l'être-en-soi ces éléments qui le rendent significatif pour l'espèce humaine.

Le développement de l'humanité est un processus objectif qui se déroule indépendamment de la conscience des intéressés ; même si dans celui-ci leur échoit un rôle dirigeant, les conséquences de leurs actions, l'importance de ce qu'ils font est en règle générale quelque chose de tout à fait différent de ce que leur conscience s'était fixée pour but à réaliser. Dans cette perspective, ce processus a donc indubitablement le caractère d'un en-soi, et la tâche des sciences sociales est de transformer son essentialité en un pour-nous, en un patrimoine de la conscience des hommes. La transposition catégorielle en du particulier qui est accomplie dans l'activité esthétique produit ici une modification significative, puisqu'elle met l'accent sur un autre aspect, pas moins essentiel, de ce processus. Le fait que la réalité qui est engendrée et se développe de la sorte soit une autoproduction au sens le plus large du terme – l'autoproduction de l'homme lui-même, l'autocréation de l'humanité – nous est également bien connu depuis longtemps. Ce processus a de ce fait un double aspect : objectif, où tout ce qui concerne la conscience des individus concernés est le simple moteur ou le matériau par lequel la connaissance de l'ensemble devient nécessairement la tâche de la science, mais parallèlement aussi subjectif, celui de l'individu participant au processus, qui s'y associe – consciemment ou pas – comme le sien propre, dont l'existence la plus personnelle, de la plus petite à la plus grande, ne peut être comprise qu'en rapport à ce processus, comme faisant partie de lui-même.

Mais cette compréhension doit comporter en soi les traits de l'autoconscience. Celle-ci peut assurément être vraie ou fausse, tout comme la conscience objective de l'évolution de l'humanité comme objet de connaissance ; mais la vérité a dans les deux cas des critères différents. Ceux de la vérité

scientifique objective nous sont connus. La compréhension du destin propre, inclus dans celui de l'espèce, avec sa médiation, découlant de lui, débouchant sur lui, est pourtant tout aussi peu arbitraire subjectivement que celle de la conscience objectivante, désanthropomorphisante, sur son objet quel qu'il soit. Le critère est ici la durée, mieux dit : l'admission dans le développement conscient du genre humain. Toutes les émotions, toutes les idées, toutes les opinions ou actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, ont du point de vue de cette autoconscience leur vérité, sauf qu'elles ne passent pas sans laisser de trace sous l'eau de ce flot, mais deviennent des éléments de sa modification. Si la question est posée ainsi, on peut alors aisément comprendre pourquoi la catégorie de la particularité a une importance aussi cruciale pour y répondre. Certes, un tel élément a en effet en soi une tendance à être universalisé, assurément sans pour autant quitter le sol de l'être concret tel qu'il est, il est aussi par ailleurs et justement pour cela individuel, singulier, mais sans néanmoins en rester à une pure individualité. Les deux exigences renvoient au juste milieu, à la particularité, mais qui n'est pas ici seulement un simple point de rencontre de tendances d'orientations opposées, mais au contraire forme le centre qui porte les deux côtés à la synthèse spécifique de l'autoconscience.

Cet aspect de la particularité comme catégorie de l'esthétique, nous l'avons déjà analysé lors de son traitement détaillé et nous avons en même temps indiqué que sa réalisation dans cette sphère prenait nécessairement la forme du typique. Le typique est justement ce domaine intermédiaire où l'individualité des hommes, des situations, des actions etc. se concentre en prenant une signification universalisée, sans pour autant abolir leur individualité, et même en l'intensifiant carrément. Il est clair qu'un reflet adapté d'objectivités de ce type n'est possible que par l'évocation. Mais par-là, dans le pour-nous esthétique,

passe justement au premier plan cet élément d'une subjectivité anthropomorphisante dont l'élimination est la tâche principale du reflet scientifique. Cette opposition nous est déjà connue dans ses détails comme justification des deux modes de reflet, par suite de leur fidélité à la réalité, spécifique dans les deux cas. Remarquons seulement ici – en présupposant comme connues toutes les affirmations précédentes – en ce qui concerne notre problème actuel, qu'un pour-nous configuré de la sorte n'est possible que quand et là où ses aspects anthropomorphisants, sa nature évocatrice sont objectivement fondés sur l'en-soi lui-même. La cause réside évidemment dans l'objet du reflet esthétique : dans l'évolution de l'humanité. Sans porter atteinte à son objectivité maintes fois soulignée, sans oublier qu'elle se déroule au sein de la nature et de ses lois, il faut déjà se souvenir, en ce qui concerne cette dernière, que nous avons toujours désigné l'« échange matériel de la société avec la nature » et pas celle-ci même comme l'objet du reflet esthétique. Cela montre déjà que ce n'est pas ici le pur en-soi de la nature, intact de toute impression subjective, et même intouchable qui en est l'objet, mais plutôt une nature placée en relations réciproques ininterrompues avec un sujet actif, même si celui-ci n'est pas un sujet individuel, mais un sujet collectif, la société donnée, et par sa médiation le genre humain.

Cela seul ne permettrait assurément pas encore un changement de l'en-soi comme celui que montre clairement la structure objective des sciences sociales, où la conscience de l'humanité sur sa propre évolution est le résultat de la recherche. Mais s'il apparaît néanmoins en esthétique un élément de l'implication de la subjectivité, cela n'est en aucune façon son introjection dans une sphère purement objective qui lui est étrangère, comme c'était le cas par exemple avec l'hypostase. Bien au contraire : l'élément subjectif est ici une composante organique, fondamentale de l'objectivité spécifique de cet objet-là. Si donc

l'autoconscience – et elle seulement – de cette subjectivité, justement, se place au cœur du reflet esthétique, alors la subjectivité créatrice ne laisse-t-elle de manière justifiée le champ libre dans l'objet reflété qu'à quelque chose qui lui était naturellement inhérent. On ne soulignera jamais assez l'expression « de manière justifiée ». La réflexion sur eux-mêmes des sujets agissants qui lui est dans les faits sous-jacente constitue en effet un élément objectivement essentiel du processus objectif lui-même. Il est naturellement exact que le point de départ d'événements, de phases et tout particulièrement d'époques, ne dépend pas de l'action des individus, mais de forces objectives, du développement des forces productives et des modifications qu'elles provoquent dans les rapports de production. Premièrement, il ne s'ensuit néanmoins aucunement façon que les actions singulières d'individus isolés qui constituent ce processus, dans leurs conséquences, dans leur influence sur lui, seraient « égales à zéro. »<sup>52</sup> Deuxièmement, il faut encore ajouter que l'influence, souterraine pourrait-on dire, qui au cours du processus, se forme à partir des émotions, idées, opinions etc. des individus, qui produisent directement leurs actions, qui en découlent, fait également partie des forces sociales, que ce soit au sens positif ou négatif, d'accélérateur ou de frein. Troisièmement, cet ensemble complexe – sans subir de changement dans son essence existante en soi – peut aussi être considéré sous l'aspect des individus qui y participent. Un point de vue comme celui-là fait apparaître beaucoup de choses dans des proportions différentes, dans des mises en ordre différentes, dans des pondérations d'importance différentes de celles du reflet désanthropomorphisant, sans être faux, sans ébranler dans l'en-soi l'objectivité, l'indépendance à l'égard de la

---

<sup>52</sup> Friedrich Engels, *Lettre à Joseph Bloch*, 21/09/1890, in Marx Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 240

conscience ; sauf que passent alors au premier plan d'autres éléments qui dans le reflet désanthropomorphisant doivent disparaître ou tout au moins se mettre en retrait, et ceux qui là-bas étaient prédominants ne forment plus ici qu'une base souvent à peine perceptible, mais cependant toujours présente.

Malgré une objectivité de ce nouvel aspect de l'en-soi que l'on ne soulignera jamais avec assez de force, il est de même indubitable qu'il contient un élément de subjectivité. Cela se voit non seulement en ce que son apparence immédiate, qui certes est profondément liée à son essence, se focalise sur des individus en action, sur des sentiments individuels, etc. mais aussi en ce que ces objets auraient dû rester inabordables et incompréhensibles s'ils n'avaient pas contenu dans leur objectivité concrète des indications explicites sur la vie des idées et des émotions des individus. À nouveau, il suffit de résumer ce qui a été exposé en détail auparavant pour l'appliquer au nouveau problème : la particularité comme catégorie esthétique est une expression formelle de la liaison recherchée ici des actions humaines individuelles, des émotions etc. avec leur importance dans le processus d'évolution de l'espèce humaine. Le typique, justement, dont nous avons souvent parlé, directement déductible de la particularité, ne prend son sens exact que s'il est rapporté à cet ensemble objectif complexe : sont typiques les caractères, les situations, les opinions etc. s'ils indiquent nettement l'aspect que nous venons de souligner dans l'évolution de l'humanité, s'ils le font apparaître dans une expressivité sensible. La détermination du typique, sa délimitation, tant de la moyenne que de l'excentrique, n'est philosophiquement réalisable qu'ainsi. C'est seulement lorsque le typique prend cette position dans l'ensemble complexe de problèmes en-soi/pour-nous que son essence peut être véritablement éclaircie.

La position centrale de la particularité dans le reflet esthétique, parce qu'elle confère cette objectivité concrète à l'évolution de l'en-soi en un pour-nous, montre deux autres propriétés qui ont jusqu'à maintenant été traitées de manière tellement détaillée qu'il suffit donc de mentionner leur fonction. Souvenons-nous à ce propos, en premier lieu, que le reflet esthétique dans son objectivité primaire implique déjà une prise de position par rapport au phénomène reproduit, une prise de parti *pour* ou *contre*. Naturellement, ni la vie quotidienne, ni la science ne sont possibles sans de telles décisions ; mais dans les deux cas, il est essentiel qu'elles se rattachent au pour-nous appréhendé le plus objectivement possible, qu'elles visent à comprendre celui-ci même « *sine ira et studio* »<sup>53</sup> de même qu'il reflète l'en-soi le plus exactement possible. La prise de parti est souvent la condition préalable de tout raisonnement, et ses conséquences pour l'exploitation des connaissances objectives acquises sont incalculables. Mais si des désirs, des aspirations, interviennent dans le reflet même, alors ils créent obligatoirement des dégâts – y compris pour la pratique – car la réussite de l'action suppose une connaissance de la réalité objective la plus exacte possible ; nous renvoyons à nouveau à la suspension de la pratique dans le procès de travail le plus simple, déjà mentionnée ici, et à plus forte raison dans la science. Le reflet esthétique se distingue de ce point de vue radicalement de tous les autres. Non seulement le choix de l'objet concret, quel qu'il soit, a pour condition préalable la prise de parti *pour* ou *contre*, mais il va lui-même être représenté et formé par le fait que la prise de parti détermine l'essence de son existence esthétique – précisément dans son objectivité esthétique. Mais cela circonscrit déjà la deuxième propriété, importante ici, du reflet esthétique : son caractère évocateur, souvent décrit. Celui-ci a déjà, jusqu'à présent, été

---

<sup>53</sup> Tacite, *Annales*, I-1, « *sans animosité ni flatterie.* » NdT.

si souvent décrit et délimité par rapport à des phénomènes d'apparence analogue dans la vie et dans la science que cette simple mention suffira parfaitement à la compréhension de son rôle dans cet ensemble complexe de problèmes.

Si nous concevons la corrélation de ces déterminations dans leur unité, alors apparaît encore plus nettement que jusqu'ici un trait également bien connu déjà du pour-nous dans le reflet esthétique : sa nature close sur elle-même et en même temps individuelle, ce que nous avons en son temps appelé l'individualité de l'œuvre. Naturellement, dans la vie comme en science, l'homme déteint dans une certaine mesure sur chaque pour-nous dont il se saisit. Personne ne contestera que même une déduction mathématique peut permettre l'expression de la personnalité d'un savant important, et que dans la vie, la personne qui donne l'accès d'un pour-nous à ses contemporains n'est pas du tout indifférente, ni la manière dont elle le transmet subjectivement. On ne doit malgré tout pas exagérer les similitudes apparentes qui se présentent ici, ni par analogie en tirer des conclusions. Il s'agit en effet en science, en premier lieu, de la réalité objective existante en soi, et les traits éventuellement perceptibles d'éléments personnels dans le pour-nous objectivé sont de simples ajouts, qui ne peuvent pas affecter de manière décisive l'essence de la chose. Dans la vie en revanche, il est en premier lieu question de résultats pratiques que l'on vise, pour lesquels assurément le *quoi* et le *comment* des personnalités agissantes peuvent jouer un grand rôle, sans cependant s'objectiver à chaque fois dans des productions autonomes. Alors que c'est en revanche le cas dans les œuvres d'art en tant qu'œuvres individuelles. Cela délimite la situation du pour-nous dans la sphère esthétique, unique en son genre, et même paradoxale en apparence dans sa formulation conceptuelle : un reflet de la réalité qui est configuré comme une production solide, qui prétend à une

validité générale et – en principe – pérenne au-delà de son époque, mais qui en même temps – également en conformité à son principe – a un caractère individuel clos.

L'inévitabilité d'une composante subjective, comme nous avons dû le constater pour l'en-soi dans le domaine de l'esthétique se voit maintenant dans les caractéristiques du pour-nous qui lui correspond et le reflète. Cette composante subjective apparaît ici sous une forme particulièrement exacerbée. Elle est d'un côté, comme nous venons de le montrer, indissociablement liée à la validité objective de l'œuvre comme incarnation de la reproduction esthétique de la réalité, comme pour-nous esthétique. De l'autre côté, elle est en même temps l'essence, qui en détermine tous les détails en dernière instance, de l'œuvre qui ne pourrait absolument pas exister en tant que production esthétique si elle n'était pas une œuvre individuelle. Ce double aspect n'apparaît cependant paradoxal que sous cette forme transposée au plan conceptuel. Si nous réfléchissons à son objectivité originelle, il est alors tout de suite évident que la caractéristique de l'en-soi du reflet esthétique, l'être à chaque fois donné et l'évolution concrète de l'humanité dans ses étapes et phases concrètes, incarnés dans le *hic et nunc* d'un événement isolé sublimé dans la particularité, ne peuvent devenir le patrimoine de la conscience humaine que comme un pour-nous de ce genre. Cette subjectivité s'intensifie encore du fait que la perception du pour-nous esthétique, à savoir de l'œuvre individuelle, ne peut avoir lieu que de manière évocatrice. La vérité et l'objectivité, sans lesquelles la présence évidente et la manifestation de cette œuvre individuelle serait un néant total, sont fondées sur l'en-soi existant indépendamment de la conscience. Comme nous l'avons exposé à maintes reprises et en détail dans les considérations précédentes, l'évocation suscitée par l'œuvre individuelle est en effet l'impact emphatique d'une mimésis



dont la puissance a pour condition préalable indispensable la fidélité à la vérité, même si elle n'est assurément pas non plus le seul facteur déterminant. L'œuvre individuelle partage donc cette liaison à un juste reflet de l'en-soi avec toutes les autres manifestations du pour-nous. Ses éléments subjectifs d'apparence paradoxale ne sont cependant pas – comme pour les autres formes de reflet – des obstacles à la concordance de l'en-soi et du pour-nous, ou tout au plus des ajouts n'apportant rien d'essentiel à ce rapport, mais au contraire des forces motrices spécifiques, qui seules rendent possible cette forme spécifique de reflet.

De cela résultent d'autres propriétés de l'œuvre individuelle en tant que pour-nous, qui nous sont également bien connues depuis longtemps, mais que du point de vue de ce problème nous devons cependant nous remémorer maintenant, brièvement, afin de pouvoir bien comprendre en quoi elle s'oppose aux autres types de reflet. Premièrement, l'œuvre individuelle est toujours quelque chose de définitif. Tandis que dans la vie et en science, chaque pour-nous est – en principe – quelque chose de provisoire, qui en tant que meilleure approximation à un moment donné peut toujours être remplacé par une meilleure encore, l'œuvre individuelle ne peut pas, même en tant que pour-nous, et précisément dans cette fonction qui est la sienne, être remplacée par quelque chose de plus parfait, donnant une meilleure approximation de la réalité ; ou bien cela exprime l'essence que l'on peut éprouver d'une étape importante de l'évolution de l'humanité, d'une manière évocatrice efficace – y compris pour les générations futures –, ou bien cela n'existe pas du tout pour la sphère esthétique. (Le fait que des œuvres ayant une intention esthétique puissent être utilisées comme documents d'époque pour les sciences sociales, ou comme indices du changement de forme, de goût etc. en histoire de l'art n'affecte pas l'essence de ce problème.)

Naturellement, cet effet lui-même est de nature esthétique, et c'est pourquoi l'appréciation esthétique sur de tels états de fait ne peut jamais avoir qu'un caractère approximatif, justement comme tout autre jugement scientifique. Le fait que même pour Homère ou Shakespeare, pour Rembrandt ou Haendel, le jugement soit soumis à de grandes oscillations historiques – ils peuvent même disparaître pour des laps de temps entiers et redevenir soudain d'actualité – fait de l'histoire de l'influence des œuvres et des artistes un domaine particulier de la recherche matérialiste historique qui doit viser à mettre au clair les causes sociales de ces hauts et de ces bas. Mais cela ne change rien à la tâche de principe du matérialisme dialectique, à savoir constater et rechercher, en fonction de leurs critères de contenu et de forme, cet *ou bien ou bien* d'une existence esthétique des œuvres. Néanmoins, pour le problème actuel à traiter du pour-nous esthétique, le constat que nous venons de faire du contraste par rapport au pour-nous scientifique suffit totalement.

La propriété du pour-nous esthétique traitée maintenant est étroitement liée à une autre propriété de l'activité esthétique qui nous est également connue depuis longtemps : son caractère pluraliste. Nous savons que chaque pour-nous dans le reflet scientifique, même s'il peut à l'occasion avoir un effet isolé, n'est jamais qu'un élément parcellaire de corrélations plus globales et ne doit être compris qu'ainsi. Dans son principe, justement, le reflet scientifique a en effet une tendance à une unité factuelle systématique, dans laquelle chaque pour-nous est complété, concrétisé, limité etc. par les autres. Chaque œuvre individuelle repose en revanche exclusivement sur elle-même. De même que – d'un point de vue esthétique originaire – il existe différents arts dont l'unité matérielle existante la plus profonde ne peut être conceptuellement appréhendée que par la philosophie de l'art, de même il y a

aussi, dans la conception de chaque art isolé, de chaque genre, une certaine abstraction, même si elle est philosophiquement justifiée, un éloignement théorique de la sphère esthétique originelle, qui ne peut justement être représentée que par l'œuvre individuelle. Dans l'activité esthétique originelle n'existent en tout cas, exclusivement, que des œuvres d'art individuelles, qui – à première vue – sont des monades sans fenêtre. Mais ce n'est assurément qu'à première vue, car leur relation à leur objet ultime, l'évolution du genre humain, montre clairement une certaine limite philosophique de cette évidence. Mais elle n'en est cependant pas pour autant concrètement abolie. Comme l'humanité n'est composée que d'individus, comme en conséquence son autoconscience ne peut s'exprimer que comme celle d'individus, alors l'objectivation, la possibilité générale d'éprouver cette autoconscience ne peut advenir que par des œuvres d'art autonomes. La structure objective de ce pour-nous est une reproduction précise de cet en-soi qui est reflété par lui. Si un pour-nous réel, conceptuellement universalisé, pouvait naître dans une concrétude réelle comme celle-là, avec les autres propriétés de l'œuvre d'art, alors il faudrait se représenter l'humanité comme une substance s'exprimant directement, au-delà des seuls individus réels matériellement qui la composent ; elle devrait alors se présenter devant nous comme une sorte d'esprit du monde au sens de Hegel. La solide vérité du reflet esthétique dans les œuvres d'art individuelles correspond donc précisément à la substance de cette réalité existante en soi et qui est reproduite par elles : la réalité immédiate de cette substance s'exprime justement dans cet isolement, dans cette autonomie de chaque pour-nous esthétique donné, en ce que chaque œuvre est une œuvre individuelle, que son *hic et nunc*, que la grandeur et la limite historique de sa genèse y apparaissent définitivement réunis. La vérité plus vaste, plus

profonde sur cette substance, qui n'est par ailleurs atteignable qu'au travers d'amples médiations et universalisations, à savoir qu'elle perdure et se trouve dans une perpétuelle reproduction et évolution au travers de la naissance et la disparition de millions d'individus, se manifeste précisément dans l'essence esthétique de l'œuvre individuelle. La vérité de sa forme artistique repose – en dernière instance – sur le fait que sa concrétude évidente sensible, spatiotemporelle indépassable, son individualité indestructible est plus qu'un simple *ici et maintenant*, un simple *elle est comme ça*, dans la mesure où sans briser l'immanence de la présence concrète, sans aller au-delà de l'immanence du monde de l'œuvre, y sont inclus ces éléments par lesquels chacun des éléments personnels est en rapport avec le cours de l'évolution de l'humanité. Par-là, ce qui est significatif dans une de ses phases se trouve incorporé dans la mémoire, dans l'autoconscience du genre humain. La particularité comme catégorie centrale de l'esthétique est la forme sous laquelle ce double aspect peut devenir une forme unitaire.

Si l'on résume toutes ces récapitulations, focalisées sur notre problème actuel, à cette unité qu'elles forment matériellement, la spécificité du pour-nous esthétique se fait jour avec netteté et expressivité. Pour pouvoir transmettre aux hommes l'être-en-soi de leur propre espèce, il doit produire en lui les propriétés d'un nouvel en-soi, il doit, pour remplir les fonctions authentiques d'un pour-nous, prendre la forme d'un en-soi. Cet état de fait est d'un point de vue esthétique originel d'une totale évidence. Si l'on prend conscience de ce qui est formellement identique dans les expériences esthétiques nécessairement toujours différentes qualitativement, et même incomparables entre elles, alors on voit qu'elles ont un élément général abstrait en commun : la confrontation à une « réalité » immuable, à un genre d'en-soi. Nous avons mis le mot *réalité* entre guillemets,

car cela fait partie de l'essence de la réceptivité esthétique que d'avoir à la fois l'expérience de ce que l'œuvre qui la suscite est un produit de l'homme, et pas une réalité au sens de la nature ou de la production sociale. Cette délimitation accentue justement ce point qui est important pour notre argumentation : l'œuvre est un pour-nous qui apparaît sous la forme – simplement sous la forme – d'un en-soi, mais pas d'un en-soi dans la signification stricte de son concept.

Cet aspect de l'œuvre concrétise la constatation antérieure qui était encore purement formelle : son genre d'en-soi a en effet des caractéristiques telles que cela semble dissimuler l'en-soi véritable, voire même l'éliminer entièrement. Tandis qu'on peut en effet dans la vie ou en science vérifier, en principe, chaque pour-nous en le comparant à l'en-soi – directement avec chacun de ses éléments partiels qu'il reproduit –, l'œuvre en tant que pour-nous esthétique, exclut directement ce type de vérification de sa fidélité à la vérité. C'est une marque certaine de platitude que l'on fasse en général une telle comparaison entre l'œuvre et l'« original », et le refus de cette attitude étrangère à l'art – évidente du point de vue du quotidien – conduit beaucoup de gens à nier en général le caractère de reflet de l'art. Mais cela méconnaît sous un autre aspect la relation, certes complexe, de l'en-soi et du pour-nous en esthétique. Nos études approfondies de la mimésis esthétique ont en effet montré que son caractère de reflet de la réalité n'est en rien aboli par le fait qu'en principe, on ne peut trouver aucun objet déterminé dans le monde existant en soi qui aurait été « imité » par un objet déterminé dans une œuvre d'art déterminée.

Cela n'exclut naturellement pas le fait que le processus artistique de création cherche passionnément, dans de très nombreux cas, à reproduire certains objets de la réalité tels qu'ils sont ; l'histoire des arts figuratifs en particulier fournit pour cela des exemples en abondance. Mais en l'occurrence, on

ne doit pas – ce qui en esthétique, est très souvent le cas, sans parler des tentatives d'artistes importants d'interpréter eux-mêmes leur propre production – de confondre la relation de l'en-soi et du pour-nous dans le processus de création artistique avec les caractéristiques de l'œuvre elle-même. Dans le processus de création où le pour-nous ne se trouve qu'*in statu nascendi*<sup>54</sup> et ne peut parvenir à sa structure proprement dite qu'avec le dernier coup de pinceau, l'artiste est confronté à l'en-soi lui-même, et son travail vise à le figer définitivement en un pour-nous convenable. Cependant, là aussi, la concordance concrète des détails mentionnée plus haut n'est plus qu'un cas limite possible, qui certes se produit souvent, mais elle n'est pas l'intention normative, ni l'objectif typique du processus, si on le considère dans son ensemble. La concordance avec l'en-soi que recherche l'artiste est plus ample, plus riche, et plus profonde que celle-là, et l'atteindre dans des cas isolés n'est qu'un des moyens pour réaliser la perfection de l'œuvre. L'en-soi auquel est confronté l'artiste dans son travail est donc – extrêmement rarement de manière consciente – ce moment d'évolution de l'humanité dont la particularité a enflammé son imagination, sa volonté artistique, et qu'il cherche à faire partager dans le milieu homogène en le matérialisant, comme coïncidence de l'essence et de l'apparence dans la nouvelle immédiateté de l'œuvre. Et l'artiste authentique se révèle justement en ce que chez lui se manifestent les éléments et tendances de l'en-soi qui renvoient au sujet, à l'autoconscience de l'homme (de l'humanité), qu'il n'en reste de ce fait pas à une subjectivité individuelle, ni ne tombe, en universalisant les individualités, dans une abstraction qui s'envole bien au-dessus de l'humain, mais cherche au contraire et trouve ce juste milieu où le destin de l'homme devient la voix du destin de l'humanité, où le *hic et nunc* fugace

---

<sup>54</sup> au stade embryonnaire. NdT.

devient l'indice d'un changement historique significatif du genre humain, où l'individu devient un type, et où chaque image devient l'expression directement sensible de son essence. L'en-soi extensivement infini se trouve dans ce processus concentré dans l'infinité intensive de l'œuvre en tant que microcosme. Le reflet exact de l'en-soi dans le pour-nous ne doit, de ce fait, pas se limiter à cette convergence authentique et profonde de l'essence apparente avec son mode d'apparition ; celle-ci peut faire défaut malgré une fidélité timorée aux traits individuels du modèle immédiat et peut être présente de manière convaincante si, à l'occasion de cette comparaison, – admissible au plan artistique – aucun détail figuré ne coïncide avec la réalité.<sup>55</sup>

On voit déjà là le passage l'un dans l'autre de l'en-soi et du pour-nous, caractéristique de la sphère esthétique. Il est superflu de souligner encore une fois la différence qualitative entre ce type de reflet et ceux de la vie et de la science : à savoir que le mode de vérification indispensable dans ces derniers est par principe impossible pour le premier. Tandis que toute vérité reflétée de manière désanthropomorphisante ne peut être démontrée en tant que vérité que par une comparaison la plus précise possible avec le modèle reproduit, chaque œuvre d'art porte immédiatement en elle-même la preuve et la justification de son authenticité, de sa véracité, de sa puissance à faire passer par l'évocation l'en-soi dans l'autoconscience du genre humain. Le mot *immédiatement* a cependant ici une signification multiple, d'apparence changeante, dont l'imprécision n'est cependant pas une conséquence d'une analyse incomplète,

---

<sup>55</sup> Comme il a été dit à maintes reprises, une analyse détaillée du processus créatif ne sera donnée que dans la *deuxième partie* de cet ouvrage.

NdT : les deux volumes [Halbband] du présent ouvrage *Die Eigenart des Ästhetischen* forment la première partie de l'Esthétique [*Ästhetik Teil I*]. La deuxième partie n'a jamais été écrite.

mais fait au contraire s'exprimer l'unité complexe, multiple, stratifiée, contradictoire de l'œuvre. L'immédiateté doit en effet ici être prise tout d'abord directement au sens le plus littéral, le plus strict : l'évocation que l'œuvre suscite, l'emphase dans laquelle elle place les récepteurs, est fondée purement et simplement sur la structure formelle de l'œuvre individuelle. C'est là, indubitablement, le comportement esthétique originaire à l'égard de l'œuvre, et de ce point de vue, elle a un caractère explicite d'en-soi ; cela dissimule complètement l'en-soi réel, et laisse totalement de côté le processus de création avec toute sa problématique de l'en-soi et du pour-nous. Nous savons cependant d'explications antérieures que cette toute-puissance des formes artistiques repose sur le fait qu'elles sont à chaque fois les formes concrètes d'un contenu concret. Dès que ce contenu devient donc efficient – et nous savons également que l'expérience vécue immédiate de l'œuvre signalée précédemment est identique à la possibilité d'éprouver son contenu spécifique, que c'est précisément dans l'effet direct que celui-ci se fait valoir ; qu'une totale conscience du récepteur sur le rôle concret des formes dans son impression est obligatoirement quelque chose d'ultérieur, faisant l'objet d'une médiation – cette première immédiateté de l'effet s'évanouit.

Dans l'*avant* et l'*après* de la réception surgit nécessairement sous une forme déterminée le problème de la « comparaison » des contenus figurés dans l'œuvre avec ceux qui ont rempli et remplissent la vie des récepteurs, ce qui – en apparence – produit le rapport général entre en-soi et pour-nous. Cette comparaison est inévitable comme élément du processus d'impact. Mené de façon conséquente à son terme, il ferait cependant disparaître le caractère esthétique de l'œuvre d'art, il en ferait un simple document de la connaissance du monde. Sans aucun doute, cet élément joue un rôle non négligeable



dans la durabilité de l'effet de l'œuvre. Quand nous disons par exemple que Shakespeare ou Balzac ont découvert des types qui étaient inconnus avant eux, que les romans de Walter Scott ou *Guerre et Paix* montrent l'histoire plus authentiquement que l'historiographie, que les portraits de Charles Quint par le Titien ou les portraits de cour de Goya introduisent plus profondément dans la psychologie d'époques singulières que n'importe quelle autre de leurs objectivations etc. nous n'avons pas encore quitté le domaine de l'art, mais l'intention de s'approprier le contenu mis en forme s'oriente nettement vers l'en-soi reflété dans l'œuvre. Aussi importante pourtant que puisse être cette composante dans la totalité de l'impact, elle n'en est certainement pas la conclusion, elle ne lui donne pas son authentique perfection. L'immanence de l'immédiateté s'accomplit à un niveau supérieur : celui de l'expérience vécue du « monde » propre, incomparable – et en ce sens encore une fois monadique – de l'œuvre en question. Dans la mesure où ce monde est, dans sa substance, un monde particulier, il s'enferme, absolument parfait en soi, dans cette particularité de même qu'il perpétue – également par la médiation de cette même particularité – ce moment de l'évolution de l'humanité dont il est le reflet. Mais comme le « monde » de l'œuvre n'a pas ce moment comme objet en dehors de lui et ne renvoie pas ainsi à lui, mais l'incarne en lui-même, de manière plus concentrée, et plus significative, plus riche en déterminations et plus clairement structurée que ne pourrait l'être tout objet de ce genre existant en soi, les chemins qui paraissent montrer l'objet originel retournent vers l'œuvre, de même que la première immédiateté de l'immanence aurait semblé aller au-delà de celle-ci. L'œuvre est ainsi, en premier lieu et naturellement, le pour-nous dans le reflet esthétique, mais cependant tel qu'il réunit en lui – directement – des traits essentiels de l'en-soi.

Si l'on veut introduire au plan catégoriel le concept de cette caractéristique spécifique de l'œuvre d'art – nous n'avons jusqu'ici pour la délimiter fait que décrire sa différence par rapport aux autres modes de reflet et donc de manière principalement négative – alors la catégorie du pour-soi se retrouve-t-elle d'elle-même poussée au premier plan. Cette détermination extrêmement importante à naturellement toujours été présente dans l'être et la pensée, mais seul Hegel a découvert sa signification et il lui a assuré dans sa logique et son épistémologie la place qui lui convient. (Il est remarquable que, de même que pour la catégorie de la particularité, le juste sens de la dialectique conduise Hegel à l'élaboration de formes et de rapports qui jouent tout spécialement en esthétique un rôle décisif. Mais lui-même dans son *Esthétique* ne pense presque pas du tout à les appliquer de manière féconde. Nous pensons que là-aussi la conception de fond, fautive, idéaliste, hiérarchique de son système l'empêche d'étendre au domaine de l'esthétique le nouvel espace qu'il a découvert par la logique. Puisque ce domaine, comme niveau de la pure intuition, ne constituait pour lui qu'une étape préparatoire pour la représentation et le concept, il est passé négligemment à côté de nombreux problèmes catégoriels.) La catégorie du pour-soi fait précisément partie des nouvelles découvertes spécifiques de la philosophie hégélienne. Mais par la suite, son importance n'a cependant pas – en dehors de Marx, Engels, et Lénine – été reconnue. C'est pourquoi elle a presque complètement disparu de la philosophie ultérieure. Là où on s'y est référé, cela s'est fait la plupart du temps dans une erreur totale d'interprétation. C'est pourquoi il est nécessaire d'aborder tout au moins brièvement l'essence de cette catégorie.

Du point de vue de la systématique générale se forme chez Hegel la série en-soi, pour-soi, en-soi-et-pour-soi. Il n'est pas difficile de voir que le point de départ en est constitué par les

caractéristiques de l'en-soi que nous avons déjà décrites, d'abstraction et de vacuité de contenu. Dans l'en-soi-et-pour-soi en revanche se parachève la réalité objective de l'en-soi, réelle, concrète, déployant toutes ses déterminations. Comme nous allons le voir très bientôt, le pour-soi, en tant que catégorie directement négative, constitue la transition dialectique entre le vide abstrait et la concrétude pleine de contenus. Comme seule la catégorie du pour-soi nous intéresse dans ce contexte, nous nous contenterons de cette constatation systématique admise de manière tout à fait générale qui suffit à voir clairement la place logique du pour-soi dans la doctrine des catégories de Hegel. Nous devons d'autant plus renoncer à des développements plus détaillés que la problématique de l'identité sujet-objet intervient fortement dans la question précise de l'en-soi-et-pour-soi, et qu'encore très peu fait a été jusqu'à maintenant pour épurer ces catégories de ses déformations par le système idéaliste. Le problème du pour-soi est moins touché par ces courants. Il est tout au moins parfaitement possible de mettre en évidence avec une clarté relative son sens méthodologique, sans pour cela entrer plus avant dans de telles controverses stériles pour nous.

Dans la *Logique* de Hegel, l'être-pour-soi apparaît d'abord comme élément de la qualité. Il est « *l'être qualitatif accompli* ». <sup>56</sup> Comme Hegel le montre en détail plus loin, l'existence autonome s'y exprime comme négation, comme séparation nette d'un être par rapport à un autre. Hegel dit « d'une chose qu'elle est pour soi, lorsqu'elle a supprimé son être-autre, ses rapports ou sa communauté avec autre chose, lorsqu'elle les a repoussés et qu'elle s'en est abstraite. L'*autre* n'est pour lui que ce qui a été supprimé, que son *moment*. L'être-pour-soi consiste à avoir dépassé la barrière, son être-

---

<sup>56</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 1, L. I<sup>er</sup>, 1<sup>ère</sup> sect., Chap. III, p. 161.NdT.

autre, de façon à être, en tant que négation de la barrière et de l'être-autre, l'*infini* retour en soi... L'être pour soi est l'attitude polémique, négative, à l'égard de l'*autre*, qui s'oppose comme limite... »<sup>57</sup> De la même façon, cette caractéristique de l'être pour soi est exposée dans la *Phénoménologie* : « Cette détermination, qui constitue le caractère essentiel de la chose et la différencie de toutes les autres, est déterminée maintenant de telle sorte que la chose, par-là, est en opposition avec d'autres, mais doit en cela se maintenir pour soi. Mais chose, ou Un étant pour soi, elle ne l'est que dans la mesure où elle ne se tient pas dans ce rapport avec d'autres » Et dans la suite, Hegel traite l'être-pour-soi « comme négation absolue de tout être autre. »<sup>58</sup> Ce n'est, de ce fait, pas un hasard que le chapitre de la *Logique* sur la qualité conçoive la répulsion comme un signe essentiel de l'être-pour-soi. Ce n'est pas non plus un hasard si, dans l'histoire de la philosophie, Hegel mette en avant comme mérite important dans l'atomisme de Leucippe<sup>59</sup> la découverte de ce « grand principe » qu'est l'être-pour-soi. Il y souligne avant tout, chez les Éléates, le dépassement de la simple dialectique de l'être et du non-être. « Mais il est important que l'être-pour-soi soit aussi déterminé de façon plus riche ; il est relation à soi par la négation de l'être-autre. Si je dis : je suis pour moi, je ne suis pas seulement, mais je nie en moi tout autre, je l'exclus de moi pour autant qu'il apparaît comme extérieur. C'est la négation de l'être-autre, – celui-ci est négation vis-à-vis de moi ; l'être-pour-soi est ainsi négation de la négation, et celle-ci est ce que j'appelle la négativité absolue. Je suis pour moi, je nie alors l'être-autre, le négatif ; cette négation de la négation est donc affirmation. Cette relation à moi dans l'être-

---

<sup>57</sup> Ibidem p. 162.

<sup>58</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard Folio, 2007, t. 1, p. 134-135.

<sup>59</sup> Leucippe [Λεύκιππος] ( v. -460 -370), philosophe présocratique grec. NdT.

pour-soi est ainsi affirmative, elle est être qui est tout autant résultat, qui est médiatisé par un autre, – mais par la négation de l'autre ; la médiation y est donc contenue, mais c'est une médiation qui est tout autant supprimée. »<sup>60</sup>

Mais ceci ne fait que circonscrire le premier mode de manifestation, le plus élémentaire, le plus primitif, relativement abstrait, de cette catégorie. Dès la première partie de la *Logique* apparaissent des déterminations dialectiques supérieures. Avant tout, ce qui résulte naturellement de ce qui a été mentionné jusqu'ici, c'est que la quantité dans laquelle passe chez Hegel tout l'ensemble complexe des qualités est « l'être pour soi supprimé »<sup>61</sup> Mais au-delà, pourtant, de la dialectique interne de la quantité naît la mesure, et en elle, la catégorie supprimée de la qualité et avec elle celle de cet être-pour-soi retournent à un niveau supérieur : l'unité qui s'engendre ici selon Hegel est « *l'être-pour-soi réel*, la catégorie d'un "quelque chose", en tant qu'unité de qualités entre lesquelles existe un rapport de mesure : elle équivaut à une *indépendance* complète. »<sup>62</sup> Il ne peut naturellement pas nous incomber de suivre au travers du système hégélien dans son ensemble la suppression et le retour à un niveau supérieur de la catégorie de l'être-pour-soi. Jusqu'à maintenant, il fallait souligner son rôle important dans les déterminations de pensée de l'objectivité concrète, autonome. Dans la suite, nous mettrons simplement en avant quelques points nodaux qui rendent clair l'apparition de la fonction de cette catégorie dans des corrélations plus complexes, plus développées. Commençons par l'organisme vivant comme exemple du rôle de l'être-pour-soi. Hegel écrit : « Le vivant est confronté à une nature inorganique à l'égard de

---

<sup>60</sup> Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, t. 1, *La philosophie grecque de Thalès à Anaxagore*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 2019, p. 177-178.

<sup>61</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 2, Livre I<sup>er</sup>, 2<sup>ème</sup> section, Chap. I, p. 198.

<sup>62</sup> Ibidem, 3<sup>ème</sup> section, Chap. I, p. 393-394.

laquelle il se comporte comme si elle était en son pouvoir, et qu'il s'assimile. Le résultat de ce processus n'est pas, comme pour un processus chimique, un produit neutre, où l'autonomie des deux côtés qui se faisaient face l'un l'autre est supprimée, mais le vivant s'avère comme prédominant sur son autre qui ne peut pas résister à sa force. La nature inorganique qui est soumise au vivant subit cela parce qu'*en-soi* elle est la même chose que ce que la vie est *pour-soi*. Le vivant ne s'unit donc à l'autre qu'avec soi-même. »<sup>63</sup> Ces développements sont déjà remarquables parce que Hegel conçoit de manière totalement matérialiste les relations réciproques de la vie avec son environnement non-vivant ; comme objets de la nature, ils ont les mêmes caractéristiques, c'est-à-dire que les lois de la physique et de la chimie exercent sur les deux le même effet. Même la vie n'est pas, comme par exemple chez les vitalistes, conçue comme une « force » particulière propre, située au-delà de la physique et de la chimie, mais elle n'est qu'une structure spécifique, une conformation spécifique des mêmes matériaux par des catégories déterminées, mais qui confèrent à la vie cette puissance sur un matériau en soi semblable à lui. Cette forme générale de la vie comme être-pour-soi prend par-là – pour la conception de cette catégorie – une signification particulière.

Celle-ci s'exprime avant tout dans le fait qu'il ne s'agit plus simplement de relations statiques, se répétant mécaniquement, comme pour la qualité, la mesure, etc. mais de rapports aux effets dynamiques. Cet aspect apparaît d'une manière encore plus accentuée quand il est question du travail. Hegel dit de celui-ci dans la *Phénoménologie* : « La séparation, dont part l'esprit au travail, de l'*être-en-soi* qui en vient à être le matériau qu'il façonne – et de l'*être-pour-soi*, [séparation qui est] le *côté* de l'autoconscience au travail, lui est devenue objective dans

---

<sup>63</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 219, complément.

son œuvre. »<sup>64</sup> La même idée va être étendue par Hegel dans sa *Logique* à toute la sphère de l'action dans la pratique : « L'idée, pour autant que le concept est déterminé en soi et pour soi, est l'Idée *pratique, l'Action.* »<sup>65</sup> Cela entraîne alors la catégorie de l'être-pour-soi hors de la sphère purement objective de l'objectivité en général, de la vie etc. dans celle de la conscience, de l'autoconscience. Hegel souligne cette connexion dès la première étude, abstraite, de l'être pour soi. Il voit dans la conscience une dualité de celle-ci même et de l'objet qui lui est confronté ; « La *conscience de soi*, au contraire, est l'être-pour-soi total et postulé ». <sup>66</sup> Par-là – nous ne donnons, là aussi, que le résultat final, pas les différentes étapes intermédiaires dont nous avons à l'instant mentionné le travail et la pratique en général – l'être-pour-soi à son niveau le plus élevé, le plus développé devient la catégorie spécifique de l'existence humaine, et tout particulièrement là où leurs déterminations essentielles qui différencient qualitativement l'homme de tout autre être vivant, qui en font un homme proprement dit, se valident dans leur plein développement.

La liaison étroite, simplement affirmée au début, de l'être pour soi et de la conscience de soi prend ainsi un fondement théorique et pratico-historique. Là-aussi, nous devons nous

---

<sup>64</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. 2, p. 827.

<sup>65</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 4, Livre III<sup>ème</sup>, 3<sup>ème</sup> section, Chap. II, p. 541. Cela vaut sans doute la peine de remarquer ici que Lénine accompagne l'affirmation que nous venons de citer de réflexions détaillées, dont le point d'orgue est que « Marx rejoint donc directement Hegel ». "*Science de la Logique*" de Hegel in *Cahiers philosophiques*, op. cit., p. 201.

<sup>66</sup> Hegel, *Science de la Logique*, op. cit., t. 1, Livre I<sup>er</sup>, 1<sup>ère</sup> section, Chap. III, p. 162. Là-aussi, il n'est pas inintéressant de mentionner que le jeune Marx, dans sa dissertation sur Épicure, se réclame de la conception hégélienne du rapport entre répulsion et conscience de soi : « *La répulsion est la première forme de la conscience de soi.* » Karl Marx *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. Jacques Ponnier, Bordeaux, Ducros, 1970, p. 248.

limiter à une indication. Le fait que Hegel, à ce niveau du problème, donne parfois à ses formulations une coloration théologique n'a pas d'importance décisive pour nos desseins, puisque l'essentiel, le spécifiquement humain, apparaît malgré tout dans une clarté totale. C'est ainsi qu'il parle dans sa *Philosophie de l'Histoire* du péché originel comme du « mythe éternel de l'homme » et dit : « Le paradis est un parc où les animaux seuls peuvent demeurer, non les hommes. Car l'animal est un avec Dieu, mais seulement en soi. L'homme seul est esprit, c'est-à-dire, pour lui-même. Cette existence pour soi, cette conscience représente aussi toutefois la division d'avec l'esprit divin universel. »<sup>67</sup> À cela se raccrochent les considérations de Hegel, bien connues de tout connaisseur, sur la liberté abstraite de l'homme, sur la possibilité philosophique du mal. C'est seulement là que se réunissent, dans une totale concrétude, l'être-pour-soi et la conscience de soi. Ce qui dans les rapports objectifs décrits était une simple forme d'existence de la matière et de ses propriétés trouve ici les composantes subjectives qui correspondent exactement à sa nature, de sorte que seul le mouvement objectif dans la conscience de soi de l'homme, qui est justement le rassemblement psychologique et intellectuel de son être-pour-soi, peut atteindre sa perfection objective, matérielle. Cela veut dire en même temps que l'être-pour-soi devient une catégorie importante de la vie sociale des hommes ; à savoir cette hauteur de vue sur eux-mêmes par laquelle ils reconnaissent et définissent comme leur étant propre une tendance d'évolution historique profondément liée à toute leur existence. Cela confère par-là à maintes configurations sociales qui jusqu'alors avaient surgi et agi de manière purement spontanée une forme dynamique supérieure, une force de frappe sociale plus puissante. Seul Marx a tiré ces

---

<sup>67</sup> Hegel. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. J. Gibelin, 3<sup>ème</sup> édition. Paris, Vrin, 1987, p. 249.



conséquences de la conception hégélienne du pour-soi. Dans sa *Misère de la Philosophie*, il montre justement à l'aide de cette catégorie le grand tournant de la constitution du prolétariat en classe : « Les conditions économiques avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse est déjà une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même. Dans la lutte, dont nous n'avons signalé que quelques phases, cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même. »<sup>68</sup> Le tournant catégoriel décrit par Marx concerne le comportement pratique des hommes à l'égard de la société ; ce n'est qu'ainsi que surgit, dans leur vie, l'être-pour-soi comme catégorie de la conscience de soi. La constatation purement scientifique des faits qui, objectivement, sont à la base de telles activités crée seulement une conscience des hommes sur eux-mêmes et ne passe pas toujours, pas forcément, dans la pratique. La transformation de cette conscience en une autoconscience, du pour-nous obtenu par le reflet en un être-pour-soi, produit un nouveau comportement des hommes, même si ses déterminations internes étaient sans exception incluses dans le reflet scientifique concerné. Nous ne pouvons pas aborder ici les problèmes très importants et complexes qui surgissent à cette occasion, ils font partie de l'examen des bases théoriques de la pratique et doivent être traités en éthique, en politique, etc.

Il n'est certes point besoin d'une étude détaillée, un regard d'ensemble sur ce qui vient d'être dit suffira pour voir clairement que toutes les déterminations que nous avons reconnues comme particulièrement significatives de l'essence de l'être-pour-soi, de la répulsion envers tout être autre jusqu'à l'autoconscience de l'homme, sont des éléments décisifs de

---

<sup>68</sup> Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1961, pp.177-178.

l'œuvre d'art. Il faut seulement découvrir précisément leurs modes spécifiques d'apparition en fonction de leurs caractéristiques spécifiques. Comme bien souvent, il est là-aussi instructif d'aborder le problème sous un aspect négatif. Nous pensons que la question, déjà souvent évoquée dans ces considérations, selon laquelle les catégories et leurs corrélations qui, conçus comme des principes donnant forme à la réalité objective elle-même, conduisent obligatoirement à sa déformation idéaliste, possèdent lorsqu'ils sont appliqués à l'esthétique – certes suffisamment concrétisés par les justes limitations et réserves – une certaine justification relative. Il faut sans cesse revenir sur cette question, et pas seulement pour élucider précisément les catégories esthétiques : son éclaircissement est aussi important parce que, comme nous le pensons, l'existence, la spécificité, l'effet des œuvres d'art (et de leur processus de création) ont très souvent, au cours de l'histoire de la pensée, exercé de ce point de vue une influence trompeuse sur la philosophie idéaliste. Celle-ci a en effet, de manière acritique, hypostasié des observations insuffisamment analysées au sujet de cette caractéristique des œuvres d'art, en des catégories de la réalité objective et de la relation de l'homme à elle. Chez Plotin ou Schelling, cette preuve serait facile à établir, chez d'autres, les fils de liaison sont plus largement médiés et plus dissimulés. Nous pensons cependant qu'un spécialiste critique, matérialiste, de la philosophie médiévale pourrait sans difficulté établir les filiations de Plotin à Denys l'Aréopagite, de celui-ci à Jean Scot Érigène etc.

Commençons avec ce que l'on appelle preuves ontologiques de Dieu, déjà évoquées dans ce chapitre. Nous y avons déjà mentionné que son noyau logique consiste en un – prétendu – rapport indissociable entre perfection et existence. Or, voilà que dès le premier coup d'œil, par suite justement de son être-pour-soi, s'offre dans l'œuvre d'art une sorte de

consubstantialité entre perfection et existence. Tout ce qui apparaît dans l'œuvre d'art doit (certes, nous ajoutons tout de suite : à sa façon) être parfait. Si ce n'était pas parfait (et là-aussi nous ajoutons : dans le contexte de l'œuvre d'art concrète donnée), cela ne pourrait pas exister. Ces réserves, dictées en apparence par des points de vue formels, mettent déjà en évidence des traits essentiels de la différence de principe. D'un côté, la consubstantialité immédiate de l'existence et de la perfection n'est pas une propriété de la réalité objective elle-même, mais seulement celle d'un certain type de sa reproduction. D'un autre côté, la convergence de ces catégories n'est pas obtenue par une mise en œuvre extrême de l'universalité la plus élevée, la plus abstraite, mais au contraire exclusivement par cette atmosphère de la particularité concrète qui, comme nous avons tenté de le montrer, caractérise justement l'art, et lui seulement. Les deux éléments sont intimement liés. La nature évocatrice emphatique de l'effet artistique, le haut niveau de reproduction de la réalité atteignable dans les œuvres, son intensification jusqu'à une perfection, une complétude, une évidence immédiate de l'existant, peuvent facilement induire une généralisation acritique : là se manifesterait l'essence du monde – de manière plus vraie et en même temps plus directe que dans n'importe quel autre domaine de l'existence humaine – et cette perfection serait par conséquent une preuve de l'existence vraie, authentique. Nous avons déjà montré à maintes reprises que tout raisonnement de ce genre ignore le concept d'existence, prosaïque en apparence, mais inébranlablement vrai, de son indépendance à l'égard de toute subjectivité. Si l'on regarde de plus près, on voit tout de suite que la conception immédiate de la perfection ne peut également avoir que des significations très multiples. Pour l'esthétique – d'un point de vue impartial – la situation est extrêmement simple : la perfection y est la

coïncidence de l'essence et de l'apparence, de l'intériorité et de l'extériorité dans un objet concret (particulier) qui est inséré organiquement au plan artistique dans un contexte concret (particulier), conformément aux lois (particulières) de son milieu homogène. Cette constatation ne peut cependant pas du tout être étendue à des phénomènes naturels isolés, et on ne doit à plus forte raison pas l'hypostasier en une règle universelle. Dans la critique que Goethe a faite de Diderot, cette essence stratifiée, changeante de la perfection dans l'existence est clairement exprimée. Goethe cite la formule de Diderot : « La nature ne fait rien d'incorrect. Toute forme, belle ou laide, a sa cause ; et, de tous les êtres qui existent, il n'y en a pas un qui ne soit comme il doit être. » Et il oppose immédiatement à cette affirmation sa propre correction : « La nature ne fait rien d'inconséquent. Toute forme, belle ou laide, a sa cause par laquelle elle est déterminée ; et, parmi tous les êtres organiques de la nature que nous connaissons, il n'y en a pas un qui ne soit comme il peut être. »<sup>69</sup>

Sans entrer davantage dans la teneur matérielle de la controverse – celle-ci ne pourra être abordée que dans le chapitre sur la beauté de la nature – il est clair qu'il y a à la base des deux conceptions des concepts de perfection différents : chez Diderot, il est polémique, dirigé contre les vues artificielles de son époque, et généralise en direction de la perfection – dans ce cas de manière acritique – un concept de nature non analysé (« doit être ») ; chez Goethe, c'est un relativisme critique qui cherche à comprendre la nécessité de chaque objet dans la nature tel qu'il est à partir des lois objectives de l'être, sans pour autant leur conférer une perfection abstraite (« peut être »). Comme nous l'avons montré dans d'autres contextes, cela ne réduit en rien l'émotion

---

<sup>69</sup> Denis Diderot, *Essais sur la Peinture*, Paris, Buisson, an IV, p. 1.  
Goethe, *Diderots Versuch über die Malerei*, *Werke*, t. xxxv, p. 207.

de Goethe lorsqu'il contemple des phénomènes naturels singuliers, parfaits en eux-mêmes. Son enthousiasme ici, sa pondération là, révèlent une grande théorie commune qui peut être tirée de la nature et de l'art par une pensée juste et une contemplation authentique de l'art : la perfection est non seulement relative, c'est-à-dire toujours perfection en ce qui concerne un principe concret défini, mais aussi pluraliste, c'est-à-dire perfection concrète et particulière de phénomènes concrets et particuliers. Au-delà de cela, on ne peut pas la généraliser ; là où cela se produit, il y a une confusion – alors que les concepts généraux sont apparemment clairs – issue justement du manque réel de clarté de ces concepts-là. L'œuvre d'art en tant qu'existant-pour-soi incarne justement cette vérité de la vie : dans n'importe quel objet, dans n'importe quelle situation etc. sa perfection, mais seulement la sienne propre, peut-être découverte. Mais celle-ci est toujours pluraliste, de caractère particulier : perfection des déterminations particulières données à chaque fois, qui, selon le cas, bonnes ou mauvaises, peuvent mériter l'admiration ou le dégoût. La perfection, l'existence évidente, qui se manifestent à cette occasion, n'abolissent naturellement pas la nécessité d'une appréciation morale etc. ; la relativité pluraliste n'implique aucun relativisme général. Ce qui en revanche en émane, ce qui s'exprime dans le simple fait brut de son existence, c'est l'immanence, la richesse, le caractère inépuisable du monde évident sensible qui nous est donné. L'infinité intensive, souvent traitée déjà, de toute œuvre d'art authentique en déterminations concrètes est la condition préalable indispensable pour qu'elle apparaisse et agisse sous la forme de cet être-pour-soi. Dans l'être-pour-soi de l'œuvre d'art s'exprime donc une vérité significative de la vie : celle de son infinité immanente, qui se voit comme infinité intensive de chaque petite partie, et proclame ainsi qu'on se détourne de tout

au-delà, de sa « perfection » et de son « existence », lesquelles reposent sur la suppression de la particularité, de la concrétude, et de l'immanence subséquente que nous approuvons ici. Toute universalisation qui tend à aller au-delà de la concrétude et de la particularité de l'être-pour-soi se perd dans la brume d'un subjectivisme hypostasiant. Il est impossible d'étendre les déterminations spécifiques de l'être-pour-soi à l'en-soi et surtout à l'en-soi-et-pour-soi.

Nous avons déjà traité dans nos exposés précédents l'autre problème important de la philosophie idéaliste, celui de l'identité sujet-objet. Il nous faut seulement ici la considérer d'un peu plus près du point de vue de l'être-pour-soi. L'affinité de l'être-pour-soi et de l'autoconscience crée une relation particulière entre subjectivité et objectivité qui, comme nous le verrons, représente matériellement une opposition à l'identité sujet-objet, mais en a cependant fourni – comme dans le cas traité à l'instant – une sorte de « modèle » pour cela. Tant l'être pour soi comme forme d'objectivité que l'autoconscience comme mode d'expression de la subjectivité montrent d'autres relations entre sujet et objet que celles qui apparaissent par ailleurs d'habitude dans la vie ou en science : elles sont beaucoup plus proches l'une de l'autre, elles se compénètrent réciproquement plus intensivement que dans d'autres sphères, elles se réunissent même parfois jusqu'à devenir indiscernables. L'œuvre d'art se différencie de tous les autres reflets et objectivations en ce que sa forme la plus générale est l'être-pour-soi. Il en résulte déjà un effet direct de la subjectivité sur l'ensemble et sur toutes les parties de l'œuvre d'art. Dans la vie et en science en effet, où l'être pour soi des phénomènes singuliers entre dans un contexte plus ou moins global et doit disparaître, où les exigences de la pratique tendent à distinguer le plus précisément possible les éléments subjectifs des objectifs, il faut que prévale, tout au moins en tendance, une

séparation nette. L'être-pour-soi de l'œuvre d'art est cependant bien plus qu'une pure négativité, qu'une répulsion abstraite de tout être-autre ; il ne pourrait pas exister s'il n'avait pas pour base une subjectivité particulière, qui constitue de manière unitaire sa totalité concrète, qui, à partir de son esprit, fait même apparaître les détails les moins apparents comme si elle les avait formés. L'œuvre d'art existante pour soi est donc un « monde », une sorte d'en-soi objectif qui fait face au récepteur, inaltérable tel qu'il est, dans sa nécessité fondée. Mais de la même façon que l'objectivité fait de l'œuvre d'art une totalité et la pénètre par toutes ses pores, de même tout son ensemble et l'ensemble de ses éléments sont en même temps et indissociablement de cette objectivité, les modes de manifestation et d'expression d'une subjectivité déterminée et particulière.

Nous avons donc là devant nous une identité sujet-objet Il faudrait assurément dire de manière plus précise : une production dans laquelle la subjectivité et l'objectivité sont amenés à former une unité organique. Cela montre, comme nous l'avons déjà exposé précédemment, que la subjectivité qui se révèle ici n'est pas un véritable sujet. Un vrai sujet, c'est le créateur, qui est cependant – simultanément – confronté à un double en-soi : celui du monde réel qu'il reproduit, et celui de la vision qu'il en a, qui fait également face à sa personne individuelle comme en-soi, comme objectivité. Cézanne a dit un jour : « Ma toile et le paysage, l'une et l'autre en dehors de moi... »<sup>70</sup> Un vrai sujet, c'est le récepteur dans son rapport à l'œuvre, où là non plus il ne peut pas être question d'une identité sujet-objet. Mais l'œuvre individuelle elle-même, existante pour soi, n'est pas un sujet, pour autant que cette expression doive avoir un sens ; elle n'a pas de sujet, si on ne

---

<sup>70</sup> Cité par Georges Dumesnil, *L'Humanité des paysages*, in *La Nouvelle Revue*, 15/11/1899, p. 132.

lui en attribue pas un au sens magique. Elle est, comme on l'a également dit précédemment, le mode d'expression le plus élevé, le plus riche, le plus développé de la subjectivité humaine. Son pouvoir de faire s'exprimer, s'épanouir la subjectivité chez les hommes est en soi sans limite. Mais ce pouvoir est celui d'une objectivation, d'une activité, d'une production, ce n'est en aucun cas celui d'un sujet. La spécificité de l'œuvre existante pour soi se trouve de la sorte clairement circonscrite sous cet aspect négativement polémique : tandis que toutes les autres productions créées par l'homme dans un but de reflet et de maîtrise de la réalité objective doivent tendre à éliminer la subjectivité, à la neutraliser, à la suspendre dans la mesure de l'utile et du possible, l'essence de l'œuvre individuelle consiste justement, non seulement à évoquer simplement la subjectivité, mais aussi à lui conférer une ampleur, une profondeur, une intensité etc. qu'elle ne pourrait sinon pas atteindre dans la vie. Il va de soi que des événements de la vie peuvent provoquer des sentiments subjectifs, des passions, avec une force explosive beaucoup plus puissante que les œuvres d'art ; mais il est seulement question ici de l'opposition entre les productions qui servent à consigner les reflets. Certes, il faut encore remarquer à ce propos que la véhémence ou la persévérance dans les passions de la vie ne sont en aucune façon tout simplement identiques à leur authenticité et leur complétude, au sens que nous avons déjà décrit en ce qui concerne le « monde » des œuvres d'art.

Cette opposition qui, au cours de l'évolution de l'humanité, se développe en se complétant d'une manière extrêmement féconde, se voit tout à fait nettement si l'on pense à l'autoconscience comme l'élément subjectif proprement dit de l'être-pour-soi. Les passions de la vie produisent certes aussi une autoconscience chez ceux qu'elles saisissent, mais dans une certaine mesure comme sous-produit. Chaque passion est



en effet attisée dans la vie par un objectif concret et a surtout besoin – directement – d’une conscience sur son objet et sur les moyens de l’atteindre ; elle peut conduire à une autoconscience – même très développée – mais pas nécessairement. L’emphase suscitée par l’œuvre existante pour soi en tant que production a cependant directement pour but l’éveil de l’autoconscience. Le sens le plus profond de la catharsis aristotélicienne, de la « purification » des passions, consiste en effet surtout à rapporter au noyau du sujet aussi bien ce qui en elle est conscient que ce qui est « inconscient » et les porter au niveau de l’autoconscience. Il a déjà été expliqué plus haut, en détail, que les comparaisons à la mode aujourd’hui sur cette question sont fausses. L’autoconscience ne signifie pas se détourner de la réalité objective et de sa compréhension la plus exacte possible. Bien au contraire. Plus la réalité est étendue, plus l’individu concerné qui la traite et la reflète la comprend profondément, et plus son autoconscience peut se développer de manière authentique et globale. Mais ce que la vie peut concéder au prix d’efforts durs et prolongés, l’expérience vécue de l’œuvre d’art l’offre d’une certaine manière gratuitement, on pourrait dire comme une grâce. (Le problème de l’après de la réceptivité montre assurément que sans un travail subjectif préparatoire préalable, cette expérience ne peut pas avoir lieu.) Mais cette nature de l’impact de l’œuvre existante pour soi signifie en même temps une extension de l’autoconscience, bien au-delà de la sphère individuelle normale des expériences qu’on peut avoir par ailleurs. Les barrières de temps et d’espace – de ce que l’on appelle *principium individuationis* – <sup>71</sup> vont être abattues et – tout au moins en principe – va s’éveiller une capacité à éprouver tout ce qui est humain. Là-aussi,

---

<sup>71</sup> Le principe d’individuation est une expression scolastique désignant ce qui confère à un individu, au sein de l’espèce à laquelle il appartient, son existence singulière et le différencie de tout autre de la même espèce. NdT.

l'esthétique ne fait que perfectionner des tendances qui étaient déjà à l'œuvre dans la vie ; mais son universalité confère à cette extension quantitative un caractère qualitatif prononcé.

Il peut sembler à première vue paradoxal que l'on puisse conférer à l'être-pour-soi de l'œuvre d'art, qui, par la répulsion se distingue de tout ce qui lui est extérieur, à l'être-pour-soi de ses composantes subjectives, à l'autoconscience enchaînée à la singularité, le qualificatif d'universalité. Et il paraît en outre inévitable que le fantôme de l'identité sujet-objet réapparaisse à cette occasion à l'horizon de la pensée. Il faut cependant, ici précisément, distinguer précisément la contradiction dans l'existence humaine, réelle et de ce fait fertile, féconde, de son universalisation théorique précipitée, acritique. L'universalité de cet être-pour-soi est, à première vue, 1) formelle – et elle est dans les faits soutenue par la spécificité de la mise en forme artistique – dans la mesure où il peut, justement par la constitution et la préservation de sa clôture sur lui-même, se transposer dans ce rapport universel avec l'être-pour-soi, configuré de la même façon, de tout homme, de toute relation humaine, de tout objet qui en fait la médiation ; 2) créatif dans la mesure où l'on peut découvrir partout la possibilité d'un être-pour-soi ferme et significatif, et le sublimer en lui donnant forme ; 3) réceptif, dans la mesure où la mise en forme d'un être-pour-soi de ce genre en appelle à l'autoconscience de chaque homme, dans la mesure où l'effet esthétique place chaque homme dans la situation de mettre tout ce que l'humanité a fait ou souffert, conquis ou abandonné, dans un rapport organique étroit avec son autoconscience d'éprouver cela – au sens le plus large du terme – comme un élément de sa propre existence, de son propre monde, de sa propre autoconscience. La vérité ultime des formes artistiques repose justement sur cette universalité, qui ne peut que par elle seule être mise au jour et transmise aux hommes.

Le fait qu'une relation comme celle-là – allant au-delà de l'espace et du temps, et qui évoque toute l'évolution de l'humanité – soit possible de manière générale doit naturellement avoir une base en termes de contenu matériel : à savoir l'existence réelle du genre humain, la continuité réelle de son évolution, la présence ou l'effcience – totalement inconsciente ou partiellement consciente – de l'espèce dans l'existence de chaque individu. La base matérielle en est que chaque autoconscience individuelle dans la réalité objective part inmanquablement de la conformité à l'espèce et y débouche, et de cela, il a souvent été question ici. Car c'est justement dans cette relation que sont consignés objectivement les conditions et les outils de l'existence, de la pratique de chaque individu, ainsi que de l'activité commune de l'espèce. La conscience des corrélations objectives de cet ensemble complexe est appréhendée et rendue accessible par la science. L'universalité de l'autoconscience dont le vecteur est l'être-pour-soi des œuvres individuelles se manifeste en revanche dans une ubiquité qui, comme on l'a déjà décrite, est capable de transmettre de manière évocatrice à l'homme des éléments singuliers de ce processus de développement, et d'en faire ainsi le patrimoine de l'autoconscience, de telle sorte que lui apparaisse sa propre appartenance à l'espèce et à sa croissance. De même que l'activité esthétique dépasse l'universalité et l'individualité dans la particularité, de même elle fait ici de l'être-pour-soi un juste milieu organisateur, un vecteur de l'universalité. Dans la dialectique des catégories scientifiques objectives, le pour-soi est un simple élément médiateur, même s'il est tout à fait indispensable, entre l'en-soi abstrait et l'en-soi-et-pour-soi concret, dans lequel la conscience de la réalité peut seulement trouver son contentement. La position centrale de l'être-pour-soi en esthétique atomise avant tout les organes de réception du monde en en faisant une pluralité,

incommensurable en soi, d'œuvres individuelles. Leur universalité, leur incidence sur un objet unitaire, sur l'évolution de l'humanité, est également d'un pluralisme sans limite. Mais c'est justement là que l'universalité s'impose vraiment comme ubiquité : la relation de l'individu à l'espèce, à son évolution concrète, ne peut que de cette manière devenir la teneur vivante de chaque vie humaine ; et l'évolution sociohistorique de l'humanité – sans en être consciente – a créé pour cela l'unique instrumentation adaptée. L'ubiquité du pour-soi est l'expression catégorielle de cette configuration.

Subsiste assurément le paradoxe séduisant selon lequel une production créée par l'homme a le pouvoir d'évoquer de telles émotions emphatiques et de les faire se propulser jusqu'au niveau de l'autoconscience. À un niveau inférieur de conscience, cette spécificité de l'art éveille obligatoirement une impression carrément magique. Les vieilles légendes sur l'art – en orient comme en occident – sont de ce fait pleines de reliquats de ces croyances. Même à des époques postérieures surgissent des convictions de ce genre, et les œuvres d'art vont en raison de cette possibilité d'impact être transformées pour une part en instruments de la magie ou de la religion, condamnées pour une part à la destruction par la croyance religieuse. Dans le rayonnement esthétique de la théorie de l'identité sujet-objet survivent des reliquats de ces conceptions très anciennes sous une forme philosophiquement sécularisée : à savoir qu'une source universelle d'émotions subjectives doit obligatoirement avoir elle-même un caractère de sujet. Seule une analyse simple de l'essence des œuvres, qui met sans préjugé en lumière leur structure catégorielle et qui examine dans le même esprit les besoins sociaux qui les ont rendues nécessaires et les renouvellent sans cesse, permet d'atteindre les contradictions authentiques et fécondes qui déterminent les mouvements de la sphère esthétique. Ces contradictions

n'apparaissent comme des paradoxes, comme des « miracles » que si nous les transposons dans le langage de la pensée conceptuelle ; en soi, ce sont de simples faits de l'existence humaine. Mais cette transposition est indispensable parce que sinon, un domaine aussi important que celui de l'art tomberait dans le mysticisme, dans l'irrationalisme. Cette transposition doit cependant être réalisée sur la base de l'idée selon laquelle le quotidien, l'art et la science reflètent la même réalité objective, que les catégories, leur spécificité et leur ordre sont également des reproductions de la même réalité objective. La philosophie idéaliste a toujours cherché à imposer à d'autres domaines ces formes et liaisons de catégories qui – justes ou déformées – apparaissaient dans la pensée, et elle a de ce fait souvent amplement fait violence aux caractéristiques originelles de l'esthétique. Ce n'est qu'en partant de la réalité objective que l'on peut bien comprendre de tels états de fait. Le paradoxe qui apparaît au plan des idées montre simplement que ces structures sont largement plus complexes que nous ne nous les représentons le plus souvent ; mais il montre aussi, en même temps, que l'humanité, quand elle satisfait des besoins véritables, peut très simplement dans les faits réaliser pratiquement des choses extrêmement complexes. Dans ce cas par exemple, l'affirmation de l'être-pour-soi comme juste milieu, où les catégories – fusionnant entre elles – de l'en-soi et de l'en-soi-et-pour-soi sont dépassées, pour devenir le matériau vital qui doit être travaillé par la catégorie centrale.



*Table des matières*

1. En-soi et Pour-nous dans le reflet scientifique.....	5
2. L'œuvre d'art comme existant pour soi. ....	44