

Georg Lukács

*Sur l'ontologie de
l'être social.*

*Fausse et véritable
ontologie de Hegel*

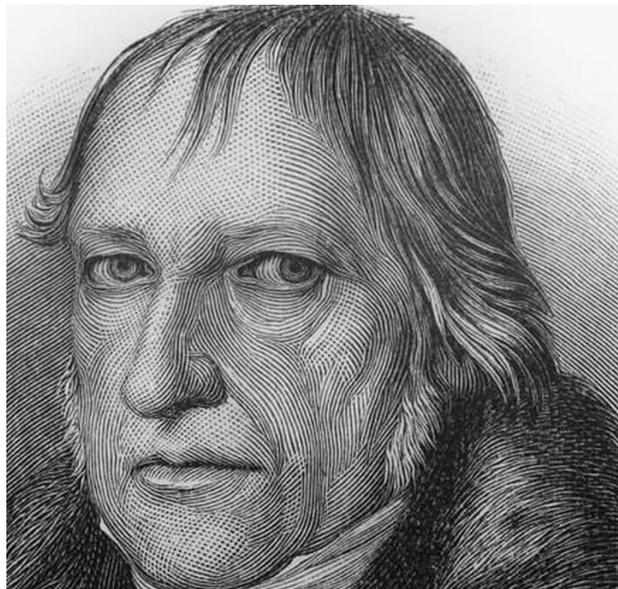
Traduction de Jean-Pierre Morbois

Version mise en ligne le 7 octobre 2021.

Georg Lukács Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins

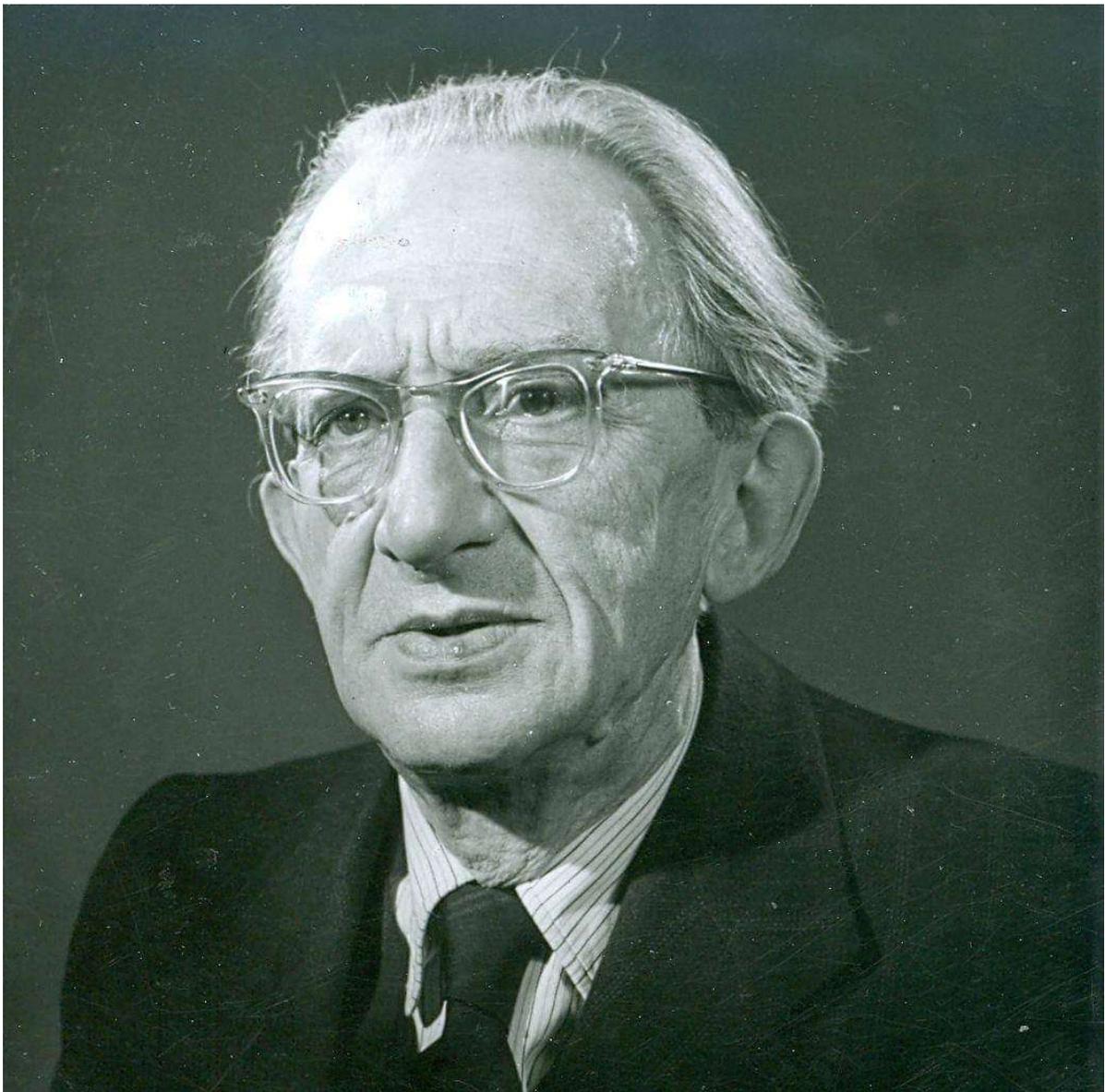
Es gibt keine Geschichte der Ontologie, weil dieser Bereich unerlöst aus den Armen der Theologie in die Umklammerung durch Erkenntnistheorie übergegangen ist. Lukács hat sich in seinem Spätwerk zur Aufgabe gemacht, eine historisch-dialektische Ontologie zu konstituieren und Marx' Ansatz zu verwirklichen, nach dem gesellschaftliches Alltagsleben der Boden für den Wirklichkeitsbezug ist, der eine allgemeine Ontologie ermöglicht. Die Frage nach den kategorialen Bestimmungen von Dasein bis zu den kompliziertesten zusammengesetzten Formen von gesellschaftlichem Sein, heute hinter der Selbstverständlichkeit klassenmäßigen Soseins versteckt, wird ohne materialistischen Gleichmut und heilsgewisse Orthodoxie neu gestellt. — Das Buch geht von einer Kritik des Neopositivismus und Existentialismus über die Darstellung der Hartmannschen Ontologie zu Hegel und schließlich Marx; um im zweiten Teil Arbeit, Reproduktion, Ideologie und Entfremdung zu behandeln. Aus dem seit Jahren angekündigten und in zahlreichen Vorveröffentlichungen umrißhaft bekannten großen Buch, wird hier das in sich geschlossene Hegelkapitel vorab zu Diskussion und Kritik gestellt. Lukács hebt die originäre, aber im System verschüttete ontologische

Sammlung
Luchterhand



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1770-1831



A handwritten signature of Georg Lukács in dark ink on a light-colored, textured paper. The signature is written in a cursive style and reads "Georg Lukács".

Georg Lukács
(1885-1971)

Ce texte forme le 3^{ème} chapitre de la 1^{ère} partie de l'ouvrage de Georg Lukács : *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*.

Il a d'abord été publié séparément en livre de poche (*Sammlung Luchterhand* n°49, 1971), puis, dans le cadre de la publication globale de l'ouvrage, dans le 13^{ème} volume des *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied & Berlin, 1963, où il occupe les pages 468 à 558.

Il était jusqu'à présent inédit en français.

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 français, en anglais ou en italien, c'est à celui-ci que l'on s'est référé pour en donner le texte 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 *.

1. La dialectique de Hegel « au milieu du "terreau" des contradictions ».

Dans la philosophie classique allemande, il se produit une évolution qui, de la négation théorique de l'ontologie chez Kant mène au développement universel de l'ontologie chez Hegel. Dès le début, cette négation n'a certes rien d'absolu puisque déjà, la pratique morale de Kant nous emmène dans l'ontologie. Dans la philosophie de Fichte, ce principe devient alors le seul fondement de la réalité vraie, dont l'essence apparaît comme créée par la raison active, et identique à elle. La philosophie classique allemande reprend ainsi le problème ontologique des Lumières, en tenant naturellement compte qu'entre les deux se trouve l'abîme de sa réalisation par la Révolution Française ; on ne peut parler d'une continuation des Lumières que dans la mesure où l'omnipotence ontologique de la raison constitue encore maintenant le point central de la problématique philosophique. Il est impossible de comprendre la philosophie hégélienne sans cette double délimitation : domination, priorité ontologique de la raison dans un monde qui a été formé par la Révolution Française et plus concrètement par sa réalisation, avec des tonalités différentes, par Napoléon. La réalisation de la Révolution sous cette forme a confronté l'Europe au problème de la société bourgeoise en développement : avec ses contradictions immanentes, formant une réalité nouvelle face à laquelle le règne de la raison hérité des Lumières, comme centre de la pensée philosophique, ne pouvait pas ne pas tout simplement échouer.

La réaction la plus simple et la plus directe à cette situation nouvelle a été la négation pure et simple de la pertinence ontologique de la raison. L'*irratio*, qui prend sa place avec le romantisme, rejette le caractère contradictoire de l'état

contemporain du monde, il cherche un chemin de retour vers le passé, royaume prétendu de l'harmonie vraie et pas encore contradictoire. C'est une autre réaction que manifestent ces penseurs qui conçoivent ce présent nouveau comme une transition vers un règne de la raison, authentique celui-là, qui surmonterait les contradictions actuelles. Ainsi Fichte, lorsqu'il considère sa propre époque comme le temps du « péché consommé »¹ au-delà de laquelle respandit l'image d'un futur où règnerait véritablement la raison. (C'est par des voies totalement différentes que les grands utopistes ont également recherché une image du monde sociohistorique globale qui sorte du présent postrévolutionnaire dans toutes ses contradictions et ouvre la perspective qu'elles soient surmontées dans le futur.) La particularité de la position de Hegel entre ces deux extrêmes se manifeste par sa volonté de prouver philosophiquement le règne de la raison dans le présent lui-même, ce qui fait obligatoirement de la contradiction la catégorie centrale de sa pensée, tant ontologique que logique et épistémologique. Hegel n'est en aucune façon, parmi les grands philosophes, le premier dialecticien. Mais il est bien le premier – depuis Héraclite² – pour lequel la contradiction constitue le principe ontologique ultime, et non pas quelque chose qui doit être d'une façon ou d'une autre surmontée, comme c'est encore le cas dans « l'intuition intellectuelle »³ de Schelling. La contradiction comme fondement de la philosophie, combinée au présent réel comme réalisation de la raison constituent donc les pierres angulaires ontologiques de la pensée de Hegel sont donc. Leur

¹ J.G. Fichte (1762-1814), *Le caractère de l'époque actuelle*, (1805) trad. Yves Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 28. NdT.

² Héraclite d'Éphèse [Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος] (vers 544-541 av. J.-C - vers 480 av. J.-C), *Philosophe grec*. NdT.

³ F. Schelling (1775-1854) *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* in *Premiers Écrits* (1794-1795), Paris, PUF, 1987, p.189. NdT.

jonction a pour conséquence que chez lui, logique et ontologie s'épanouissent ensemble dans une intimité et une intensité inconnues jusqu'alors.

Ceci a fait naître l'apparence – qui a dominé longtemps l'image communément admise de Hegel – que chez lui se réalisait philosophiquement une unification de la raison et de la réalité, jamais atteinte jusqu'à présent, et dépassant toute problématique ; il suffit de se souvenir de la conception, largement répandue, de son panlogisme. Si l'on y regarde de plus près, cette unité à première vue fascinante ou repoussante se désagrège, unité que le marxisme a critiquée dès le début, en tant qu'opposition entre le système et la méthode, par la « remise sur ses pieds » matérialiste de l'idéalisme hégélien qui marchait sur la tête. Si Hegel doit être aujourd'hui une force vivante et efficace de la pensée philosophique et du monde réel, il faut continuer sur le chemin tracé par les classiques du marxisme. Il faut considérer Hegel comme Marx lui-même a considéré Ricardo : « chez le maître, ce qui est nouveau et important se développe au milieu du "terreau" des contradictions et surgit violemment des phénomènes contradictoires. »⁴ Ce « terreau des contradictions » apparaît tout d'abord chez Hegel comme la reconnaissance du caractère contradictoire de la réalité, non pas seulement comme problème de la pensée, mais également comme celui de la réalité elle-même, comme problème ontologique de base qui va bien au-delà du présent, puisqu'il est conçu comme fondement dynamique de la réalité toute entière, ainsi, pour cela, que celui de toute pensée ontologique rationnelle à son sujet. L'irruption pénétrante de la contradiction dans l'actualité de son époque constitue donc désormais pour Hegel le point culminant d'un processus dialectique, qui part de la

⁴ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Paris, Éditions Sociales, 1978, t. III, p. 96.

nature inorganique et le mène, par la vie et la société, jusqu'à ce sommet.

Ceci nous fournit déjà le premier élément de ce « terreau des contradictions » : la dynamique des contradictions dialectiques n'est pas un simple devenir universel, comme chez Héraclite, ce n'est pas une succession d'étapes dans la compréhension intellectuelle du monde, comme chez Cusanus,⁵ mais au contraire – si nous faisons abstraction des tentatives intrinsèquement inconséquentes du jeune Schelling – la première unification d'une séquence dialectique et d'une historicité réelle. C'est ainsi que la dialectique, comme vecteur réel de l'histoire, acquiert un poids ontologique qu'elle n'avait jamais pu avoir jusqu'alors. Certes, un nouveau facteur du « terreau des contradictions » fait tout de suite surface ici à l'intérieur de la *Ratio* [raison] contradictoire de cette philosophie. La focalisation sur le présent comme royaume réellement atteint de la raison expulse d'un côté de la dialectique tous les éléments – nécessairement subjectivistes – (que l'on pense à Fourier) et souligne son caractère objectivement ontologique. De l'autre côté, cette même conception cache en elle une contradiction profonde et insoluble : le présent ne peut acquérir un véritable fondement ontologique qu'en tant que pont entre le passé et le futur ; mais si le présent est l'accomplissement réel des potentialités inhérentes de la dialectique, alors un processus devrait trouver une fin, précisément dans son accomplissement et en conséquence de son accomplissement, et ce qui avait été jusque-là le moteur ontologique de la réalité devrait alors abandonner son mouvement propre, vers l'avant, orienté sur son enrichissement interne, et devenir un simple facteur d'autoreproduction. Alors, il est d'un côté certain que de tels processus singuliers existent – même si c'est toujours

⁵ Nicolas de Cues (1401-1464), théologien allemand. NdT.

de manière relative – ; tant les processus ontogénétiques de la vie que les phylogénétiques,⁶ présentent très largement, même si ce n'est pas absolu, un caractère analogue. De l'autre côté, il est également certain que ces tendances qui régissent l'existence de formations singulières ne doivent en aucune manière être généralisées comme si elles étaient valables, sans plus, pour le processus global.

Ce dilemme et la tentative de lui donner une solution apodictique⁷ dans une direction donnée surgissent nécessairement sans cesse dans l'histoire de la philosophie ; ils sont à l'origine par exemple des conceptions utopistes les plus diverses, qu'elles soient orientées vers le futur ou vers le passé. Les antinomies dans les réponses à ce dilemme ne seront certes, ni de même nature, ni équivalentes. Les utopies orientées vers la restauration d'une situation du passé ont obligatoirement – quand ce retour au passé ne repose pas seulement sur l'imagination, sur une mésinterprétation de ses propres intentions essentielles, comme à la Renaissance avec la prétendue résurrection de l'antiquité – un caractère essentiellement irrationaliste. Lorsqu'elles cherchent à rendre vie au passé, peu importe dans quelle mesure c'est conscient, elles doivent nier ontologiquement l'irréversibilité du temps, et se placent d'emblée en opposition à toute ontologie rationnelle. Si l'« organique » est pris pour modèle, comme c'est généralement le cas dans les tentatives romantiques, cette contradiction s'aiguise encore davantage, puisque l'évolution organique implique de la manière la plus

⁶ *Ontogénétique* : Ensemble des processus qui, chez un organisme animal ou végétal, conduisent de la cellule oeuf à l'adulte reproducteur.

Phylogénétique : Branche de la génétique traitant des modifications génétiques au sein des espèces animales ou végétales. NdT.

⁷ Du grec *αποδεικτικός* (qui prouve). Un jugement apodictique présente un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une proposition apodictique est nécessairement vraie, où que vous soyez. NdT.

significative l'irréversibilité du temps, et les deux principes ontologiques principaux en arrivent ainsi à un rapport antinomique insoluble. L'irrationalisme qui en découle comme conception du monde ne peut surmonter de telles antinomies que par un semblant de dialectique ou par des sophismes ; son combat contre la *Ratio* sert précisément à faire disparaître des contradictions insolubles de ce genre, et à valider de manière de manière extrêmement arbitraire, tantôt cette conception-ci, et tantôt celle-là.

Les idées des Lumières sur le règne de la raison sont largement plus importantes, aussi bien dans un sens philosophique général que du point de vue de la compréhension de la conception de fond de Hegel. Pour elles, la raison est le principe ultime de l'être et du devenir de la nature et de la société. La tâche de la philosophie est de découvrir, d'élaborer ce principe, afin que la société soit conforme aux lois éternelles, immuables, de la nature. La coïncidence pratique et réelle de la nature et de la raison, identiques en soi, dans la vie sociale de l'homme devient ainsi une exigence du futur, et non pas une détermination ontologique du présent. (Les Lumières sont justement une philosophie de préparation de la Révolution Française, et pas celle de ses conséquences, comme celle de Hegel). Sur ce terrain surgit, ici aussi, une antinomie insoluble : comment, compte tenu de la toute-puissance de la nature, l'homme et la société ont-ils pu s'en séparer ? Cette antinomie révèle l'ambiguïté du concept de nature chez les Lumières. D'un côté, la nature est conçue, dans le sens du grand développement des sciences de la nature depuis Galilée et Newton, dans sa pure objectivité, matérialité, autonomie, conformité à des lois, ce qui procure une base ontologique tout à fait solide de cette approche du monde qui éloigne radicalement d'elle toutes les traditions téléologiques, toutes

les conceptions téléologiques, au fond anthropomorphiques, injectées dans la nature. Ceci donne à la pensée un fondement ontologique solide, même si l'image de la nature repose encore essentiellement sur des principes mécanistes. De l'autre côté, aucune ontologie de la vie en société ne peut être directement déduite de cette conception de la nature. Alors que les Lumières, s'appuyant sur de grands précurseurs comme Hobbes ou Spinoza, cherchaient à mettre en place à tout prix une ontologie unitaire de la nature et de la société, leur concept de nature, issu de l'ontologie spontanément claire de Galilée et de Newton, se transforme inopinément en un concept de valeur. (Cette tradition de l'amalgame remonte à l'antiquité tardive). L'emploi inconsciemment simultané de ces deux méthodologies réciproquement exclusives – dont le caractère contradictoire est encore renforcé par le fait que derrière la nature comme concept de valeur, il n'y a aucun Devoir purement subjectiviste, mais une ontologie également spontanément objective de l'être social – a pour conséquence des incohérences extrêmement profondes dans la conception du monde des Lumières : avant tout la transformation nécessaire et restée inconsciente de l'approche matérialiste de la nature en une approche idéaliste de la société et de l'histoire. Que l'égoïsme rationnel de l'éthique paraisse être une prolongation de la conception objectivement matérialiste de la nature (matérialiste mécaniste), et qu'il recèle effectivement en lui certains éléments d'une doctrine matérialiste de la société ne peut en aucune façon aplanir ces contradictions, mais les aggrave plutôt.

On ne doit pas oublier ici que malgré toutes ces antinomies insolubles, la philosophie des Lumières est pourtant un prolongement, une extension de ces tendances qui, depuis la Renaissance, visent à édifier une ontologie immanente unitaire, et ainsi de supplanter celle d'avant, transcendante,

téléologique, et théologique. Derrière cela, il y a la grande idée selon laquelle l'ontologie de l'être social ne peut se construire que sur la base d'une ontologie de la nature. Les Lumières, comme tous leurs prédécesseurs, échouent lorsqu'elles appréhendent de façon par trop unitaire, par trop homogène, par trop directe, la manière dont l'ontologie de l'être social se fonde sur l'ontologie de la nature, et lorsqu'elles ne parviennent pas à saisir intellectuellement le principe ontologique de la différence qualitative à l'intérieur de l'unité ultime. La faille ontologique au sein du concept de nature n'est que la manifestation du fait que sans une compréhension de cette diversité dans l'unité, on ne peut édifier aucune ontologie conséquente. Il est clair que l'unité rigide et dogmatique du matérialisme mécaniste qui régnait alors est tout à fait inadaptée à cette différenciation. Les avancées importantes de Diderot vers une véritable dialectique au sein de l'être social découlent d'un point de vue matérialiste affiché consciemment, d'une certaine manière, *per nefas*,⁸ et lorsque Rousseau découvre des éléments essentiels de la dialectique sociale, et avant tout les raisons et la nécessité dynamique de la séparation d'avec la nature, il brise ainsi consciemment l'ontologie matérialiste d'alors, du fait que la nature, comme catégorie centrale du « devoir » social humaniste, se sépare complètement de l'ontologie matérialiste de la nature, et devient, d'une manière pleine de contradictions internes, mais de ce fait d'autant plus efficace, le point central d'une philosophie idéaliste de l'histoire.

Ce n'est pas ici le lieu d'en suivre les conséquences, d'un côté chez les jacobins de la grande Révolution du type Marat et Robespierre, de l'autre chez Herder ou Kant dans l'histoire des Lumières allemandes. Mais cette indication était tout simplement indispensable, parce que la pensée de Hegel sur

⁸ *Nefas* : crime, forfait. *Per fas et nefas* : par des voies bonnes ou mauvaise. NdT.

la nature et l'histoire, précisément parce qu'elle a entrepris d'éclairer le monde postrévolutionnaire d'une manière antiromantique, devait inéluctablement se raccrocher à cette problématique. Nous ne voulons pas examiner ici dans quelle mesure les débats internes de Hegel avec Rousseau sont passés par la médiation de Herder ou Kant. Nous indiquerons seulement l'importance décisive que revêt, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, *Le neveu de Rameau* de Diderot pour éclairer la mentalité prérévolutionnaire.⁹ Et la polémique de Hegel contre Reinhold dans la *Différence entre le système de Fichte et celui de Schelling* montre comment Hegel, dans sa jeunesse, jugeait aussi le matérialisme français (tout spécialement d'Holbach) d'une manière toute différente, à partir de perspectives historiques beaucoup plus larges que celles de l'idéalisme allemand en général. Tandis que ce dernier voit dans le matérialisme français un « égarement de l'esprit qui n'a pas sa place en Allemagne », Hegel considère les Lumières françaises et l'idéalisme allemand comme des tendances parallèles, même si elles sont extrêmement différentes en raison de la « *culture locale* ». C'est pourquoi cela prend en France une forme qui « apparaît selon le principe local de l'objectivité », alors qu'en Allemagne, « en revanche, la culture se niche, souvent sans spéculation, sous la forme du subjectif. »¹⁰ Cette dernière remarque montre que Hegel n'accordait aucune supériorité en matière de dialectique à l'idéalisme allemand d'alors sur le matérialisme français, supériorité qu'il ne trouve que dans sa propre philosophie, et, à l'époque, dans celle de Schelling. Il voit dans cette opposition celle de deux évolutions nationales et

⁹ Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard Folio, 2007, t. I, p. 500, n. 146, p. 767. NdT.

¹⁰ Hegel, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Traduction Marcel Méry. Ophrys, Paris 1970, pp. 157-158.

reconnaît dans chacune des deux, pareillement, un conditionnement par les courants nationaux de leur temps. Tout ceci devait être dit afin de rendre bien clair, sur des questions décisives, le rapport entre la problématique de Hegel et celle de toutes les Lumières. Les questionnements et les réponses complètement nouveaux proviennent de l'opposition entre une situation prérévolutionnaire et une situation postrévolutionnaire.

Nous ne pourrions parler de l'ontologie de la nature de Hegel que plus tard, dans des contextes plus larges. Remarquons toutefois ici que si cette dernière a chez Hegel des contours essentiellement idéalistes, cela n'a pourtant rien à voir avec les satisfactions modernes des exigences de Bellarmin, comme celle de la philosophie de la nature de Kant construite sur l'opposition entre la chose en soi et le phénomène. Pour Hegel, la nature, vue en général, a la même objectivité non-anthropomorphique que dans la grande philosophie du XVII^{ème} siècle. Assurément, elle doit, dans son être-en-soi intangible, préparer et fonder ontologiquement l'évolution de l'être humain, de la société, et de l'histoire. Hegel veut ainsi, comme nous le verrons, tracer à sa manière les contours d'une ontologie unitaire ultime pour la nature et l'histoire, dans laquelle la nature constitue donc une base muette, dépourvue de tout dessein préconçu, et une préhistoire pour la société. Il y maintient les grandes traditions progressistes de l'ère moderne qui avaient été exprimées juste avant lui par les Lumières. Il va cependant au-delà de celles-ci, en ce que la nature ne peut pour lui constituer simplement qu'une base et une préhistoire ; certes, la dialectique de l'histoire se développe directement à partir de la nature, mais elle présente tellement de catégories, corrélations et lois qualitativement nouvelles qu'elle ne peut être déduite de la nature que de manière dialectique et génétique, qu'elle va résolument au-

delà d'elle dans son contenu – et pour cela aussi dans ses formes essentielles – et qu'elle s'en différencie qualitativement. L'ambiguïté de la nature, conçue comme une valeur devant servir de modèle, disparaît alors de l'image du monde de Hegel, ce qui représente ontologiquement un pas en avant important par rapport aux Lumières. (Nous verrons plus tard dans quelle mesure des antinomies inéluctables de la conception de Hegel résultent, jusque dans l'ontologie de la nature – certes dans des modalités différentes – des inconséquences régressives). Le progrès est malgré tout décisif, d'abord parce que toute la philosophie de Hegel s'oriente de manière encore plus énergique et unitaire que celle des Lumières vers la société et l'histoire, et c'est pourquoi l'abandon de l'ambiguïté entre l'être ontologique et le devoir social et moral est obligatoirement de la plus haute importance pour la clarification des problèmes cruciaux.

Nous l'avons vu : la philosophie hégélienne cherche son accomplissement intellectuel dans la compréhension adéquate du présent historique proprement dit. Il n'en résulte pas seulement la disparition du devoir naturel ambigu, mais aussi une attitude très critique par rapport à tout devoir.¹¹ Hegel rejette toute priorité, quelle qu'elle soit, du devoir sur l'être. Cela ne donne pas seulement à ses considérations sur l'histoire et la société une magnifique objectivité, sublime à l'égard de la volonté et du souhait. La nouvelle ontologie s'y exprime déjà, et toute la pensée de Hegel est aux prises avec sa compréhension adéquate en ceci : la place centrale et prééminente de la réalité dans l'ensemble du système catégoriel, la supériorité ontologique de l'être du réel tel qu'il

¹¹ *Sollen* : devoir moral. Chez Kant, il s'agit de *l'impératif catégorique* exposé dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* et critiqué par Hegel. Voir à ce sujet Georg Lukács, *Le jeune Hegel*, Trad. Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, 1981. Tome I, pages 263 et suivantes. NdT.

est¹² sur toutes les autres catégories, qu'elles soient subjectives ou objectives. Ce n'est pas la moindre des éléments de la grandeur de Hegel comme penseur, que d'avoir vu ce problème ontologique, parfois avec la plus grande clarté, et d'avoir cherché à l'appréhender intellectuellement dans toutes ses conséquences. Qu'il n'ait pourtant trouvé que des solutions contradictoires et souvent extrêmement inconséquentes, conduisant à des antinomies insolubles, cela est également lié au fait que sa philosophie de l'histoire est tournée vers le présent – en stricte opposition au passé et au futur. La critique dialectique du devoir constitue en quelque sorte une escarmouche préliminaire de cette grande bataille décisive pour une ontologie actuelle. Cette controverse sur la signification du devoir fait partie de la polémique que Hegel a menée tout au long de sa vie contre Kant. Chez ce dernier, une relation ontologique de l'homme à la réalité vraie (transcendante) est exclusivement issue du devoir moral. Ce n'est que dans la satisfaction de l'impératif catégorique, qui signifie pour l'homme un devoir inconditionnel et abstrait, qu'il peut s'élever au-dessus du monde des phénomènes, théoriquement donné de manière indépassable, et qu'il peut se mettre en relation, comme « *homo noumenon* », ¹³ avec la réalité (transcendante). Pour Hegel, toute la moralité n'est qu'une partie de la pratique humaine qui mène à une éthique authentique, et le devoir n'a de réelle signification que pour autant qu'il exprime l'écart de la volonté humaine et « *à ce qui est en soi* ». Tout ceci se rejoint dans la sphère de l'éthique, et ainsi, la place centrale du devoir est aussi abolie

¹² *Geradesosein* : Litt^l. : être précisément ainsi. Existence immédiate. NdT.

¹³ Dans *La Doctrine de la vertu*, Art. III, § 11, Kant oppose l'homme dans le système de la nature (*homo phaenomenon*) à l'homme considéré comme une *personne*, sujet de raison et de morale, qui, par sa *dignité*, force le *respect*. (*homo noumenon*). NdT.

dans le monde de la pratique ¹⁴. La profonde justesse de cette prise de position ainsi que les problèmes également profonds qu'elle soulève ne pourront être traités de manière adéquate que dans *l'éthique*.¹⁵

Pour autant, on peut déjà voir ici que ce qui est juste comme ce qui pose problème sont à rapporter, dans la philosophie de Hegel, à la place ontologique centrale du présent. Quand l'existant-en-soi existe adéquatement dans le présent en tant que moralité, la distance ontologique entre le sujet de la pratique et son essence est abolie, ainsi que le devoir, lequel doit par-là être surmonté, aussi bien objectivement que pour le sujet. Mais cette position centrale que Hegel donne au présent est-elle ontologiquement tenable ? Nous le savons : dès que la dissolution de l'hégélianisme a mis à l'ordre du jour la critique systématique de ses résultats et de sa méthode, cette question a été posée, la plupart du temps sous la forme : « *la fin de l'histoire* ». Dans la critique, justifiée pour l'essentiel comme nous le verrons, qui s'élève contre Hegel sur cette question, on méconnaît souvent qu'il ne concevait naturellement pas, ni le présent, ni son caractère de point final, dans un sens littéral, ce qui serait absurde. Il suffit à ce sujet d'indiquer que, par exemple, il imagine dans une lettre à Uexküllen 1821, de manière détaillée, les possibilités extraordinaires d'avenir de la Russie, et qu'il ne voyait donc pas une fin rigide de l'histoire.¹⁶ Malgré cela, il est clair que selon sa conception de l'histoire, l'adéquation de la société à

¹⁴ Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard, Idées 1972, § 108, p. 145.

¹⁵ *L'éthique* : ouvrage que Georg Lukács avait l'intention d'écrire à la suite de son *Esthétique* et de son *Ontologie de l'être social*, mais auquel il n'a pas eu le temps de se consacrer avant sa disparition. Les Archives Lukács de Budapest en ont publié les notes préparatoires sous le titre *Versuche zu einer Ethik*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1994. NdT.

¹⁶ Lettre à Boris von Uexküll, dans *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner, 1953, II, p. 297.

l'Idée est atteinte à son époque, de sorte que son dépassement dans les principes doit être déclaré comme une impossibilité logique.

Cette position comporte deux présuppositions ontologiques importantes. Premièrement, que l'histoire n'est pas simplement constituée des actes directement téléologiques des hommes et des groupes d'hommes, ce qui est absolument juste ; qu'il y a dans de tels projets téléologiques autre chose et plus que ce qui avait été prévu dans les actes individuels et collectifs, ce qui, de la part de Hegel, est également une reconnaissance importante et nouvelle à maints égards ; bien plus encore, que le processus global en tant que tel a vocation à réaliser un objectif téléologique et que celui-ci serait déjà, dans sa nature, atteint à l'époque de Hegel. Avec cette téléologie, la théorie hégélienne de l'histoire se retrouve parmi les vieilles conceptions ontologiques en forme de théodicée ; comme nous le verrons encore fréquemment chez Hegel, la nouveauté pionnière se montre dans les détails, alors que l'ensemble ne quitte pas souvent le terrain de ce qui est vieilli et périmé. Deuxièmement, et en étroit rapport avec cela, cette coïncidence de l'accomplissement de l'Idée et du présent historique se fonde méthodologiquement sur une logique. Le critère de l'accomplissement de l'Idée dans le présent ne repose pas sur un quelconque type de révélation, mais sur le caractère particulier de la logique hégélienne. Celle-ci revêt déjà, originellement, un caractère ontologique, ce qui non seulement veut dire que chacune des catégories logiques revendique une identité ultime avec le véritable en-soi, mais aussi que leur construction, leur succession, leur hiérarchie, doit correspondre à la structure ontologique de la réalité. Nous reviendrons plus en détail sur les problèmes généraux de ce rapport de la logique et de l'ontologie, qui est une question fondamentale du système et de la méthode de Hegel ;

indiquons simplement que toute l'articulation de la logique de Hegel est conçue de sorte que son apothéose dans l'Idée ne constitue pas un point précisément défini, mais plutôt une surface sur laquelle une mobilité, parfois importante, est possible, sans quitter son niveau, son domaine, etc. Dans ce qu'il appelle la logique pure, Hegel considère les différentes étapes du chemin vers l'Idée (l'être, l'essence, le concept), il les distingue les unes des autres selon leur structure, et en arrive à la définition suivante du monde logique et ontologique du concept : « Le mouvement du Concept peut être considéré en quelque sorte seulement comme un jeu ; l'Autre, qui est posé par lui n'est pas en fait pas un autre ».¹⁷ C'est ici que l'on voit clairement le parallélisme entre l'ontologie logique et l'ontologie historique : la coïncidence de l'Idée et du présent ne signifie donc pas pour Hegel, sans aller plus loin, une négation absolue du mouvement, mais simplement sa réduction à des déplacements à l'intérieur d'un système qui dans sa nature n'est plus modifiable de manière décisive.

Naturellement, le caractère antinomique de la conception de la fin de l'histoire ne cesse pas pour autant. Son acuité et son insolubilité ne s'estompe pas non plus quand on pense que Hegel vise ici une définition sociale-ontologique du présent et cherche à la formuler philosophiquement en s'appuyant sur la pratique d'historiens éminents. Ce dont il s'agit ici, c'est que le présent, pris strictement au sens de l'ontologie en général, et de ce fait de l'ontologie de la nature, ne peut rien être de plus qu'un point de transition évanescant, en même temps fixé et dépassé, entre le futur et le passé. La justesse élémentaire de cette conception du temps se voit scientifiquement en ce qu'une mesure du temps toujours plus précise est

¹⁷ Hegel: *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, t. I La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2019, § 161, add, p. 592.

indispensable à la compréhension des phénomènes. Mais ceci n'est que la conséquence d'une juste conception « naïvement réaliste » de l'essence ontologique du temps ; la mesure elle-même (et pas ce qui est à mesurer) reste une catégorie de la connaissance qui laisse obligatoirement le temps en soi totalement inchangé. Évidemment, comme toute connaissance, cette mesure s'effectue déjà sur le terrain de l'être social, et acquiert une grande importance, même pour les phénomènes, spécifiques qui appartiennent à cette sphère. Il serait malgré tout impossible, grâce à des mesures de la sorte, de comprendre la totalité des phénomènes sociohistoriques d'un contexte donné. Hegel lui-même a défini le complexe espace, temps, matière, mouvement, comme étant le complexe primaire réel, même pour la philosophie de la nature. Il ajoute que « la matière est le réel à même l'espace et le temps, mais ceux-ci doivent nécessairement, à cause de leur abstraction, se présenter à nous comme ce qu'il y a de premier », ¹⁸ ce qui implique déjà une approche de la relation exacte entre des ensembles complexes et leurs éléments.

Dans les relations beaucoup plus complexes des formations sociohistoriques, cette abstraction doit apparaître contradictoirement et étroitement liée avec le mouvement, avec le changement dynamique de la formation elle-même à un niveau plus élevé. Comme le phénomène pratiquement pertinent, aussi bien dans son immédiateté que dans toutes les formes de médiation, dépend de la structure du mouvement et de ce qui bouge, le présent peut acquérir ici, du point de vue de l'ontologie de l'être social, une durée – relative – c'est à dire un état dans lequel cette structure n'est pas soumise, ou ne paraît pas être soumise à une quelconque

¹⁸ Hegel: *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, t. II La Science de la Nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2020, § 261, add. p. 366.

variation essentielle et perceptible. Le présent peut alors s'étendre historiquement à toute une période, voire à toute une époque, et il n'y a pas l'ombre d'un doute que Hegel comprenne bien le présent dans ce sens, bien que cela n'ait jamais été exprimé directement. Ce changement sémantique englobe le futur et le passé dans l'être social. Nous pouvons parler de manière sensée de germes du futur, de survivances du passé dans un tel présent, et leur accorder une réelle signification pratique. Sauf qu'on ne doit jamais oublier qu'il s'agit ici de formes d'objectivité spécifiques de l'être social qui sont ontologiquement basées, de manière indissoluble en dernière instance, sur le cours réel du temps, même si cela fait l'objet de larges médiations. Il y existe bien sûr aussi une certaine analogie dans la nature. Les formations peuvent avoir une histoire, avec des époques et des périodes, comme nous pouvons le voir par exemple dans la géologie, et comme on le découvrira probablement aussi dans l'astronomie. Les périodes et les époques se rapportent ici aussi aux changements comme aux stabilités des structures de la matière et du mouvement. L'accentuation spécifique du présent n'y apparaît cependant pas. Ceci est ontologiquement la conséquence, dans l'être social, de ce que les êtres humains, à la suite d'un état structurel, d'un changement structurel, agissent différemment et de ce fait réagissent en retour réellement sur la base de leur propre pratique. Si ce rapport au temps lui-même, comme composant médiateur de telles structures, se trouve intellectuellement rompu de façon arbitraire, les structures et les dynamiques sociales, nées de la sorte, de ces formations seront alors pensées comme totalement indépendantes, et c'est ainsi qu'apparaissent ces concepts du temps modernes et grotesques dont nous avons précédemment mis en lumière l'essence, de Bergson à Heidegger. Leur point de départ n'est certes plus constitué simplement par ces transformations sociohistoriques de

l'époque objective qui, dans leur nature, comportent déjà des composants subjectifs, mais par leurs effets plus larges et plus largement subjectifs sur la vie personnelle des individus. Si un temps conçu de la sorte est présenté maintenant comme ontologiquement adéquat et vrai, alors, nécessairement, toutes les déterminations du temps se retrouveront la tête en bas.

Avec tout cela, il faut encore indiquer brièvement quelques aspects philosophiques de la convergence hégélienne de l'Idée accomplie et du présent. La conception elle-même est sociohistoriquement conditionnée et les contradictions de cette base (associées à l'attitude contradictoire de Hegel à son égard) constituent le fondement réel des antinomies qui se font jour ici. Il s'agit de la situation de l'Allemagne à l'époque napoléonienne et postnapoléonienne. La philosophie de l'histoire de *La Phénoménologie de l'Esprit* nous mène des débuts, en passant par les Lumières et la Révolution Française, à l'Allemagne de la poésie et de la philosophie classiques, celle de Goethe et Hegel. Le chapitre qui clôture le développement historique proprement dit (après suit la récapitulation mentale du Tout dans *l'Er-Innerung*)¹⁹ est la description de la manière dont la Révolution Française et son triomphe au travers de Napoléon ont été transposés en esprit sur le sol allemand. C'est de cette question que découle la coïncidence historique idéale, l'unification, et l'autoréalisation de l'Idée, et non seulement elle a ici l'éclat littéraire de cette première grande œuvre, mais elle est en même temps aussi le reflet d'une grande période d'essor qui se met – apparemment en place, conduite par « l'âme du monde » que Hegel a vu, sur un cheval, à Iéna,²⁰ et qui

¹⁹ *Erinnerung* signifie *souvenir*. Dans leur traduction de *La Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. II p. 903, Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière traduisent *Er-Innerung* par *In-tériorisation*, pour désigner le retour réflexif à l'intériorité spirituelle. NdT.

²⁰ Lettre de Hegel à Niethammer du 13 octobre 1806. NdT.

semblait appelée à balayer de fond en comble la grande misère allemande. Dans *La Science de la Logique*, ces idées perdent déjà beaucoup de leur éclat, elles deviennent prosaïques et de plus en plus prosaïques, parallèlement au fait que Hegel, dans l'identité Idée = présent, a dû remplacer Napoléon par Frédéric-Guillaume III²¹. Si Hegel n'est pas devenu ce philosophe d'État prussien comme le libéralisme tardif le lui a reproché, son évolution personnelle vers toujours plus de conservatisme a pourtant conduit sa théorie de l'histoire à une opposition douloureuse à l'histoire réelle. Peu après la Révolution de Juillet, il écrivait : « une crise qui semble rendre problématique tout ce qui naguère avait de la valeur. »²² C'est avec l'enthousiasme d'un de ses proches disciples, Eduard Gans,²³ pour la Révolution de Juillet que commence la dissolution de l'hégélianisme.

Cette question particulière qui certes a été extrêmement importante pour le destin de la philosophie hégélienne révèle déjà son caractère intrinsèquement contradictoire. On voit que ce ne sont pas des propositions isolées, des positions méthodologiques isolées etc. de Hegel qui sont, les unes exactes, les autres en revanche intenable, son système ne se laisse donc pas facilement diviser entre « parties vivantes » et « parties mortes ». Chez lui, le vrai et le faux sont plutôt indissociablement entrelacés l'un à l'autre et unis ; les distinguer, montrer où sa pensée indique un chemin vers la philosophie de l'avenir, où elle débouche sur l'impasse d'une nécrose, cela doit pour ainsi dire être réalisé séparément pour chacun des problèmes importants particuliers. C'est déjà le cas dans la question de la convergence de l'Idée et du présent,

²¹ Frédéric-Guillaume III (1770-1840), roi de Prusse en 1797. NdT

²² Rosenkranz, *La vie de Hegel*. Traduction Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2004, page 620.

²³ Eduard Gans (1798-1839), juriste, philosophe et historien prussien, proche disciple de Hegel et professeur de Karl Marx. NdT.

que nous avons commencé à traiter. Quand Engels critique l'antinomie entre le système et la méthode, il donne là une indication juste pour opérer cette distinction.²⁴ Selon Hegel, il y a systématiquement dans le présent une harmonie idéale logique de la société et de l'État, dont la conséquence dans la sphère de la pratique morale est que le devoir abstrait perd tout sens d'authenticité, puisque la réalité paraît réconciliée avec l'Idée dans le présent. Méthodologiquement, c'est à dire du point de vue de la dialectique interne des éléments constitutifs de cette harmonie, nous nous trouvons devant une pelote indémêlable de contradictions inconciliables. Ces contradictions résultent directement de l'un des aspects les plus progressistes de la philosophie hégélienne. Il fut le premier penseur important du tournant du siècle qui non seulement a incorporé à sa philosophie de l'histoire les résultats de l'économie classique anglaise de Steuart et Smith jusqu'à Ricardo,²⁵ mais qui aussi a repris comme parties constitutives organiques de sa dialectique les éléments objectifs et les rapports qui y étaient reconnus. Il apparaît ainsi chez Hegel une conception plus ou moins claire de l'importance et de la structure et de la dynamique de la société bourgeoise moderne, comme base de ce qui peut être énoncé sur le présent au sens historique. Que Hegel, dans la compréhension concrète, des phénomènes reste loin derrière ses précurseurs, et juste derrière les grands utopistes ne change à cet état de fait rien d'essentiel, d'autant qu'il est le seul à avoir pu tirer des conclusions philosophiques de ces constatations. (Cela, Fourier²⁶ le fait aussi, assurément, mais ses généralisations sont tellement excentriques, elles se placent tellement à part de l'évolution européenne générale de

²⁴ cf: F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Paris, Éditions Sociales, 1946. NdT.

²⁵ James Steuart (1712-1780), Adam Smith (1723 -1790), David Ricardo (1772- 1823). NdT.

²⁶ Charles Fourier (1772-1837), NdT.

la théorie des catégories, qu'elles sont jusqu'à aujourd'hui restées sans effet ; une analyse et une critique des catégories de la conception économique et sociale du présent chez Fourier serait une des tâches les plus importantes et actuelles de l'histoire de la philosophie au XIX^{ème} siècle).

Ainsi, à la base de la conception hégélienne du présent, il y a la contradiction entre la société civile-bourgeoise et l'État ainsi que son dépassement. Nous nous trouvons ici encore, même si c'est sous une forme différente, certes apparentée, devant les mêmes contradictions que celles que nous venons de traiter. Hegel part de la description réaliste de la société civile-bourgeoise, il voit sa dynamique dans les lois qui naissent directement des actions singulières fortuites des individus,²⁷ et considère à juste titre cette sphère globale comme celle de la particularité, de l'universalité relative par rapport aux individus. De la dialectique immanente de cette sphère, il fallait donc développer maintenant l'universalité de l'État bourgeois. Hegel dit lui-même, et c'est jusque-là correct : « Par le fait qu'il se développe jusqu'à la totalité, le principe de la particularité se transforme en *universalité* », ce à quoi il ajoute immédiatement : « dans laquelle seulement il trouve sa vérité et la légitimation de sa réalité positive », ²⁸ ce par quoi le rapport de la société civile-bourgeoise et de l'État bourgeois est conçu de manière unilatérale et mécaniste, comme suprématie idéale absolue de l'Etat. Cela ne serait, à première vue, qu'une limite historiquement conditionnée de sa conception, car même si les économistes classiques qui pourtant comprenaient précisément ce rapport à la réalité de façon beaucoup plus appropriée, n'étaient en aucune manière conscients du caractère historique de leurs catégories et de

²⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 181, pp. 216-217, complément, et § 184, p. 218, complément

²⁸ Ibidem, § 186, p. 220.

leurs rapports entre elles, ils les considéraient plutôt comme les seules formes qui s'accordaient à la raison. De ce point de vue, le philosophe qui appartenait à un pays demeuré économiquement très arriéré a surpassé ses maîtres en économie. Il voit clairement que cette particularité, qu'il tient pour une caractéristique catégorielle de la société civile-bourgeoise, est un problème spécifique du présent : à savoir comme fondement, comme vecteur des formes de société contemporaines, en stricte opposition, en quelque sorte, avec les *polis* antiques dans laquelle cette particularité « se manifeste... par l'introduction de la corruption des mœurs, et c'est pour eux la cause suprême de la décadence ». ²⁹ Les limites spécifiques de la conception hégélienne se montrent beaucoup plus dans la transition de la société civile à l'État, dans le rapport de celle-là à celui-ci. Le jeune Marx, bien avant qu'il devienne philosophiquement matérialiste, avait clairement vu ces contradictions du système hégélien, et l'avait exprimé ainsi : il « a présupposé la *séparation* de la société civile-bourgeoise et de l'État politique (situation moderne) et l'a développée comme *moment nécessaire de l'Idée*, absolue vérité de raison... Il a opposé l'universel de l'État qui est en soi et pour soi, à l'intérêt particulier et au besoin de la société civile-bourgeoise. En un mot : il expose partout le *conflit* de la société civile-bourgeoise et de l'État ». L'autre terme de l'antinomie se présente ainsi : « Il ne veut pas de séparation de la *vie civile-bourgeoise et de la vie politique*... Il fait de *l'élément des états* l'expression de la *séparation*, mais cet élément est censé en même temps être le représentant d'une identité qui n'existe pas. » ³⁰.

²⁹ Ibidem, § 185, p. 219.

³⁰ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, 1975, pp. 126, 127.

Il serait superficiel et contredirait ce qui est au principe même de la critique marxienne de voir simplement là-dedans une complaisance de Hegel pour l'État prussien de son époque. Hegel considère tout particulièrement la vie économique, les fondements de la société civile-bourgeoise, avec un « cynisme » qui rappelle celui de Ricardo. Comme j'ai déjà exposé en détail cette question dans mon livre sur Hegel ³¹, on se contentera ici d'une citation extraite de la *Philosophie du droit* : « Il apparaît ici que, malgré son *excès de richesse*, la société civile n'est *pas assez riche*, c'est à dire que, dans sa richesse, elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre ». ³² Le jeune Marx traite également ces questions de manière purement objective et factuelle, en partant du point central de la méthodologie hégélienne. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire de citer dans les détails les éléments les plus importants de son raisonnement : « Famille et société civile-bourgeoise se font *elles-mêmes* État. Elles sont ce qui meut. Selon Hegel en revanche, elles sont *faites* par l'Idée réelle. Ce n'est pas le cours de leur vie propre qui fait qu'elles en viennent à une unité qui est celle de l'État, c'est au contraire la vie de l'Idée qui les a distinguées de soi ; et de fait elles sont la finitude de cette Idée ; elles sont redevables de leur existence à un esprit autre que le leur ; elles sont des déterminations posées par un tiers, non des auto-déterminations ; ce pour quoi elles sont déterminées aussi comme "finitude", comme la *finitude* propre de l'"Idée réelle". La fin leur existence n'est pas cette existence elle-même, mais au contraire c'est l'Idée qui se sépare de ces présuppositions "pour être à partir de leur idéalité esprit réel infini pour soi", ce qui veut dire : l'État politique ne peut pas

³¹ Georges Lukács, *Le jeune Hegel*, op. cit.

³² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit., § 245, p. 262.

être sans la base naturelle de la famille et sans la base artificielle de la société civile-bourgeoise ; elles sont pour lui une *conditio sine que non* ; or la condition est posée à titre du conditionné, le déterminant est posé à titre du déterminé, le produisant est posé à titre de produit de son produit ;... Le réel devient le phénomène, mais l'Idée n'a pas d'autre contenu que ce phénomène. L'Idée n'a pas non plus d'autre fin que la fin logique : "être esprit réel infini pour soi". Dans ce paragraphe est tout le mystère de la Philosophie du Droit et de la philosophie hégélienne en général ». ³³ Ceci a pour la construction du système la conséquence suivante : « Le passage est donc déduit non pas de l'essence particulière de la famille, etc. et de l'essence *particulière* de la famille, etc. et de l'essence particulière de l'État mais au contraire du rapport *universel* de la *nécessité* et *liberté*, c'est tout à fait le même passage qui dans la *Logique* est mis en œuvre, de la sphère de l'Essence dans la sphère du Concept. Dans la philosophie de la nature, le même passage a lieu, de la nature inorganique dans la vie. Ce sont toujours les mêmes catégories qui tantôt fournissent l'âme pour cette sphère-ci, tantôt pour cette sphère-là. Il ne s'agit que de découvrir pour les déterminations concrètes singulières les déterminations abstraites correspondantes. » ³⁴ Marx résume enfin l'ensemble comme suit : « ce n'est pas la Logique de la Chose, mais la Chose de la Logique qui est le moment philosophique. La Logique ne sert pas à la preuve de l'État mais au contraire l'État sert à la preuve de la Logique » ³⁵.

Pour un lecteur d'aujourd'hui – et même pour quelqu'un éduqué dans le néokantisme – ce langage peut sembler très simple : Hegel aurait en effet développé une logique qui ne

³³ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, op. cit., pp. 40-41

³⁴ Ibidem, p. 42.

³⁵ Ibidem, p. 51

correspond pas aux faits, mais une logique qui les violente. Les préjugés contre la dialectique qui ont longtemps prévalu, et qui, aujourd'hui encore, ne se sont pas totalement éteints, s'appuient même souvent sur de telles conclusions prématurées et superficielles. La situation réelle est toute autre, même si elle est également claire et simple. La Logique de Hegel – et c'est ce que Marx, lorsqu'il écrivait les remarques critiques citées ci-dessus, tenait pour tellement évident qu'il n'en a pas dit un mot de trop – n'est précisément pas une logique au sens académique, elle n'est pas une logique formelle, mais elle est plutôt une liaison intellectuelle indissociable de la logique et de l'ontologie : d'un côté, chez Hegel, les rapports ontologiques authentiques trouvent enfin leur expression conceptuelle appropriée sous les formes de catégories logiques, tandis que de l'autre côté, les catégories logiques ne sont pas conçues comme de simples déterminations de la pensée, mais doivent être comprises comme des éléments constitutifs dynamiques du mouvement essentiel de la réalité, comme des degrés, des étapes, sur le chemin de l'autoréalisation de l'Esprit. Quant aux antinomies de principe qui se sont montrées à nous jusqu'à présent et qui seront montrées dans la suite, elles jaillissent de la collision de deux ontologies qui, dans le système consciemment proposé par Hegel, sont présentes sans qu'on l'admette, et agissent bien souvent l'une contre l'autre. Leur entrelacs en dépit de toute contradiction, vient de ce que les deux sortent de la même réalité au sens de l'histoire de la philosophie. L'expérience philosophique centrale vécue par Hegel est la grandeur de la réalité postrévolutionnaire. De même que les hommes des Lumières étaient profondément pénétrés de ce que le renversement du monde féodal absolutiste devait édifier un règne de la raison, de même Hegel était-il aussi profondément persuadé de ce que cet idéal longtemps rêvé par les plus grands esprits commençait précisément à se réaliser à

son époque. Il écrit dans la préface de sa *Phénoménologie de l'Esprit* : « il n'est pas difficile de voir que notre époque est une époque de naissance et de transition vers une nouvelle période. L'Esprit a rompu avec le monde qui, dans son être et ses représentations, prévalait jusqu'à présent. L'idée est maintenant qu'il sombre dans le passé, et la tâche, de le transformer ». ³⁶

Hegel n'a jamais rêvé, fantasmé, échafaudé des plans, comme beaucoup de ses contemporains renommés, il fut un philosophe avec un sens puissant et global des réalités, avec un appétit intense pour une réalité authentique, comme ce ne fut vraisemblablement le cas d'aucun penseur depuis Aristote. Il n'existe guère de domaine de la réalité et du savoir à son sujet qui n'ait éveillé son intérêt philosophique passionné ; pour lui – en même temps que l'appropriation des faits eux-mêmes – leurs particularités catégorielles concentraient son attention. Non seulement il a acquis ainsi un savoir universel, mais encore une conscience toujours plus intense de la structure et la dynamique contradictoire de tous les objets, rapports, et processus. La contradiction primaire, c'est le contexte lui-même qui la lui a fournie : la Révolution Française et la révolution industrielle en Angleterre, plus la contradiction des deux avec l'Allemagne d'alors, arriérée et morcelée, et qui à cette époque précisément vivait un puissant élan intellectuel. L'effort d'appréhender ces faits et tendances, nombreux et contradictoires entre eux, dans l'unité de leur existence telle qu'elle est précisément, a conduit à sa logique des contradictions qui s'est exprimée chez Hegel pour la première fois dans l'histoire de la pensée, dans une méthode intrinsèquement dynamique processuelle, dans la reconnaissance de l'historicité universelle, mobile dans ses

³⁶ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. I. pp. 27-28

contradictions. Ainsi est apparu ce « délire bachique »³⁷ des concepts dont il a souvent parlé, mais derrière lequel opère toujours quelque chose de profondément rationnel : la mobilité dans la pensée, dans le concept, le jugement et le syllogisme, n'est que l'aspect intellectuel de l'infinité dense de chaque objet, rapport, processus... Le caractère de processus de la pensée n'est que la conséquence du caractère de processus de la réalité. La connaissance scientifique, la connaissance philosophique, ne sont rien de plus que « se remettre à la vie de l'objet »³⁸. Et c'est à vrai dire la raison pour laquelle, parce que « le *résultat* n'est jamais la totalité *véritable*, mais celle-ci tout ensemble avec son devenir, le résultat nu n'est qu'un cadavre que la tendance aurait abandonné derrière elle. »³⁹ Ainsi s'effectue un grand pas en direction d'une ontologie toute nouvelle : la réalité véritable apparaît ici comme concrètement en devenir, la genèse est la dérivée ontologique de toute objectivité qui, sans cette présupposition vivante, resterait incompréhensible dans sa rigidité défigurée. La grande œuvre qui conclut l'évolution de jeunesse de Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, révèle cette pensée à chaque page. Engels en son temps a remarqué à juste titre que Hegel y a, le premier, élevé philosophiquement au niveau du concept l'unité pour l'homme de l'évolution ontogénétique des individus et de l'évolution phylogénétique de l'espèce.⁴⁰ Puisque nous nous occuperons en détail dans la deuxième partie de ce chapitre des questions centrales de la nouvelle ontologie hégélienne, ces remarques peuvent suffire à illustrer cette tendance interne de la manière de philosopher de Hegel.

³⁷ Ibidem, t. I. p. 60.

³⁸ Ibidem, t. I. p. 67.

³⁹ Ibidem, t. I. p. 22.

⁴⁰ Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1946, p. 9

Ce serait une exagération conduisant à la confusion que de prétendre que ce que nous avons défini comme étant la deuxième ontologie de Hegel serait née indépendamment de la première mentionnée auparavant et lui serait restée intrinsèquement indépendante. Les deux sont au contraire factuellement et génétiquement issues de la même source, et ceci aussi bien socialement que conceptuellement, elles se placent en relation l'une à l'autre comme la conquête intellectuelle et l'unification de cette réalité, précisément par l'intermédiaire de la démonstration de la manière selon laquelle chacune de leurs formes d'objectivité a été produite génétiquement par le processus d'évolution dynamique et dialectique de l'histoire. Le point de départ est à nouveau le problème de fond de Hegel, à savoir comment le présent postrévolutionnaire du monde, dans ses contradictions réelles, pouvait et devait aller vers une réalisation du règne de la raison. Mais là-aussi domine une grande idée, celle de la continuation significative, actualisée, de ce que les Lumières avaient recherché et intellectuellement édifié de meilleur. Nous savons déjà que Hegel a abandonné à cette occasion leur représentation fondamentale ambiguë d'une unité de la nature et de la raison, sans prendre garde à son aspect le plus important, à savoir que le règne de la raison est un produit originel des hommes eux-mêmes, tels qu'ils sont en réalité. Qu'à la place centrale de l'égoïsme rationnel, qui subsiste dans l'action économique de l'homme, laquelle a certes fourni dans les faits le modèle de cette conception, viennent les passions des hommes, (ce n'est certes pas non plus sans rapport avec les Lumières), ne supprime pas cette temporalité de l'humain, cela la rend en fait plus large, plus profonde, plus concrète. « Nous disons donc », développe Hegel, « que rien ne s'est fait sans être soutenu par l'intérêt de ceux qui y ont collaboré... *que rien de grand ne s'est accompli dans le*

monde sans passions »⁴¹. La largeur, l'étendue, et la profondeur de l'humanité qui est indiquée ici, les Lumières les ont déjà recherchées, même si elles ne les ont pas partout atteintes, et ne les ont souvent fondées que sur de purs sophismes. Même chez Hegel, cette tentative reste une simple approximation et ne connaît pas de réussite sous tous ses aspects, et notamment pas du côté intensif et interne. Il n'en reste pas moins que la recherche hégélienne de comprendre et de représenter le monde des hommes comme temporellement construit par lui-même est l'effort le plus grandiose qui ait été tenté dans cette direction jusqu'à son apparition.

Ce que nous désignons maintenant comme la deuxième ontologie de Hegel prend justement ses racines dans cette vue du monde. Ce que la nature, avec toutes ses dualités, était pour les Lumières, l'Esprit (l'Idée, la raison), l'est chez Hegel, avec aussi toutes ses contradictions internes. Celles-ci sont avant tout les contradictions de la genèse de l'homme lui-même, construisant et comprenant son univers, contradictions que Hegel reconnaît comme motrices et mobiles, et c'est donc le processus lui-même qui est conçu comme contradictoire, et pas sa conception qui est pleine de contradictions. (Nous reviendrons prochainement sur ces dernières). Hegel expose dans *La Phénoménologie* le processus par lequel la conscience de l'homme naît de l'interaction de ses dispositions internes avec son environnement, créé pour une part par sa propre activité, donné pour une part par la nature. Il montre comment la conscience, par suite d'interactions semblables de plus haut niveau, se développe en conscience de soi, comment de cette évolution de l'homme, l'Esprit apparaît comme principe déterminant des caractéristiques essentielles de l'espèce humaine. Avec l'Esprit, avec bien sûr aussi le chemin qui y

⁴¹ Hegel, *La raison dans l'histoire*, Traduction de Kostas Papaioannou, Paris, UGE 10/18, 1971, page 108-109.

mène, avec les principes dialectiques qui le constituent, apparaissent les autres contradictions, involontaires, de cette ligne ontologique de Hegel : les contradictions internes de la conception de l'Esprit lui-même.

Ces contradictions résident dans le rapport de l'homme à la société. Quand Hegel veut donner à celui-ci une forme ontologiquement autonome, il ne dévie encore pas, dans un premier temps, de la vérité objective, car l'être social – quoi qu'il puisse être en soi – a réellement une existence indépendante de la conscience individuelle de l'homme singulier, et il présente par rapport à lui un haut degré de dynamique autonome déterminante et déterminée. Le fait que sa mobilité est une synthèse spécifique d'actions et de passions individuelles etc. ne change rien à cela, car bien que celles-ci partent – directement, mais seulement directement – de la conscience de l'individu, leurs causes et leurs résultats se différencient pourtant très nettement de ce que l'individu a en l'occurrence pensé, ressenti, et voulu. Si cette structure est déjà présente pour la conscience individuelle, ce qui ne peut certes jamais survenir que dans un contexte social, ceci se produit d'une manière qualitativement plus intense là où les actes individuels variés indissolublement entrelacés les uns aux autres, produisent un mouvement social, et peu importe s'ils ont individuellement pour intention de se soutenir réciproquement, ou s'ils sont dirigés les uns contre les autres. Il est donc tout à fait justifié d'un point de vue d'une ontologie de l'être social, d'assigner une existence *sui generis* à cette totalité, à ce rapport dynamique contradictoire d'actes individuels.

Hegel est tout à fait clair, surtout dans *La Phénoménologie*, sur cette interaction indissociable entre la personne individuelle et la société : « cette substance est tout autant l'*œuvre* universelle, qui s'engendre par l'*agir* de tous et de

chacun comme leur unité et leur égalité, car elle est *l'être-pour-soi*, le Soi, l'agir. [Entendu] comme la *substance*, l'esprit est *l'égalité-à-soi-même*, juste, inflexible. Mais [entendue] comme *être-pour-soi*, elle [la substance] est l'[essence] dissoute, l'essence du bien se sacrifiant, en laquelle chacun accomplit son œuvre propre, déchire l'être universel, et en prend pour soi sa part. Cette dissolution et singularisation de l'essence est précisément le *moment* de l'agir et [du] Soi de tous. Il [le moment] est le mouvement et [l']âme de la substance, et l'essence universelle effectuée. C'est précisément en ce que elle [la substance] est l'être dissout dans le Soi qu'elle n'est pas l'essence morte, mais [est] *effective* et *vivante*. L'esprit est du coup l'essence réelle absolue qui se porte soi-même ». ⁴² Que le fondement substantiel de l'esprit sur lui-même fasse déjà ici l'objet d'une certaine insistance excessive ne détruit pas encore l'exacte proportion de la formation sociale que l'on a nommée *esprit*. C'est que Hegel se place complètement sur le terrain de la réalité lorsque, dans la *Philosophie de l'histoire*, il met en avant, comme facteur essentiel de l'être social, de la participation de l'individu à l'esprit, le fait qu'on se détourne de l'immédiateté des relations naturelles qui caractérisent la vie animale. « En tant qu'Esprit, l'homme n'est pas un immédiat mais essentiellement un être qui retourne à soi. Ce mouvement de médiation est un moment essentiel de l'Esprit. Son activité consiste à sortir de l'immédiateté, à la nier et à revenir ainsi en soi. Il est donc ce qu'il se fait par son activité. Le sujet, la véritable réalité, est seulement ce qui est rentré en soi. L'Esprit doit être compris uniquement comme son propre résultat ». ⁴³ Certes, dans le développement ultérieur de la *philosophie de l'histoire*, et tout particulièrement dans la

⁴² Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit., t. I. 419-420.

⁴³ Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., page 78.

philosophie du droit, la figure de l'Esprit prend parfois, et même souvent, une forme fétichisée et figée, elle se sépare de ces rapports dynamiques et chaque fois génétiquement décisifs à l'activité des individus. Elle parvient à une conscience de soi d'une manière qui n'existe purement que pour soi, dans laquelle les éléments constitutifs propres de l'édifice (avant tout dans la société civile) paraissent complètement abolis dans l'universalité de l'esprit, et dans laquelle la dialectique conceptuelle des formes de l'esprit purement fondé sur lui-même remplace la dialectique réelle de la sphère sociohistorique.

Et si nous nous interrogeons maintenant sur l'origine d'un tel raidissement et d'une telle distorsion de la dialectique historique de Hegel, nous en arrivons à cette problématique que nous avons plus haut définie comme sa deuxième ontologie. Chez les Lumières, le principe de la nature fondateur des rapports, du système, pouvait bien, en soi, être pétri de contradictions internes, il n'était pas obligatoirement contraint de faire violence aux objets matériels qui forment le système, tout au plus l'impossibilité factuelle de déduire les phénomènes sociaux d'une nature conçue comme elle l'avait toujours été devait conduire à ce que le matérialisme (mécaniste) de cette approche de la nature se transforme, sur le terrain du social, en un idéalisme inconscient, et de ce fait philosophiquement incontrôlé. L'esprit hégélien élimine cette difficulté, mais il doit à vrai dire en payer le prix, en favorisant des difficultés et des contradictions toutes nouvelles. Nous ne parlerons pas tout de suite du caractère problématique de ce retournement ontologique : Tandis que les Lumières devaient évoluer du matérialisme (mécaniste) à l'idéalisme, la philosophie classique allemande a dû transposer la connaissance de la nature dans la langue philosophique de l'idéalisme, afin de pouvoir produire une homogénéité de

l'image unitaire de la nature et de la société. Fichte et Schelling ont effectué les premières tentatives importantes de cette systématisation philosophique ; la nouveauté immédiate du projet de système hégélien réside dans son entreprise de fonder logiquement la nouvelle ontologie. Comme nous l'avons montré en détail par ailleurs,⁴⁴ il s'agit là d'une nouvelle phase dans la philosophie classique allemande. Kant, Fichte, et Schelling ont repris, certes avec des jugements de valeur très divers, la logique formelle traditionnelle, mais ils ont formulé ce qu'ils avaient ontologiquement à dire d'une manière indépendante, pour l'essentiel, de leur discours philosophique. Ce n'est que chez Hegel que la Logique, dialectiquement renouvelée par lui, devient le vecteur de la nouvelle ontologie.

Cette tendance surgit résolument, chez Hegel dès le début. Déjà dans son ouvrage en défense de la tendance philosophique de Schelling contre celle de Fichte, premier manifeste théorique de l'idéalisme objectif contre l'idéalisme subjectif de Kant et Fichte, Hegel a recours sur le plan programmatique à la conception de Spinoza⁴⁵, dont il ne cite pas ici le nom, mais qu'il définit seulement comme « un philosophe plus ancien ». Le développement prend cependant dans cette polémique un rôle décisif « "L'ordre et la connexion des idées" (du subjectif) "est le même que l'ordre et la connexion des choses" (de l'objectif). Tout n'est que dans *une* totalité ; la totalité objective et la totalité subjective ; le système de la nature et le système de l'intelligence ne font qu'un. À une détermination subjective correspond la même détermination objective. »⁴⁶ Ce retour à Spinoza a pour objet de rabaisser la théorie de la connaissance de Kant à un simple

⁴⁴ Georges Lukács, *Le jeune Hegel*, op. cit.

⁴⁵ Spinoza, *Éthique*, II^{ème} part., prop. VII, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 75.

⁴⁶ Hegel, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Traduction Marcel Méry. Paris, Ophrys, 1970, page 147-148.

épisode de l'histoire de la pensée. Certes, dans la position originelle de Spinoza, la problématique ultérieure n'était contenue que *in nuce* ; la sublime unité du monde dogmatique et statique déterminait impérativement son unité avec toute pensée qui lui était adéquate. Ce n'est que dans les théories de la *mimèsis* chez les Lumières que les facteurs subjectifs et objectifs se ramifient de manière plus résolue, pour s'unifier gnoséologiquement en tant que coïncidence intrinsèque et formelle de ce qui est reflété avec son objet réel . Quand Hegel s'élève ici contre la théorie de la connaissance de Kant, il ne peut pas, en tant qu'idéaliste moderne (l'idéalisme antique était encore compatible avec la *mimèsis*) afficher une théorie explicite de la *mimèsis* contre le subjectivisme gnoséologique et ontologique de Kant et Fichte. Il doit plutôt, en continuation de la démarche de Schelling, mobiliser contre lui l'identité sujet-objet. « Si la nature n'est que matière, et non pas sujet-objet, elle ne peut donner lieu à aucune construction scientifique où il doive y avoir unité du connaissant et du connu. »⁴⁷

Avec l'identité sujet-objet, nous sommes arrivés au point où commence le caractère problématique de ce que nous avons désigné comme la deuxième ontologie de Hegel. Car autant la doctrine de la *mimèsis* chez les Lumières était incapable, en raison de son caractère mécaniste, d'expliquer le juste reflet chez le sujet des objets de la réalité indépendants du sujet, autant la théorie de l'identité sujet-objet est un mythe philosophique qui fait obligatoirement violence aux faits ontologiques fondamentaux, par sa prétendue unification du sujet et de l'objet. On ne doit cependant pas, à l'occasion de ce jugement sommaire sévère (provisoire), perdre de vue son aspect théorique progressiste qui a ouvert de nouvelles voies à la connaissance. Le retour à Spinoza n'est en effet pas un

⁴⁷ Ibidem, p. 146.

hasard : L'immanence ultime du sujet, son indissociable rapport au monde réel des objets, l'apparition d'une compréhension adéquate du monde par la relation réciproque de deux réalités immanentes, tout cela a beau être exprimé ici sous la forme d'un mythe philosophique, cela n'en est pas moins beaucoup plus résolument orienté vers la réalité objective que la gnoséologie de Kant, qui est subjectivement transcendante, même si elle permet d'exercer une manipulation pratique empirique. Dans l'histoire de la philosophie, la tragédie de la philosophie classique allemande, et surtout de celle de Hegel, consiste justement en ceci que dans sa tentative de surmonter simultanément le mécanisme dans le matérialisme, et le subjectivisme transcendant dans l'idéalisme de Kant, il fut contraint de poser l'identité du sujet et de l'objet, d'adopter une position qui non seulement était intenable en soi du point de vue d'une ontologie réaliste et qui, à maints égards, appartenait à une période passée et dépassée, où la différenciation entre matérialisme et idéalisme, allant jusqu'à l'antinomie, n'était pas encore aussi ouvertement et clairement avancée qu'elle l'était depuis les Lumières.

C'est l'une des raisons pour laquelle le recours de Hegel à Spinoza devait être largement plus problématique que ne l'était la thèse originelle à sa propre époque. Ce caractère problématique s'est largement accru chez Hegel, pour des raisons diverses, et reliées entre elles. La première raison est que l'identité de l'ordre et de la relation des choses et des idées du projet philosophique statique, *more geometrico*⁴⁸, de Spinoza, lorsqu'elle prend chez Hegel un caractère historique et dynamique, se charge beaucoup plus de contradictions que dans le modèle original. Entre la réalité et son reflet, le *more geometrico* crée un demi-jour ontologique – possible à

⁴⁸ La philosophie de Spinoza se veut déductive, et ses exposés écrits *more geometrico*, c'est à dire de façon géométrique. NdT.

l'époque de Spinoza – avant tout parce que la connaissance de la nature à cette époque ne pouvait appréhender les objectivités physiques et les rapports objectifs que de façon beaucoup « plus géométrique » que cela ne fut possible à des époques ultérieures. Dans la physique à l'époque de Hegel, il ne s'était de toutes façons pas produit sur cette question de changement décisif, même si l'apparition d'une chimie scientifique, les découvertes dans le domaine de la biologie etc. avaient déjà porté la représentation que l'on avait du monde bien loin de celle de l'époque de Spinoza. Cette opposition est encore plus radicale lorsque l'on considère les phénomènes sociaux. La distinction claire, fondée sans ambiguïté sur la logique et l'éthique, entre le juste et l'inexact, entre le vrai et le faux, entre le bon et le mauvais, etc. a revêtu après la Révolution française un caractère historique et dynamique accru, et ce n'est pas la moindre des particularités de Hegel par rapport à ses contemporains importants que d'avoir résolument posé, la problématique de ce complexe, et de la façon la plus globale et la plus profonde. Il pouvait en effet se prévaloir de Spinoza, dans ce premier écrit que nous venons de citer et qui constituait encore une argumentation, – problématique – à l'appui de son alliance avec Schelling, il pouvait utiliser l'unité, proclamée par celui-ci, de la subjectivité et de l'objectivité, comme point de départ méthodologique général ; mais il devait déjà dans cet écrit de jeunesse aller plus loin en direction de l'identité du sujet et de l'objet, il devait entrer dans un domaine où le vieux demi-jour qui rendait imperceptible l'hétérogénéité ontologique qualitative entre l'objet et la *mimèsis* devait disparaître dans l'éclairage éblouissant d'une nouvelle connaissance dynamique.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter l'histoire de la genèse de l'identité sujet-objet ni de démontrer la nécessité interne de

son évolution, même sous forme d'esquisse. Il faut montrer ici quelles conséquences cette conception a eu pour l'ontologie de Hegel. Remarquons-le tout de suite : Hegel est là aussi largement plus sobre et plus réaliste que Schelling. Tandis que pour Schelling, la différence entre la nature et le monde humain réside en ceci que l'identité sujet-objet est pour la nature le vecteur inconscient, et pour le monde humain le vecteur conscient de l'objectivité, de ses relations, de ses mouvements, etc. il n'existe pour Hegel en aucune façon de principe subjectif actif dans la nature. Ceci représente tout d'abord un pas en avant important par rapport à Schelling, car on peut ainsi considérer la nature – même si cela se fait, comme nous le verrons, sur une base ontologique fantasmagorique – dans son mode d'existence libre de tout sujet, totalement indifférent à toute subjectivité. Pour la connaissance de la nature, il en résulte que « nous nous effaçons devant les choses de la nature, que nous les laissons telles qu'elles sont, et que nous nous réglons sur elles. »⁴⁹ En opposition aux philosophes romantiques de la nature, ceci fait naître, une conception de la globalité de la nature, de la possibilité et de la modalité d'une connaissance de la nature qui ne peut, sur aucune question de détail de la recherche, constituer un obstacle de principe à la méthode objective qui abandonne tout anthropomorphisme. (Juger de la manière et de l'étendue de l'accomplissement de cette tâche par Hegel lui-même, au degré qui était alors possible, sort du cadre de notre recherche et excède la compétence de l'auteur). Mais il est certain que cette conception de base, comme celle de Kant, n'exclut pas le moins du monde une approche moderne des sciences de la nature, avec certes cette différence ontologique importante que chez Kant, l'objet de la connaissance est le

⁴⁹ Hegel, *Encyclopédie*, t. II, op. cit., § 246, add. p. 339.

monde des phénomènes, alors que chez Hegel, c'est la chose en soi elle-même.

Du point de vue de la hiérarchie ontologiquement construite du développement de l'identité sujet-objet dans la recherche à s'atteindre elle-même, la nature reçoit évidemment la place inférieure. « La nature s'est produite comme l'Idée dans la forme de l'*être-autre*. Comme l'*Idée* est ainsi en tant que le négatif d'elle-même, ou *extérieure à elle-même*, la nature n'est pas extérieure seulement de façon relative par rapport à cette Idée (et par rapport à l'existence subjective de celle-ci, à l'esprit), mais l'*extériorité* constitue la détermination dans laquelle elle est en tant que nature. »⁵⁰ « Cela tient », dit Hegel dans sa *Logique* « à l'impuissance de la nature qui, incapable de maintenir le concept dans toute sa rigueur et de l'étaler dans sa plénitude, se perd dans cette aveugle multiformité, étrangère à tout concept ». Ceci a des conséquences de grande portée pour toute la conception de la nature chez Hegel. Il expose cela de manière abrupte et claire dans le passage qui vient immédiatement après celui que nous venons de citer : « La grande richesse de la nature en variétés et en genres multiformes ne nous autorise pas à placer ce variétés et genres au-dessus des inventions arbitraires auxquelles l'esprit se livre dans ses représentations. On trouve bien dans l'une ou l'autre, dans la nature et dans l'esprit, des traces et des vestiges de concepts, mais non leur reproduction fidèle, car l'esprit et la nature existent en toute liberté en dehors du concept. Le concept possède un pouvoir absolu, et cela justement parce qu'il accorde à ce qui diffère de lui la possibilité même de différer, en même temps qu'il lui confère une nécessité extérieure, une contingence, un arbitraire, une liberté d'opinion également extérieures, tout cela ne représentant d'ailleurs rien de plus que le côté abstrait, c'est à

⁵⁰ Ibidem, § 247, p. 187.

dire le *manque de valeur* de ce différent. »⁵¹ Nous ne voulons ni ne pouvons ici regarder de plus près les conséquences de ce point de départ de la philosophie hégélienne de la nature. Il faut seulement constater que, du caractère spécifique de cette détermination ontologique de la nature rendue nécessaire par son système, résulte l'incapacité de Hegel à percevoir et à admettre l'historicité dans la nature. Bien qu'il ait été lui-même dans le domaine de la société un théoricien précurseur de l'historicité, bien que la théorie de l'évolution ait été dans l'air à cette époque, et que ses contemporains comme Goethe et Oken en Allemagne, Lamarck et Geoffroy de St Hilaire⁵² en France, aient œuvré de manière importante pour la fonder, Hegel lui-même n'est pas seulement resté aveugle sur ce sujet, mais il rejette aussi par principe le problème en tant que tel. Il écrit à ce sujet dans sa *Philosophie de la nature* : « le cours de l'évolution, qui commence par ce qui est imparfait et sans forme, est tel qu'il y aurait eu en premier lieu, des formations adaptées à l'humidité et à l'eau, que, de l'eau ; seraient provenus des plantes, des polypes, des mollusques, puis des poissons ; ensuite seraient nés des animaux terrestres, [et], de l'animal pour finir, l'homme. Cette transformation graduelle, voilà ce qu'on appelle expliquer et concevoir ; et cette représentation suscitée par la philosophie de la nature sévit encore ; mais une telle différence qualitative, bien qu'elle soit la plus facile à comprendre, n'explique pourtant rien ». ⁵³

Nous en sommes ainsi arrivés à l'une des contradictions les plus importantes de l'ontologie hégélienne, et nous aurons encore à nous occuper de sa caractéristique qui est conditionnée précisément par la place que prend la nature

⁵¹ Hegel. *La Science de la Logique*, trad. S. Jankélévitch. Paris, Aubier, 1971, *Logique du concept* t. 4, pp. 280-281.

⁵² Lorenz Ockenfuß, dit Oken (1779-1851), Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), naturalistes. NdT.

⁵³ Hegel, *Encyclopédie*, t. II, op. cit., § 249, add. p. 353.

dans la hiérarchie extrêmement problématique ainsi établie. Insistons ici, comme souvent chez Hegel, sur l'envers ontologiquement sain et juste de sa conception générale de la nature, alors que ses déductions et sa mise en œuvre conduisent par ailleurs dans un labyrinthe d'antinomies insolubles. Nous entendons par là les conséquences qui résultent pour les hommes, pour l'activité humaine, d'une telle conception de la nature. C'est Épicure,⁵⁴ que Hegel a maintes fois condamné de manière injuste et fautive, qui a pour l'éthique formulé le premier ce rapport à la nature. D'importants connaisseurs de Hegel ont néanmoins approuvé avec une juste compréhension cet aspect de sa philosophie de la nature. Heinrich Heine raconte ainsi, dans ses *Aveux*, une discussion avec Hegel : « Un soir dans sa maison, prenant le café après le dîner, je me trouvais à côté de lui dans l'embrasement d'une fenêtre, et moi, jeune homme de vingt ans, je regardais avec extase le ciel étoilé, et j'appelais les astres le séjour des bienheureux. Le maître alors grommela en lui-même : "Les étoiles, hum ! hum ! les étoiles ne sont qu'une lèpre luisante sur la face du ciel." - "Au nom de Dieu ! m'écriai-je, il n'y a donc pas là-haut un lieu de béatitude pour récompenser la vertu après la mort ?" Mais Hegel, me regardant fixement de ses yeux blêmes, me dit d'un ton sec : "Vous réclamez donc à la fin encore un bon pourboire pour avoir soigné madame votre mère malade, et pour n'avoir pas empoisonné monsieur votre frère ?" »⁵⁵ Et Lafargue indique dans ses souvenirs sur Marx : « Je l'ai souvent entendu répéter le mot de Hegel, son maître de philosophie au temps de sa jeunesse : " Même la pensée criminelle d'un bandit est plus

⁵⁴ Épicure [Ἐπίκουρος] (-341 av. JC, -270av. JC), philosophe grec. NdT.

⁵⁵ Henri Heine (1797-1856), *Les Aveux d'un poète*, in *Revue des Deux Mondes*, 2^{ème} série de la nouv. période, t. 7, 1854, p. 1183.

grande et plus noble que toutes les merveilles du ciel ". »⁵⁶
 Ceci ne sont en aucune manière des boutades exagérées de la part de Heine et de Marx, mais cela correspond à un sentiment général de l'époque. Déjà le jeune Goethe faisait dire à son Prométhée :

Was haben diese Sterne droben	Ces étoiles là-haut,
Für ein Recht an mich	Quel droit ont-elles sur moi,
Daß sie mich begaffen?	pour m'envisager ainsi ? ⁵⁷

Ou dans le « *Voyage dans le Harz en Hiver* »

Hinter ihm schlagen	Derrière lui
Die Sträucher zusammen	Les arbustes se referment
Das Gras steht wieder auf	L'herbe remonte ⁵⁸

Avec cette restauration de l'éthique d'Épicure, qui était chez Hegel une tendance ni voulue, ni historiquement consciente, mais cependant théoriquement soutenue, s'achève, dans la grande philosophie, la période intermédiaire du panthéisme. La grande révolution ontologique de la renaissance a essentiellement anéanti dans la pensée philosophique du monde l'idée que la raison de l'être et de l'activité de l'homme procédaient d'une transcendance religieuse. Cette tendance consistait cependant – abstraction faite de cas exceptionnels – à remplacer une conception religieuse du monde dogmatiquement fixée par une conception librement fluctuante, ouverte sur le monde, mais encore bien souvent à demi-religieuse. Il en résulta de soi-même que le Dieu transcendant disparut certes de l'ontologie, ou au moins s'estompa dans une immatérialité totale, mais qu'il fut relayé, là encore à des exceptions près, par un *Deus sive natura*⁵⁹.

⁵⁶ Paul Lafargue (1842-1911), *Souvenirs personnels sur Karl Marx*, Paru dans *Die Neue Zeit*, IX^{ème} année, 1890-1891, pp. 10-17, 37-42.

⁵⁷ Johann Wolfgang von Goethe, *Prométhée*, trad. J. Porchat. NdT.

⁵⁸ in *Anthologie bilingue de la poésie allemande*. Paris, NRF Gallimard, la Pléiade, 1993, pp. 380-381. NdT.

⁵⁹ *Dieu ou la nature* Cette célèbre expression de Spinoza saisit en trois mots l'un des points essentiels de la pensée de l'auteur : la conception d'une

Quand Schopenhauer, malicieusement et spirituellement, qualifie le panthéisme d'athéisme poli, il en caractérise la grande orientation directrice, même si ce n'est que superficiellement. Ce qui, de Giordano Bruno ⁶⁰ à Goethe en passant par Spinoza apparaît comme une « déification » de la nature constitue cependant, du point de vue de l'histoire du monde, un combat d'arrière-garde de la conception religieuse du monde, mais c'est en même temps un combat d'avant-garde de la nouvelle relation de l'homme à la nature. En dépit de son caractère de transition, ou peut-être à cause de lui, c'est issu d'une manière sincère et historiquement fondée de voir le monde. Brièvement et simplement, on pourrait dire : ce qui unit entre eux ces panthéismes si différents, c'est la reconnaissance inconditionnelle et joyeuse de la nouvelle relation à la nature apparue depuis Copernic et Galilée avec un refus, dans la conception du monde, d'en tirer de quelconques conséquences pascaliennes sur la déréliction de l'homme dans un univers étranger infini. Il s'agit cependant bien plus que d'un simple rejet de la panique occasionnée dans la conception du monde par la nouvelle image de la nature. C'est la grande tentative de découvrir une patrie pour l'homme dans un univers qui lui est hostile, de réconcilier l'humanisme avec cette caractéristique du monde naturel d'être étranger à l'homme. (Ici aussi, le Prométhée de Goethe est un jalon important). Il est naturellement impossible, dans ce contexte, d'indiquer ne serait-ce qu'allusivement l'évolution de cette tendance. Il faudrait cependant s'exprimer clairement à ce sujet, car le reproche de panthéisme a souvent été élevé contre Hegel, ce dont il s'est toujours défendu

divinité immanente et faisant un avec la nature. Il y a pour Spinoza unité de substance, ayant tous les attributs et non pas dualité. *Éthique*, IV^{ème} partie proposition IV, GF Flammarion, Paris 1992, page 224. NdT.

⁶⁰ Giordano Bruno (1548-1600), frère dominicain et philosophe napolitain, condamné au bûcher par l'Inquisition. NdT.

passionnément. Et nous le croyons : à bon droit. Hegel n'a jamais été un panthéiste au sens de Goethe, et à celui du jeune Schelling. Sa conception de la nature comme l'idée dans son altérité, c'est à dire d'une nature ontologiquement étrangère au sujet, exclut tout panthéisme, et place dans cette perspective la philosophie de la nature de Hegel du côté d'un matérialisme épicurien. Ceci bien sûr seulement dans son opposition au panthéisme. Sur les conséquences directes de sa conception de la nature, nous venons d'indiquer et nous verrons plus loin quelles antinomies insolubles elle comporte quant à sa prise de position à l'égard de la religion.

Nous venons de définir la conception hégélienne de la nature comme celle d'une nature « rendue étrangère », et par cette expression, nous avons souligné sa différence par rapport à l'image de la nature de la science nouvelle et du matérialisme philosophique, étrangère au point de vue humain, et indifférente par rapport à lui. (Le fait que les plus grands panthéistes inclinent vers une telle conception modifie d'autant moins nos réflexions précédentes que la conception hégélienne conduit, à maints égards, à des résultats analogues). La différence entre « être étranger », et « être rendu étranger » est compris dans un sens purement ontologique. Elle naît de la concrétisation dynamique dialectique du sujet-objet identique dans un processus au cours duquel la substance doit se transformer en sujet. Hegel considère comme l'essence de son système que de « saisir et exprimer le vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet*... La substance vivante est... l'être qui [est] en vérité *sujet* » mais « seulement dans la mesure où elle est le mouvement du "se poser soi-même", ou la médiation avec soi-même du "devenir autre à soi"... Il est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme sa fin et [l']a pour commencement et n'est effectif que par l'exécution de son

terme. »⁶¹. Cette rétroversion de la substance en sujet serait un miracle mystique si Hegel l'avait véritablement et conséquemment développée au plan ontologique. Mais Hegel a été pour cela beaucoup trop raisonnable et réaliste. Lorsqu'il parle dans la *Phénoménologie* de la reprise de la substance par le sujet, il ne peut y avoir aucun doute sur le fait qu'il pense à la connaissance parfaite (absolue) de la substance par le sujet, ce qui, d'un point de vue purement ontologique, ne se confond pas avec la théorie abstraitement annoncée. Hegel dit : « D'abord, de la substance n'appartiennent par conséquent à l'autoconscience que les *moments abstraits* ; mais en tant que ceux-ci, [entendus] comme les mouvements purs, se portent eux-mêmes plus en avant, elle s'enrichit jusqu'à ce qu'elle ait arraché à la conscience la substance totale, absorbé la construction totale de ses essentialités, et... [elle] l'engendre à partir de soi, et par là [l']a en même temps rétablie pour la conscience »⁶². Quant à l'extériorisation elle-même qui se reconstitue là, si on la considère de près, concrètement, elle n'est pareillement pas un acte ontologique purement mystique, mais également un problème dans le domaine de la connaissance. C'est, dit Hegel, « l'extériorisation de l'autoconscience qui pose la choséité. »⁶³ Malgré cette réserve gnoséologique dans des cas particuliers importants, il serait pourtant faux de penser que la pensée fondamentale de Hegel n'existerait purement que dans cette limitation rationalisante. Non, toute sa théorie de l'objectivité n'abandonne jamais cette base ontologique, et c'est pourquoi la critique du jeune Marx dans les *Manuscrits de 1844* porte sur le cœur de cette ontologie logicisante : « Il faut donc dépasser *l'objet de la conscience*. *L'objectivité* en tant que

⁶¹ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit. t. I. pp. 33-34.

⁶² Ibidem. Tome II, p. 923-924.

⁶³ Ibidem. Tome II, p. 912. *Entäußerung* est rendu ici par *extériorisation*, plutôt que par *aliénation*.

telle est un rapport *aliéné* de l'homme, un rapport qui ne correspond pas à *l'essence humaine*, à la conscience de soi. La *réappropriation* de l'essence objective de l'homme, engendrée comme étrangère, dans la détermination de l'aliénation, ne signifie pas seulement la suppression de l'*aliénation*, mais aussi de l'*objectivité* ; c'est à dire donc que l'homme est un être *non-objectif, spiritualiste.* »⁶⁴ Mais même dans le cadre de la possibilité mentionnée par Hegel de revenir sur l'aliénation et de la surmonter, la nature reste étrangère de manière indépassable, et c'est pourquoi, à toutes ses déterminations ontologiques avancées jusque-là, s'attache l'arrière-goût fatal d'un spiritualisme exagéré à l'extrême.

Ces analyses montrent déjà que l'ontologie hégélienne de l'identité sujet-objet, de la transformation de la substance en sujet, possède un fondement logique prononcé. Nous avons déjà dit à ce propos qu'en s'orientant vers une ontologie fondée sur la logique, une ontologie qui ne peut trouver son expression la plus appropriée que dans des catégories logiques, dans des relations logiques, Hegel se trouve seul dans l'évolution de la philosophie classique allemande. Ceci a d'une part pour conséquence que Hegel est le seul, en corrélation avec cette nouvelle connaissance du monde, à poser les fondements d'une logique nouvelle, dialectique, De l'autre côté, comme sa nouvelle ontologie vient à s'exprimer dans cette nouvelle logique, il a aussi bien surchargé les catégories logiques de contenus ontologiques, et dans leurs relations, intégré des rapports ontologiques de manière inadmissible, qu'il a en même temps déformé de multiples façons les nouvelles connaissances ontologiques importantes en les insérant de force dans des formes logiques. Nous devons ici avant tout, nous confronter aux antinomies qui

⁶⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844, Économie politique et philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1962, p. 133.

apparaissent ainsi dans le domaine de l'ontologie ; nous nous occuperons dans la deuxième partie des découvertes ontologiques de Hegel les plus essentielles et les plus riches en potentialités, ainsi que de leurs conséquences au plan épistémologique. Ces antinomies résultent tout d'abord de la particularité de la logique hégélienne. D'un côté, elle veut préserver en elle la spécificité de chaque logique à un haut degré de la dialectique, c'est à dire exprimer les rapports extrêmement généralisés de la réalité par la médiation de la pensée pure. Mais De l'autre côté, en opposition à toute logique traditionnelle pour laquelle il était évident de reconnaître les formes objectives de la réalité, leurs rapports, etc. comme simplement donnés, afin d'élaborer à partir d'eux les formes logiques spécifiques, la logique hégélienne, du fait qu'elle voudrait en même temps être ontologie (et gnoséologie), est contrainte de donner l'impression qu'elle ne se contente pas simplement de prendre les objets etc. et de les soumettre à un travail purement logique, mais qu'elle doit au moins coexister avec eux : dans la logique, les objets ne doivent pas simplement recevoir une classification qui lui soit spécifique, leur essence véritable doit plutôt apparaître d'abord, réellement, à l'occasion de l'aménagement qui s'accomplit ici. Ceci a déjà pour conséquence que la logique hégélienne, à côté de son authentique richesse en catégories, traite aussi les objets de la réalité et leurs rapports comme des objectivités et des rapports logiques, chez lesquels la logique peut tout au plus constituer un élément de leur caractéristique multiple, essentielle et intrinsèque. Pensons par exemple à l'attraction et à la répulsion en tant que moments de l'être pour soi, où l'on constate assurément à ce sujet, de nouveau, que même ici, d'authentique rapports ontologiques viennent eux aussi, parmi d'autres, en discussion. Plus frappant sans doute encore est un cas qui se situe apparemment du côté opposé. En traitant la catégorie de l'être-là, Hegel dit : « au sens

étymologique du mot, c'est à dire au sens d'"être dans un *endroit* déterminé" ; cependant, la représentation de l'espace n'en fait pas partie »⁶⁵. Cela, tout kantien ou phénoménologue qui voudrait épurer la logique de toutes ses composantes psychologiques aurait pu le dire. Mais il ne s'agit pas ici de la représentation de l'espace, mais de la question de savoir si *hic et nunc*, cela fait partie de la forme d'objectivité essentielle de l'être-là. Une logique formelle pourrait nier cela, mais pas une orientation sur une objectivité ontologique réelle ; ontologiquement, il n'y a en effet pas d'être-là sans *hic et nunc*. Cela, Hegel le sait, bien sûr, très précisément, mais l'ontologie de l'identité sujet-objet dans laquelle l'espace et le temps n'apparaissent qu'après l'accomplissement de la logique dans la philosophie de la nature lui interdit de l'admettre. Ainsi, sur de très nombreuses questions, ontologiquement de la plus haute importance, les deux ontologies de Hegel s'opposent l'une à l'autre, se faisant obstacle et se nuisant réciproquement.

Cette duplicité de la méthode s'aggrave d'autant plus que la logique hégélienne est en même temps une gnoséologie. Certes pas au sens de Kant, et encore moins à celui de ses successeurs. La base logique ontologique de l'identité sujet-objet exclut le dualisme « critique » d'une telle théorie de la connaissance. Il ne s'agit pas non plus – tout au moins pas d'une manière consciente et intentionnelle – d'une théorie de la connaissance de la *mimèsis*, avec la tâche de constater la coïncidence entre ce qui est reflété avec la réalité existant en soi. En réaction consécutive à la dissolution de l'hégélianisme on a souvent affecté de parler ici d'un dogmatisme de Hegel. Mais à tort ! Accepter que la connaissance de l'existant en soi est possible ne signifie en aucune manière un dogmatisme acritique. Hegel part toujours de l'intense aspect inépuisable

⁶⁵ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'être* t. 1 p. 105.

de tout existant en soi, et il est toujours tout à fait au clair sur le caractère simplement approximatif de tout acte de connaissance, c'est même précisément son mérite que d'avoir placé l'approximation au cœur de la théorie dialectique de la connaissance. Dès lors, un thème radicalement nouveau et extrêmement fécond pénètre la théorie de la connaissance, qui certes ne peut prendre totalement vie que dans la gnoséologie, consciemment mimétique, du matérialisme dialectique. Mais la dialectique même, que Lénine a défini comme la théorie de la connaissance de Hegel,⁶⁶ peut précisément, là où elle est dans une juste dépendance d'une ontologie fidèle à la réalité, ajuster la théorie de la connaissance sur des points tout à fait essentiels, concernant des rapports extrêmement importants et justes ; je renvoie, en anticipant sur ce qui sera développé plus tard, à la relation dialectique entre entendement et raison, où Hegel réussit à mettre en ordre, dans une certaine mesure d'un seul coup, les fausses antinomies, héritées du passé, d'un rationalisme exacerbé et d'un irrationalisme qui s'était faussement développé en opposition à lui.

Malgré cette importance de l'incidence des points de vue gnoséologiques dans la logique ontologique de Hegel, les antinomies décisives proviennent pourtant de ce que les faits ontologiques seront déformés de manière essentielle par leur insertion forcée dans des formes logiques. Je ne peux évoquer ici que deux cas, qui sont pourtant cruciaux au plus haut point ; Un éclaircissement véritablement complet de la problématique qui apparaît ici nécessiterait un exposé critique approfondi de toute la logique de Hegel. La première de ces questions concerne le rôle de la négation dans la mise en œuvre dynamique de la dialectique. Comme pour toute la logique la plus récente, la définition de Spinoza « *omnis*

⁶⁶ Lénine, *Sur la question de la dialectique*, in *Cahiers philosophiques, Œuvres*, t. 38, Moscou, Éditions du Progrès, 1971, p. 346. NdT

determinatio est negatio », ⁶⁷ est d'une importance capitale puisque précisément chez lui, la négation et la négation de la négation sont les moteurs fondamentaux du mouvement dialectique du Concept. Ceci est justifié, tant sur le plan logique que sur le plan gnoséologique. La question se pose seulement de savoir si cette universalité vaut également pour l'ontologie. Hegel lui-même est très largement au clair sur les difficultés qui surgissent ici. Tout au début de sa célèbre déduction du devenir à partir de la dialectique de l'être et du néant, il souligne que le néant qui apparaît ici n'est en aucune façon « le néant de n'importe quelle chose, un néant défini », mais qu'il est « le néant pris dans sa simplicité indéterminée ». ⁶⁸ Il apparaît cependant aussitôt, même pour lui, que si le néant reste simplement le néant, jamais un devenir, même logique, ne pourra en être issu. Le néant doit plutôt « passer dans autre chose, dans l'être. » ⁶⁹

Il ne s'agit pas seulement ici d'indiquer un « début » fascinant par son côté paradoxal, mais Hegel révèle aussi, – involontairement et inconsciemment – que le néant ne peut jamais être ontologiquement pris au sens propre, littéral, il doit au contraire être atténué dans chaque cas concret, en ceci que l'être ne doit être compris que comme « le non-être de l'être-autre. » ⁷⁰ Mais la dialectique proprement dite de l'être et du néant, le rôle dynamique de la négation dans l'ontologie s'en trouvent ainsi émoussés. Hegel exprime dans un langage logique les catégories – authentiquement ontologiques – de l'*être-autre* et de l'*être-pour-l'autre*, lorsqu'il prétend définir chez celle-ci une négation de l'être-en-soi. En réalité, ni l'*être-autre*, ni l'*être-pour-l'autre* ne sont ontologiquement une négation de l'être-en-soi. Il n'y a rien d'autre qu'une relation

⁶⁷ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'être*, t. 1 p. 109. NdT

⁶⁸ Ibidem, p. 73.

⁶⁹ Ibidem, p. 74.

⁷⁰ Ibidem, p. 116

qualitative entre des concepts – très abstraits – de l'être, où la relation elle-même ne comporte ontologiquement aucun élément de la négation. On comprend aisément, lorsqu'un fait réel de la réalité est traduit dans le langage de la logique ou de la gnoséologie, que l'on exprime sous la forme de la négation les différences qui apparaissent, et qui sont ontologiquement totalement positives, mais il faut de plus, assurément, remarquer encore que la négation n'est à même d'exprimer la distinction que d'une manière extrêmement incomplète et incertaine, parce que, dans la déduction dialectique concrète, le moment de la négation doit toujours être complété – *per nefas* – par le côté positif. Hegel dit ainsi de sa célèbre déduction dialectique du devenir à partir de la négation de l'être par le néant : « Cela n'est encore rien, et doit devenir quelque chose. Le commencement n'est pas un Néant pur et simple, mais un Néant d'où quelque chose doit sortir ; l'être est donc déjà contenu dans le commencement. »⁷¹

Engels illustre cet état de chose à sa manière, claire et populaire. Il veut expliquer à Dühring cette négation hégélienne qui s'accomplit, lorsque, par exemple, la plante qui naît d'un grain d'orge « *nie* » son existence antérieure sous forme de grain d'orge : « Prenons un grain d'orge. Des milliards de grain d'orge semblables sont moulus, cuits et brassés, puis consommés. Mais si un grain d'orge de ce genre trouve les conditions normales, s'il tombe sur un terrain favorable, une transformation spécifique s'opère en lui sous l'influence de la chaleur et de l'humidité, il germe : le grain disparaît en tant que tel, il est nié, remplacé par la plante née de lui, négation du grain. »⁷² Dans la réalité, le grain d'orge est anéanti donc dans d'innombrables cas ; c'est là la traduction ontologique correcte du terme « *nier* », qui est

⁷¹ Ibidem, t. 1 page 63.

⁷² Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 166.

défini en logique, mais qui a moins de sens en ontologie. Il n'y a que dans un cas concret déterminé que du grain d'orge naît son *être-autre* biologiquement normal, la plante. Mais d'une part, on passe abstraitement à côté des déterminations concrètement décisives de cet *être-autre* lorsqu'on les considère comme « *négation* » du grain, d'autre part, ce processus dialectique réel est obscurci du fait que par la négation, on le rapproche formellement de cas qui n'ont matériellement rien à voir avec ce processus. La tâche échoyait alors à Engels de séparer la négation ontologique dialectique des innombrables négations de pure logique formelle ; il est alors évident qu'il ne peut y avoir en aucune façon, pour cette séparation, de critères formels, logiques ou gnoséologiques, mais qu'il faut au contraire toujours se référer au processus concret réel lui-même, c'est à dire à la réalité concrète, le facteur distinctif est alors positivement défini de manière purement ontologique. La subsomption de tels phénomènes hétérogènes sous le terme logique de « *négation* » ne fait donc qu'embrouiller les rapports au lieu de les éclaircir.

Ceci ne se produit pas par hasard, car bien que les catégories ontologiques les plus universelles, les plus abstraites, soient en dernière instance à la base de tout être, les simples faits de la nature inorganique (c'est à dire pas encore ce que N. Hartmann définit comme *formations*) sont leurs modes de manifestation les plus purs et les plus authentiques. Et celui qui considère impartialement les problèmes ontologiques qui apparaissent ici en arrive obligatoirement à cette conclusion : il n'y a là absolument aucune négation, mais simplement une chaîne de transformations d'*être-ainsi* en *être-autre*, simplement une chaîne de relations dans lesquelles chaque élément possède à la fois un *être-autre* et un *être-pour-l'autre*. La justesse logique et gnoséologique ainsi que l'importance

de la méthode de définition de Spinoza à l'aide de la négation ne concerne absolument pas ce problème ontologique. Car si l'essence concrète d'un *être-autre*, (la plante dans l'exemple de Engels que nous venons de citer) est aussi déterminée avec la contribution de la négation logique et gnoséologique, cela n'implique ontologiquement pas que l'*être-autre* soit une négation de l'état antérieur. Il ne faut pas non plus oublier que même pour Spinoza, la négation est un moment méthodologique de la détermination elle-même, son mode de manifestation logique nécessaire ; il apparaît à l'analyse des conceptions de N. Hartmann que le retournement de cette proposition conduit aussi à une dissolution totale de la détermination logique et gnoséologique, car la négation, appliquée à des objets et des processus existants, qualitativement définis, ne peut absolument pas impliquer véritablement une détermination sans aucune ambiguïté. Aussi longtemps qu'il s'agit d'objets et de processus dans lequel le *devenir-autre* ne bouleverse pas la manière d'être fondamentale, il nous paraît ontologiquement tout à fait irrecevable d'opérer avec la catégorie de la négation ; en tant que reflet intellectuel de cette sphère de l'être, elle ne concorde pas avec la manière d'être, étrangère au sujet, de tels objets ontologiques. Ce n'est que là où le *devenir-autre* signifie objectivement une transformation radicale et une transition dans la matérialité et les processus que l'on peut l'appréhender objectivement et ontologiquement comme négation. Il en est ainsi dans la mort de l'être vivant, lorsque s'arrête son processus de reproduction biologique, qui inclut les lois physiques et chimiques transcendées, c'est à dire soumises au processus de reproduction biologique, lorsque les matériaux présents dans l'organisme qui n'existe plus retournent à leur subordination aux lois normales, physiques et chimiques, de leur matérialité. Dans ce cas, bien que la négation n'ait là non plus aucun sujet, il s'accomplit une

négation objectivement ontologique, précisément celle du processus d'autoreproduction qui constituait l'organisme, et de la négation ne naît pas seulement quelque chose de simplement différent, mais quelque chose qui est par rapport à lui ontologiquement nouveau. Cet état de choses se répète à un niveau plus élevé dans l'être social. Ici, assurément, la négation a un sujet, mais ce sujet n'a pas un caractère purement mimétique comme dans les relations avec la nature ; son activité et la négation qu'elle comporte sont déjà ici un facteur objectif de l'ontologie de l'être social. La logique hégélienne, avec sa généralisation abstraitement universelle et logique de la négation en un élément fondamental de tout processus dialectique, estompe ainsi la spécificité de l'être social, alors que Hegel voulait en général faire le maximum pour l'éclaircir, et qu'il le fit. C'est le cas surtout lorsque la négation se rapporte à l'activité sociale pratique. Dans des jugements logiquement fondés et purement théoriques comme par exemple « il n'existe pas de dragons à sept têtes », la forme négative correspond à la véritable réalité, car je nie réellement l'existence de tels dragons, et rien de plus. Mais si je dis par exemple « en tant que républicain, je nie la monarchie », alors à cette phrase correspond une réalité de nature totalement différente : la monarchie existe, mais elle ne devrait pas exister. Cela signifie qu'une activité sociale est nécessaire pour la rendre inexistante. L'expression logique apparemment semblable se rapporte de ce fait à des réalités très différentes, et peut ainsi déformer certains états de fait ontologiques. Car il s'agit en réalité de quelque chose de différent, de bien plus qu'une simple négation théorique. Dans la pratique quotidienne, cette différence ne joue le plus souvent aucun rôle décisif, mais si de véritables distinctions viennent à s'exprimer – comme cela se produit avec l'extension hégélienne de la validité de la négation – alors cette imprécision conduit à une distorsion des faits. Engels,

par exemple, qui dans son analyse de la *négation de la négation*, applique des formes logiques analogues, se rend compte lui-même de la situation philosophiquement précaire dans laquelle il s'est engagé de cette manière. Après avoir appliqué cette loi prétendument universelle aux domaines les plus divers, il dit en effet : « Si je dis de tous ces processus qu'ils sont négation de la négation, je les comprends tous ensemble sous cette unique loi du mouvement et, de ce fait, je ne tiens précisément pas compte des particularités de chaque processus spécial pris à part. »⁷³ Il serait cependant difficile de trouver une loi véritablement universelle dont les formes particulières de réalisation, comparées les unes aux autres, produisent des absurdités. Une mort par le cancer se différencie évidemment d'une mort héroïque pour une grande cause ; mais si je les définis toutes les deux comme mort (comme moment clôturant réellement le processus vital), il n'y a là aucune absurdité. Dans des rapports réels de l'être, la confrontation de leur universalité et de leur particularité ne peut en effet conduire à aucune absurdité. (La différence la plus grande n'est naturellement pas encore une absurdité.) Ceci n'est possible (et même nécessaire), que lorsque des similitudes de logique formelle sont abusivement assimilées à des formes de l'être. C'est la raison pour laquelle Engels lui-même insiste sur le caractère ontologiquement problématique de son analyse logiciste de la *négation de la négation*.

La négation à la naissance et à la mort de l'organisme est le seul cas que nous connaissions d'une négation sans sujet. Elle semble définir la frontière dynamique entre deux catégories de l'être ontologiquement différentes. Les négations que nous rencontrons dans le domaine de l'être social ne sont pas seulement liées, ontologiquement, à des actions d'un sujet, mais leur nature provient de ce que toute activité sociale

⁷³ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, Paris, 1963, pp. 171-172

humaine résulte nécessairement d'alternatives, qu'elle présuppose un choix, une décision en rapport avec elles. C'est pourquoi il découle de l'alternative une dichotomie du monde objectif instaurée par le sujet sur la base des caractéristiques de l'objet connues de lui, et en rapport avec les réactions que déclenchent les relations réciproques avec ce monde. De l'opposition entre l'utilisable et l'inutilisable, entre l'utile et le nuisible, cette série va, au travers de nombreuses médiations sociales, jusqu'au « plus hautes valeurs », comme le bien et le mal. Pour poser de semblables couples d'oppositions, divisés et unis par la négation, la pratique humaine et la pensée qui la guide doivent homogénéiser le monde environnant. Les pierres environnantes parmi lesquelles l'homme primitif choisit celles qui paraissent lui convenir, et laisse de côté celles qui ne lui conviennent pas, ne sont certes, dans ce cas, appropriées ou inappropriées qu'en fonction du hasard de leur forme naturelle, mais cette qualité qui est la leur ne peut se matérialiser que dans le travail humain et par lui, faute de quoi elle serait restée à l'état de possibilité, jamais réalisée, dans l'existence de la pierre.

Par cet acte qui pose les pierres comme appropriées ou inappropriées, tout un pan de la réalité se trouve en même temps homogénéisé, de ce point de vue, par la pratique : la constatation du caractère approprié ou inapproprié présuppose une homogénéisation intellectuelle dans la *mimèsis* qui centre et réduit à cette fonction qui est la leur les qualités objectivement existantes des objets qui, en soit, ne fondent que leur *être-autre* naturel, et qui répond aux alternatives pratiques par l'affirmation et la négation dans le milieu homogène ainsi créé. (L'hétérogénéité dans l'être social ne repose pas seulement sur le fait que les sphères de l'être homogénéisantes qui fondent les activités peuvent se comporter les unes par rapport aux autres de manière

totallement hétérogène.) On peut voir que les alternatives les plus complexes présupposent également un processus de préparation sociale de ce type. Cela signifie que premièrement, la négation apparaît comme un instrument intellectuel important de la pratique humaine dans sa relation réciproque avec la réalité objective, que deuxièmement, elle est un reflet de la réalité indissolublement lié à la pratique, et de ce fait aux conditions objectives naturelles qui, bien qu'il soit indispensable pour changer la réalité, ne peut cependant pas être une catégorie de la réalité non sociale, existante ontologiquement en soi. Le milieu homogène dans lequel naissent l'affirmation et la négation est une des conditions méthodologiques les plus importantes d'un tel reflet juste, prometteur, de la réalité existante en soi. Il peut, dans ses formes spécifiques d'objectivité, s'éloigner très loin de la réalité – il suffit de nous référer aux mathématiques ou à la géométrie – mais si, dans sa restitution de l'essentiel de la réalité, dans sa fixation de l'objectif, il rencontre ce qui est humainement et socialement juste, il peut déclencher des actions qui seront pour l'être social d'une importance ontologiquement décisive.

Toute la philosophie hégélienne est essentiellement orientée sur la connaissance de la société et de l'histoire. C'est pourquoi ses catégories sont, dans leur essence spécifique, adaptées à ces sphères de l'être. Qu'elles soient, en raison de leur subordination idéale à la logique, presque partout généralisées bien au-delà de ces sphères de l'être, qu'elles connaissent par là une distorsion du point de vue de l'ontologie de l'existant en soi, ceci est plus qu'une simple forme de manifestation du système. Dans toute l'acuité du dévoilement de ce qui est conceptuellement bancal, l'ontologie critique ne doit jamais perdre de vue l'importante intention sous-jacente. C'est pourquoi les classiques du

marxisme ont eu raison lorsqu'ils ont parlé, non d'un rejet mais d'un « *retournement* »⁷⁴ de la dialectique hégélienne d'une « *remise sur ses pieds* ». ⁷⁵ Ce processus critique est certes plus complexe et plus radical qu'il n'apparaissait à ces épigones qui pensaient mettre au jour la vérité ensevelie par une simple inversion des signes. Il s'agit de se rapporter à la réalité elle-même, existante en soi, et à partir de là de désenchevêtrer le filet très étroitement serré de la vérité et de l'erreur. Lénine a, par exemple, approuvé une formulation de Hegel aussi extrême que celle selon laquelle la pratique était un syllogisme logique. Cette approbation a cependant un renversement ontologique spontané comme présupposition. Ce n'est pas la forme du syllogisme qui se réalise dans la pratique, mais ce sont plutôt les éléments formels les plus généraux, qui sont contenus dans chaque acte pratique, se condensent dans la pratique de la pensée humaine dans une forme toujours plus abstraite, jusqu'à ce qu'elle acquière finalement la solidité d'un axiome « en se répétant des milliards de fois ». ⁷⁶

La logique fait partie des milieux homogènes les plus importants que la pratique et le travail intellectuel humain aient construit. Il n'y a en elle aucun élément, aucune relation qui ne puisse et ne doive – en dernière analyse – se rapporter à des éléments et des relations de la réalité. L'histoire de l'impact de la logique dans le développement de l'humanité repose tout d'abord sur le fait que ces points de départ semblent s'éteindre dans le milieu homogène de la logique, que ce milieu homogène semble se condenser en un système clos de manière immanente, reposant sur lui-même, et dont le caractère systémique homogénéisé constitue le fondement de

⁷⁴ Karl Marx, *Le Capital*, Ed. J.P Lefebvre ; Paris, PUF Quadrige, 2009, p. 18, NdT.

⁷⁵ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, op. cit., IV, p. 34

⁷⁶ Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit., pp. 205-206

son universalité. Sans pouvoir poursuivre un examen plus approfondi des questions hautement complexes de la coïncidence avec la réalité et de l'écart par rapport à elle, il faut mentionner le fait que le caractère systémique homogène ainsi constitué égare sans cesse les penseurs vers de nouvelles illusions : celles de pouvoir répondre à toutes les questions qui naissent des relations des hommes à la réalité par un système parfait du monde des idées homogénéisé par la logique. De telles tendances se voient déjà chez Raimundus Lullus, dans la *mathesis universalis* de Leibniz,⁷⁷ et elles sont aujourd'hui en tant que théories de la manipulation universelle, à la vérité, comme nous l'avons vu, avec la négation de toute référence ontologique, largement répandues par le néopositivisme. Hegel se différencie de ses prédécesseurs et à plus forte raison des représentants contemporains d'un système logiciste universel précisément en ceci que chez lui, la logique ne constitue cependant pas, en dépit de toute sa prééminence qui détermine son système, le point de départ primaire, qu'il ne cherche en aucune façon à parvenir à son système universel par les simples développement et accomplissement de la logique existante, des mathématiques etc., qu'il veut plutôt – à partir de considérations et points de vue ontologiques – construire une logique radicalement nouvelle, la logique dialectique, et par là parvenir à un système logique de l'être et du devenir dans le domaine global de l'existant en soi. L'identité sujet-objet, la transformation de la substance en sujet, sont les vecteurs d'une telle mutation de la totalité de la sphère ontologique en un système logique.

⁷⁷ Ramon Lull, (1232-1316), poète, philosophe et narrateur, probablement l'auteur classique le plus universel de la littérature catalane.

Mathesis universalis : Science Universelle.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), philosophe, scientifique, mathématicien, diplomate, juriste, bibliothécaire et philologue allemand.

Nous le savons déjà : la logique construit un milieu de pensée homogène dont la structure doit être qualitativement différente de celle de la réalité, en soi hétérogène, et cela parce que les relations, dans un milieu homogène, doivent être de nature différente de là où des objets, des forces hétérogènes, réagissent réellement les uns sur les autres. Nous avons déjà parlé des opérations intellectuelles qui sont de ce fait rendues nécessaires, par exemple à propos de la nécessité d'une interprétation physique etc. de phénomènes réels qui ont été exprimés sous des formes mathématiques ; il s'agit ici de pouvoir, par une mise en relief et une clarification intellectuelle de l'essence hétérogène de ses composants, rapprocher ce qui a été mathématiquement homogénéisé de la réalité objective. (Il est superflu de souligner que l'homogénéisation mathématique est susceptible de favoriser la mise en lumière d'aspects importants de la réalité qui sans cela n'auraient pas été perceptibles.) Si le milieu homogène qui sert de fondement au rapport cognitif est de caractère logique, alors la contradiction entre le moyen homogène de la connaissance et la réalité hétérogène présente un aspect particulier, à savoir qu'un complexe – infini – de phénomènes hétérogènes les uns aux autres et pour cela, en soi, impossibles à systématiser ou à hiérarchiser d'emblée, se trouve reproduit intellectuellement comme un système homogène clos et hiérarchisé.

Ce qui est décisif ici, c'est la série de problèmes qui naît de la hiérarchisation, car la conversion de l'hétérogène en homogène existe dans toute connaissance et peut toujours, par un maniement adapté, consciemment critique, des moyens de connaissance, être dirigée sur la voie d'une approche juste des objets réels. Il en va tout autrement de la hiérarchisation. Comme un classement dans un système hiérarchisé n'est possible que dans un milieu homogène – l'homogénéisation

seule fournit une base pour classer les objets plus haut au plus bas selon certains points de vue en les rassemblant en une unité les uns par-dessus ou en dessous des autres – la réalité hétérogène se trouve soumise à une perspective sur les rapports qui lui est totalement étrangère. Cette divergence peut, comme nous l'avons vu, être corrigée par la science dans la plupart des questions particulières, même si elles sont générales et abstraites, mais pour la réalité comme totalité, une telle correction est cependant, par principe, impossible. (Dans mon livre *La spécificité de la sphère esthétique*, j'ai traité la nature particulière de l'art, où la totalité extensive ou hétérogène de la réalité se trouve mimétiquement reproduite en tant que totalité qualitative et intensive spécifique, homogène dans sa perception. Les catégories nécessaires à cette transposition, comme l'individualité de l'œuvre, l'universalisation par la particularité et le typique, n'entrent pas en ligne de compte pour la science et la philosophie).⁷⁸

Ceci peut facilement être illustré par une configuration philosophique relativement simple. La naissance d'une création, d'un organisme, d'une formation sociale est ontologiquement un problème de genèse réelle. Les lois de la naissance (et de la disparition) conduisent tout d'abord à la caractéristique véritable de l'être particulier considéré. Logiquement en revanche, l'un des concepts se déduit de l'autre, peu importe si cette déduction se déroule de bas en haut ou de haut en bas. Aussi longtemps que la logique est utilisée méthodologiquement, non pas pour définir la réalité, mais comme obtenue d'elle par abstraction, il ne doit rien sortir de cette différence qui devrait déformer la connaissance de la réalité. (Nous avons assurément vu que cela peut tout à fait se produire.) Mais si la logique est conçue, comme chez

⁷⁸ Georg Lukács : *Ästhetik I, Die Eigenart des Ästhetischen, Werke*, t. 11 & 12, Neuwied & Berlin, Luchterhand, 1963.

Hegel, comme fondement théorique de l'ontologie, il est alors inéluctable que des déductions logiques en viennent à être conçues comme les formes propres de la genèse ontologique. Une hiérarchie logique systématisée constitue ainsi le fondement de la méthode par l'intermédiaire de laquelle doit se parcourir le chemin ontologique vers l'autoréalisation de l'identité du sujet et de l'objet, vers la transformation de la substance en sujet. Chaque catégorie – aussi bien comme concept logique que comme objectivité ontologique – doit alors recevoir la détermination qui la caractérise et son importance en fonction de la place qu'elle occupe sur ce chemin. Cet ordre hiérarchique qui apparaît ainsi, Hegel a l'habitude de le définir en ces termes : la catégorie la plus récente, la plus haut placée constitue « la vérité » des plus anciennes et des inférieures, et donc que la corrélation logique entre deux catégories constitue l'essence de la relation entre deux complexes objectifs réels. Cette hiérarchie n'a, en soi, rien à faire avec le rapport ontologique qui construit les relations réelles entre deux réalités. Une coïncidence entre les rapports ontologiques et la hiérarchie logique peut dans le meilleur des cas être un heureux hasard ; normalement, il ne peut se produire là qu'une identification hautement arbitraire. Hegel dit ainsi dans l'introduction à la partie de son *Encyclopédie* consacrée à la philosophie de la nature : « La nature animale est la vérité de la nature végétale, celle-ci l'est de la nature minéralogique ; la Terre est la vérité du système solaire. Dans un système, ce qui est le plus abstrait vient en premier ; ce qu'il y a de vrai dans chaque sphère en dernier ; mais un tel vrai n'est, de même, que ce qui est premier pour un degré plus élevé. Le complètement d'un degré à partir de l'autre est la nécessité de l'Idée ; et il faut appréhender la

diversité des formes comme une diversité nécessaire et déterminée ». ⁷⁹

En ce qui concerne l'exemple concret, nous voyons à nouveau l'effort de Hegel de faire de l'ontologie de la nature une base subordonnée pour la société. Mais d'une part, il fait subir une distorsion à ce qui est réellement ontologique dans cette subordination, en transformant en nécessité logique le hasard de l'apparition sur terre de la vie et de la société, et en donnant ainsi au rapport de causalité selon les lois naturelles un accent téléologique inacceptable. De telles contradictions entre la forme logique de la déduction et le contenu ontologique de la relation considérée introduisent obligatoirement de l'arbitraire plus ou moins important dans la déduction logique elle-même. Engels a déjà remarqué que « les transitions d'une catégorie ou d'une contradiction à la suivante sont presque toujours arbitraires. » ⁸⁰ De l'autre côté, et en rapport étroit avec cela, il faut insister sur la critique déjà citée du jeune Marx, selon laquelle Hegel, dans la philosophie de la société, remplace la description des relations réelles par l'application formelle de la logique, où s'exprime à nouveau la violence intellectuelle faite à l'ontologie au moyen de la logique.

Malheureusement, la critique juste et subtile de Engels ne porte que sur la liaison formelle des catégories entre elles, et pas sur la question ontologique plus importante : le placement des catégories dans la construction logique et hiérarchique du système. Comme nous l'avons vu pour la position de la terre dans le système solaire, ce n'est pas une question purement formelle de disposition, mais cela fait au contraire partie des déterminations essentielles de tout objet, de sorte que les profondes divergences entre logique et ontologie apparaissent très brutalement. Citons simplement un cas particulièrement

⁷⁹ Hegel, *Encyclopédie*, t. II, op. cit., § 249, add. pp. 352-353.

⁸⁰ Engels, *lettre à Conrad Schmidt* du 01/11/1891. MEW 38, p. 204.

important. Hegel veut, de la dialectique du mécanisme et du chimisme, déduire la téléologie comme principe supérieur, afin de permettre ainsi la transition vers l'Idée où doit, dans la vie, s'exprimer la relation nouvelle, encore naturelle, mais issue de la nature organique, du sujet à la substance. La téléologie apparaît alors, selon le schéma de construction du système, comme « la vérité » du mécanisme et du chimisme.⁸¹ Nous nous trouvons là encore directement dans le domaine de la nature, même si c'est à sa frontière ; il se produit ainsi, logiquement, un dépassement de soi immanent de la nature. L'évolution dialectique a cependant progressé beaucoup trop loin depuis Kant pour prendre au sérieux ces « exemples » d'un dessein de la nature, que les théodicées du XVIII^{ème} siècle nous offraient encore en quantité. Aux yeux de Hegel, tout cela est « inepte », c'est un « enfantillage ».⁸² Il analyse de manière juste et exemplaire le rapport catégoriel entre la fin et le moyen ainsi que leur relation aux principes du mécanisme ; mais il ne le peut cependant que parce que son modèle conceptuel est en l'occurrence le travail. L'abstraction logique de l'analyse cache souvent ce modèle, bien qu'il apparaisse dans les faits, à chaque pas, au premier plan, car il est tout à fait impossible à Hegel de poursuivre sa recherche sans en venir, à des endroits décisifs, à parler directement du travail, et avec lui de la fin et des moyens. Nous nous trouvons à nouveau placés ici devant la dualité de la philosophie de Hegel. D'un côté, il découvre le travail comme ce principe dans lequel s'exprime la forme authentique de la téléologie, la fixation et la réalisation effective de l'objectif par un sujet conscient, de l'autre côté, cette catégorie ontologiquement authentique est incorporée dans un milieu homogène, celui d'un système dominé par les principes logiques ; selon ce

⁸¹ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit., *Logique du concept*, t. 4 p. 442.

⁸² *Insignifiant et absurde* selon la traduction de S.Jankélévitch, id. p. 438.

systeme, nous nous trouvons à un stade qui n'a pas encore produit la vie, l'être humain, la société. Car la vie ne peut prendre forme, selon les principes de développement logique de l'identité sujet-objet, qu'à l'étape de l'Idée, et la téléologie a ici pour fonction logique systématique d'assurer la transition de l'étape du Concept à celle de l'Idée.⁸³ Ainsi, la hiérarchie logique conduit elle à une absurdité, celle de développer les catégories du travail avant que la vie n'apparaisse comme conséquence logique ontologique de l'évolution.

Derrière cette absurdité se trouve à vrai dire une divergence encore plus profonde : d'un côté, Hegel a découvert dans le travail la forme d'existence ontologiquement réelle de la téléologie, et il a ainsi résolu de manière juste une antinomie très ancienne de la philosophie, à savoir l'opposition rigide entre une téléologie dirigée par la transcendance et une domination exclusive de la causalité dans l'ontologie. Une ontologie véritable de l'être social est impossible sans une distinction juste entre causalité naturelle et téléologie du travail, sans la découverte de leurs relations réciproques dialectiques concrètes. Hegel a reconnu de manière juste, non seulement cette réalité de l'être social, mais aussi la dynamique dialectique immanente qui est en lui, et le porte plus loin et plus haut. Ce n'est pas le moindre aspect du parallélisme profond entre l'économie classique anglaise et la dialectique hégélienne que la première ait offert la première analyse économique et sociale de ce phénomène, tandis que Hegel de son côté découvrait son importance ontologique. On n'insistera jamais assez sur le fait que – en dépit de sa formulation aux résonances quelque peu mystiques – le principe de ce développement toujours plus embrouillé, toujours plus inégal, ce qu'on a appelé la « ruse de la

⁸³ Ibidem, p. 460.

raison »⁸⁴ chez Hegel, a trouvé précisément dans l'analyse du travail son fondement et sa détermination ontologique. Cette idée émerge très tôt chez Hegel, déjà avant la *Phénoménologie*. Il dit par exemple sur le caractère significatif du travail⁸⁵ : l'homme « laisse la nature se dépenser, veille paisiblement, et se borne à gouverner le tout sans peine : ruse » Et à un autre endroit de la *Logique*, il met en évidence, de manière expressive, les facteurs par lesquels le travail, dans des cas concrets, conduit à un surpassement : « La charrue est supérieure aux services qu'elle rend et aux satisfactions qu'elle procure et en vue desquelles elle existe. L'outil subsiste et dure, alors que les jouissances qu'il est destiné à procurer passent et sont vite oubliées. Grâce à ces outils, l'homme possède un pouvoir sur la nature extérieure, dont il dépend cependant quant aux buts qu'il poursuit. »⁸⁶. De l'autre côté, toute cette conception d'avant-garde du travail comme téléologie instaurée n'est qu'une illustration – inacceptable dans son approche – du rapport logique dans lequel la téléologie apparaît, dans une nature conçue de manière logiciste, comme « la vérité » du mécanisme et du chimisme, comme une catégorie de la nature elle-même ; qu'il s'agisse là, comme nous l'avons vu, de la transition logique du Concept à l'Idée, ne change rien au caractère de la déduction immanente logique, c'est à dire à l'implantation logique de la téléologie dans la nature, par laquelle il rétracte à nouveau la nouvelle et grande idée qui s'exprimait ici.

Mais ce n'est ici qu'une manifestation, certes hautement importante, de la divergence entre la place de la téléologie sur le chemin, logiquement déterminé vers l'identité sujet-objet,

⁸⁴ Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 129. NdT.

⁸⁵ Hegel : *Realphilosophie d'Iéna*, dans Jacques Taminiaux, *Naissance de la Philosophie Hégelienne de l'État*, commentaire et traduction de la..., Paris, Payot 1984, p. 213.

⁸⁶ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit., *Logique du concept*, t. 4., p. 452.

et sa définition comme cette catégorie qui fait s'exprimer la différence et l'opposition entre nature et société. On ne doit pas oublier que cette antinomie révèle le caractère fondamentalement problématique de toute la philosophie hégélienne, que les classiques du marxisme ont défini à juste titre comme une contradiction entre le système et la méthode. Du point de vue du système, (de l'ontologie convertie en logique), il est tout simplement conséquent que la logique constitue, au sens propre le plus étroit, le point de départ du système. Dans d'autres systèmes, dans lesquels la logique ne constitue pas le fondement de l'ontologie, ce ne serait qu'une question de mise en ordre qui ne déterminerait rien d'essentiel. Il n'en est pas ainsi chez Hegel. Que la logique précède la philosophie de la nature et celle de l'esprit revêt en soi une signification ontologique : les catégories logiques sont assurément conçues ici, en premier lieu, comme des catégories de la pensée, mais Hegel est pourtant contraint, par son système, d'empreindre aussi ce caractère idéal d'une essence ontologique ; Il fait cela dès le début de sa *Logique*, d'une manière très résolue et dépourvue d'ambiguïté : « la Logique doit donc être conçue comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. *Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en soi et pour soi, sans masque ni enveloppe. Aussi peut-on dire que ce contenu est une représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini.* »⁸⁷ Les catégories logiques ne cessent cependant pas pour autant de faire partie du domaine de la pensée, mais elles assument en même temps la fonction de ces idées qui, dans le projet téléologique du monde, tiennent le rôle de modèle de réalisation. Ceci n'est donc que l'aboutissement conséquent de cette conception : à la conclusion de la

⁸⁷ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit. *Logique de l'être*, t. 1 p. 35.

Logique, lorsque l'Idée s'atteint elle-même, elle « conquiert sa liberté »⁸⁸ et par cet acte, la nature apparaît comme l'auto-affirmation de l'Idée.

Ce qui nous intéresse ici, c'est simplement que par suite d'une telle formulation, toute la nature, tout l'être social se confondent en un processus téléologique unitaire dans lequel tout ce que le processus de déploiement logique de l'Idée a élaboré sur le plan des catégories devient réalité, et parcourt à nouveau, en tant que réalité, le chemin prescrit par la logique, enrichi par la réalité propre de l'Idée. Car ce qui constitue la conclusion du système, c'est que l'Idée s'atteint elle-même à nouveau, cette fois non plus seulement comme Idée, mais en même temps comme sa propre réalité. On le voit : la structure fondamentale de cette construction rappelle fortement celle de ces systèmes théologiques dans lesquels Dieu réalise dans la création l'idée qu'il avait préalablement élaborée. La pensée systémique logique ramène donc Hegel – même si ce n'est que dans la conception de fond et pas dans les détails du développement – à une image du monde traditionnelle, largement dépassée à son époque. La contradiction qui apparaît ici devient encore plus frappante dans l'analyse de la téléologie dans le travail, sur laquelle nous venons d'attirer l'attention. Car le « modèle » du système téléologique-théologique précédent était déjà, de la même façon, le travail, (Dieu comme « démiurge »), néanmoins de manière purement spontanée et inconsciente. Hegel a eu en revanche une compréhension et une prise de conscience juste de l'essence du travail, dans son immanence réaliste, il a donc dû mettre de côté ses propres connaissances pour concrétiser sa fausse conception fondamentale. Qu'aussi bien la *Logique* elle-même que l'histoire du développement de l'esprit soient pleines d'exposés particuliers, de découvertes de rapports

⁸⁸ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit. *Logique du concept*, t. 4 p. 573.

exacts, qui contiennent des vues ontologiques profondes et nouvelles, nous l'avons déjà vu, et nous pourrions encore souvent le constater dans la suite. Mais ils ne sont à même, ni dans le détail, ni dans leur globalité, de dépasser cette faille de fond du système, née de ce que l'ontologie soit fondée sur la logique. L'influence de Hegel sur la pensée de son temps, et sur celles des époques suivantes jusqu'à aujourd'hui a été énorme, et extraordinairement féconde ; mais là où ce système a eu un impact, il a toujours eu une influence défavorable au développement de la pensée.

Nous l'avons vu : déjà le positionnement de la logique dans le cadre du système conduit à conférer à celui-ci des tonalités religieuses. On a beaucoup débattu du rôle des facteurs religieux chez Hegel. Une grande partie de la théologie réactionnaire-orthodoxe s'est, pendant un temps, appuyée sur lui, cependant que l'aile radicale de ses partisans voyaient en lui un athée masqué.⁸⁹ Derrière de telles interprétations opposées, il y a nécessairement une ambivalence profonde de la conception hégélienne de la religion elle-même. Répétons ce que nous avons déjà exposé : la position de Hegel à l'égard de la religion n'a rien à voir avec le dilemme de Bellarmin, séculièrement dominant. Le plus frappant dans tout cela est qu'il ne s'occupe à peu près pas du besoin religieux en tant que tel. Il traite par l'ironie les *Discours sur la Religion* de Schleiermacher⁹⁰. Il rejette toujours la recherche de Jacobi

⁸⁹ Voir la brochure de Bruno Bauer (1809-1882), théologien, philosophe et historien allemand : *La trompette du jugement dernier. Contre Hegel, l'athée et l'antéchrist*. un pamphlet satirique et ironique auquel Karl Marx a collaboré. Trad. Henri-Alexis Baatsch, Paris, L'Echappée, 2016.

⁹⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (Breslau, 1768 - Berlin, 1834), théologien protestant allemand et philosophe. Dans ses *Discours sur la religion* (1799) il introduit l'idée que la doctrine n'est pas une vérité révélée par Dieu, mais la formulation faite par des hommes de la conscience qu'ils ont de Dieu. Pour lui, le sentiment religieux n'est ni savoir ni morale, mais la conscience intuitive et immédiate de l'infini vis-à-vis de laquelle l'homme

d'un savoir immédiat orienté sur la religion ⁹¹ : ses notes de Iéna sont pleines de remarques ironiques extrêmement distanciées sur le rôle de la religion dans la vie quotidienne etc. Plus tard aussi, par exemple dans sa polémique contre le savoir immédiat et contre les croyances qui lui sont liées et qui ne se fondent pas sur des contenus dogmatiques stricts, on voit clairement qu'il n'a de reste pour le besoin religieux qu'un mépris distingué, et qu'il ne reconnaît que les contenus officiellement fixés par l'Église ⁹² comme ayant une pertinence sociale primaire dans la foi chrétienne en tant que religion. Derrière tout cela, il y a sa position ambivalente à l'égard de la religion elle-même. D'un côté, il prolonge les traditions des Lumières d'une religion de la raison, d'une manière différente correspondant à des conditions différentes. Alors que les représentants allemands éminents des Lumières partent des tendances progressistes des besoins religieux de l'époque pour trouver une harmonie entre ceux-ci et les exigences de la raison, ce qui les amène obligatoirement à s'opposer aussi bien à l'Église dans son orthodoxie qu'à l'État qui s'appuie sur la religion, nous ne trouvons chez Hegel aucune polémique contre les contenus de la religion ; ceux-ci sont pour lui des réalités historiques et de ce fait des étapes sur le chemin de l'Esprit vers lui-même. L'aspect raisonnable

a une dépendance absolue. C'est ce qu'on a pu appeler une mystique « supranaturaliste ». Schleiermacher est ainsi à l'origine de la théologie du sentiment qui a été au cœur d'une importante polémique qui l'a vu s'affronter à la doctrine hégélienne. NdT

⁹¹ Friedrich Heinrich Jacobi, (Düsseldorf, 1743 - Munich 1819), philosophe et écrivain allemand. Comme philosophe, il fut un adversaire de Kant, et proposa une doctrine mystique qui fondait toute connaissance philosophique a priori sur les perceptions de l'Entendement, organe suprasensible par lequel l'âme peut atteindre immédiatement les vérités les plus importantes, Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme. Il se fit le défenseur d'une philosophie du sentiment et se présenta comme un critique sévère à l'égard de toute forme de rationalisme. NdT

⁹² Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., pp. 327, 486, 496.

de la religion consiste chez Hegel en ce qu'elle exprime, au degré inférieur de la représentation, le même contenu que celui que seule la philosophie est en mesure de porter adéquatement jusqu'au concept. Ni les contenus ni les formes de la religion ne seront donc soumis à une critique. Hegel montre simplement que l'on peut trouver en eux les mêmes catégories et rapports dialectiques que dans la philosophie elle-même, bien que ce ne soit pas encore au niveau du concept, mais seulement à celui de la représentation. C'est dans la *Phénoménologie* que ceci est exprimé de la manière la plus précise : « Cette *forme du représenter* constitue la détermination dans laquelle l'esprit, dans cette communauté sienne, devient conscient de soi. Elle n'est pas encore l'autoconscience de ce même [esprit] épanouie jusqu'à son concept comme concept ; la médiation est encore inachevée. Est donc présent-là, dans cette liaison de l'être et [du] penser, le manque selon lequel l'essence spirituelle est encore affectée d'un dédoublement irréconcilié dans un en-deçà et [un] au-delà. Le *contenu* est le [contenu] vrai, mais tous ses moments, posés dans l'élément du représenter, ont le caractère de ne pas être compris-conceptuellement, mais d'apparaître comme des côtés parfaitement autostants qui se rapportent *extérieurement* les uns aux autres. Pour que le contenu vrai obtienne aussi pour la conscience sa forme vraie, pour cela est nécessaire la culture plus haute de cette dernière, [qui consiste] à élever au concept son intuition de la substance absolue, et à égaliser *pour elle-même* sa conscience avec son autoconscience, comme cela est arrivé pour nous ou *en soi*. »⁹³ Comme toute la *Phénoménologie* rayonne d'un esprit napoléonien, cette conception de la religion est aussi profondément influencée par la position de Napoléon à l'égard de la religion : par la reconnaissance de son existence et de sa puissance, par une

⁹³ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., Tome II, page 887.

très profonde indifférence à l'égard de son essence intrinsèque ; ce qui doit pour la France de Napoléon être intégré au nouvel État bourgeois doit l'être pour l'Allemagne de Hegel à la philosophie qui lui correspond spirituellement.

Nous le savons : le présent contemporain et son État restent pour Hegel, même après la chute de Napoléon, même pendant la période de la restauration, des catégories centrales de l'Esprit. Malgré tous les déplacements d'accentuation, la localisation de la religion au sein de la philosophie ne se modifie donc pas. Dans l'*Encyclopédie*, la définition correspondante s'énonce ainsi : « L'esprit absolu, dans la suppression de l'immédiateté et de la réalité sensible de la figure et du savoir, est, suivant le contenu, l'esprit étant en soi et pour soi de la nature et de l'esprit, tandis qu'il est, suivant la forme, tout d'abord pour le savoir subjectif de la *représentation*. Celle-ci, d'une part, donne aux moments du contenu de l'esprit absolu une subsistance-par-soi, et fait d'eux, les uns à l'égard des autres, des présuppositions et des phénomènes *qui se suivent les uns les autres*, ainsi qu'une connexion de l'*advenir* suivant des *déterminations-de-la-réflexion finies*. »⁹⁴ Le contexte de ces considérations chez le Hegel de la maturité est naturellement différent de celui des grandes espérances napoléoniennes, et il semble même se rapprocher davantage de la religion dans ses dernières conférences sur les preuves de Dieu. Malgré cela, l'ambivalence des débuts ne disparaît jamais. La reconnaissance historique de la religion comme réalité spirituelle efficace s'accroît toujours, sans cependant entretenir avec ses contenus un rapport intrinsèque approfondi. Des écrits comme *La Trompette* de Bauer, ou les souvenirs de Heine ne peuvent sans doute pas résumer la

⁹⁴ Hegel: *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. III, *La Philosophie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, § 565, pp. 355-356.

totalité de ces rapports, mais ils expriment pourtant certains de leurs éléments les plus frappants. Le fait déjà que la définition de la différence entre *religion* et *philosophie* ait le même contenu que celle entre *représentation* et *concept* renforce le contraste entre *immanence* et *transcendance*, et souligne la justesse – de grande portée à certains égards – des interprétations antireligieuses.

Il est vrai que plus tard, l'immanence sera moins directement placée au premier plan dans les déterminations générales, mais des considérations particulières importantes de Hegel montreront sans cesse de semblables tendances. Je n'en donne comme exemple que les indications sur le paradis dans *La Philosophie de l'Histoire* : « L'état d'innocence, cet état paradisiaque, est en effet l'état animal. Le paradis est un parc où seuls les animaux, et pas les êtres humains, peuvent rester. Car l'animal ne fait qu'un avec Dieu, mais seulement en soi. Seul l'homme est esprit, ce qui signifie pour soi-même. Mais cet être pour soi, cette conscience, est en même temps la séparation de l'esprit divin universel ». ⁹⁵ Ce dont il s'agit également ici, c'est de l'immanence, ici-bas, de l'évolution humaine, en opposition à la transcendance religieuse du péché originel. La conception de la religion de Hegel n'a intrinsèquement jamais rien eu à voir avec les conceptions romantiques de la Restauration. Treitschke, ⁹⁶ que bien sûr personne n'a jamais défini comme un homme de gauche, note un jour cette remarque à propos du ministre Altenstein, ⁹⁷ qui fut le grand protecteur de Hegel et son disciple : « Dans ses dîners de réception, il fut parfois discuté, froidement, si le

⁹⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, IX, p. 391.

⁹⁶ Heinrich Gothard von Treitschke (1834-1896), historien et théoricien politique allemand, nationaliste et antisémite. *Deutsche Geschichte im XIX^{ten} Jahrhundert*. Leipzig, Hirzel, 1927, III, p. 401.

⁹⁷ Karl Freiherr vom Stein zum Altenstein (1770-1840), ministre des cultes de Prusse de 1817 à 1838.

christianisme durerait encore vingt ou cinquante ans. » Si l'on a pu voir, chez le Hegel de la maturité, et en opposition avec la période de *La Phénoménologie*, un rapprochement avec le protestantisme officiel, cette perspective ne se situe nullement en opposition radicale avec ses conceptions globales. La prévision exprimée à la table d'Altenstein peut alors se confirmer. L'Esprit peut ainsi atteindre plus totalement le niveau du Concept. La religion en tant que représentation peut ensuite, sans importer de contradictions dans le système, être traitée de manière purement historique, comme « souvenir-intériorisation »⁹⁸ au sens de *La Phénoménologie*.

Un examen de cette problématique sous tous ses aspects, approfondi, serait la tâche d'une histoire de la philosophie. Il nous suffit de constater ce contraste entre une transcendance téléologique dans le système logique, et une immanence dans la méthode dialectique conçue ontologiquement. Ce contraste explique – et à vrai dire de deux côtés à la fois – que la philosophie hégélienne, dans tous les combats intellectuels modernes autour du fondement philosophique du besoin religieux, n'ait joué et ne joue absolument aucun rôle. On ne trouve de soutien et d'arguments pour ces tendances au XIX^{ème} siècle que dans le romantisme et ses rejetons, et avant tout chez Schleiermacher et Kierkegaard,⁹⁹ qui étaient tous deux hostiles à la philosophie de Hegel, alors que sa philosophie a été importante pour le contre-courant orienté sur le temporel et l'ici-bas, de Strauß et Feuerbach¹⁰⁰ à Marx et

⁹⁸ *Er-Innerung*. NdT.

⁹⁹ Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), écrivain, poète et théologien protestant danois. NdT.

¹⁰⁰ David Friedrich Strauß (1808-1874) : théologien, écrivain et philosophe allemand, auteur d'une *Vie de Jésus* qui montre un Jésus historique et non divin et considère les évangiles comme un récit inconscient des premières communautés chrétiennes. Ce livre peut être considéré comme le point de départ du mouvement des jeunes hégéliens car il se sert de la philosophie hégélienne de l'histoire pour attaquer le dogme chrétien

au marxisme. La nécessité historique de ce mouvement, son importance pour une juste compréhension de la vie sociale, a fait de la discussion critique ininterrompue avec Hegel une question vitale du marxisme, et ceci d'un point de vue double, et cependant unitaire : car la critique la plus rigoureuse des éléments rétrogrades est tout à fait inséparable du développement critique des éléments progressistes. C'est ainsi que le jeune Marx, bien avant qu'il ait fondé sa propre philosophie, critiquait déjà Hegel dans sa dissertation ;¹⁰¹ ainsi en dernier lieu Lénine, dans ses commentaires critiques portant avant tout sur la *Logique*.¹⁰² Ces critiques n'unissent pas seulement le positif et le négatif, mais elles sont aussi indissolublement liées aux exigences du jour, et se trouvent placées de ce fait au cœur des éléments qui constituent les questions centrales qui se posent à un moment donné, pour que le marxisme continue de se développer. Ainsi par exemple, dans la critique de Hegel par Lénine, c'est le point de vue gnoséologique qui était prédominant. Après Lénine, cette grande tradition a sombré dans l'oubli. Le marxisme s'est en partie affaibli, jusque dans son propre domaine d'élection, le mouvement ouvrier, jusqu'à disparaître (certes seulement dans les pays capitalistes) ; pour une part, son interprétation a dégénéré en un schématisme formel, scolastique, dogmatique, au contenu pragmatique, chez Staline et ses successeurs.

La présente étude a pour but de renouer avec les grandes traditions du marxisme. Elle cherche également à s'y rattacher

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) : philosophe allemand. Disciple, puis critique de Hegel, et chef de file (après Bruno Bauer) d'un courant matérialiste hégélien de gauche auquel se sont joints Marx, Engels et Bakounine. NdT.

¹⁰¹ Karl Marx : *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Bordeaux, Ducros, 1970.

¹⁰² Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit., pp. 83 à 305.

en prenant pour thème l'ontologie de l'être social, car dans le chaos actuel de théories où tout est tordu par l'imagination, où tout se vaut, platement, où tout est faussement « profond », le renouveau nécessaire du marxisme a besoin d'une ontologie qui soit fondée et fondatrice, qui trouve dans la réalité de la nature une base réelle pour l'être social et qui soit en même temps capable de le représenter dans son identité et sa différence simultanées avec l'ontologie de la nature. L'analyse des profondes antinomies dans le système de Hegel n'était qu'un travail préliminaire à un tel éclaircissement du problème. Il faut maintenant mettre en évidence les grandes découvertes dialectiques de Hegel, non seulement dans les cas particuliers qui contredisent les constructions fausses du système logiciste, mais aussi les fondements et principes ontologiques de sa dialectique dans leurs rapports essentiels.

2. L'ontologie dialectique de Hegel et les déterminations réflexives.¹⁰³

Nous avons dû étudier de manière assez exhaustive les distorsions qui sont occasionnées, dans l'ontologie de Hegel, par la prédominance méthodologique des principes logiques. Il faut maintenant utiliser la clarté ainsi obtenue au moyen de la critique pour dégager du « terreau des contradictions » les véritables problématiques ontologiques de Hegel et pour les mettre en évidence avec la plus grande pureté possible. Son originalité de caractère précurseur, sa grande actualité sur les questions que doit résoudre l'ontologie, et avant tout une ontologie de l'être social, ne peuvent qu'ainsi être réellement mises en lumière. Qu'à ce propos, il faille encore souvent insister sur les effets déformants de la priorité méthodologique de la logique dans son système ne change rien au caractère principalement positif de ces analyses, devenues pour cela si nécessaires. Le destin de Hegel dans l'histoire de la pensée humaine, le fait justement que son principal effet ait été de donner l'impression de conclure le développement de la philosophie, de la mener au bout de sa trajectoire, alors qu'il était en réalité un découvreur de terres nouvelles, un stimulateur d'importance dans son siècle, tout ceci contredit en vérité les représentations qu'il avait de lui-même et celles de ses partisans contemporains, mais ceci n'est pourtant en aucune façon un cas unique dans l'histoire de la philosophie. N'a-t-on pas pendant longtemps, à différentes époques, assigné à Aristote ce même caractère définitif, ne l'a-t-on pas souvent combattu passionnément, comme s'il était un obstacle à tout développement ultérieur, alors qu'il se dresse encore, à notre époque, comme un novateur exceptionnel, comme celui qui le premier, dans d'innombrables domaines – même s'il

¹⁰³ Hegel, *La science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'essence*. t. 3 p. 28. NdT

n'était pas rare que ce fut dans des formes fausses, dans des formes confuses – a ouvert la voie à de nouvelles conceptions. Analogue est le positionnement de Hegel dans l'ensemble des problèmes intellectuels de notre époque. Sauf qu'il faut, afin de ne pas donner naissance à des incompréhensions, que cette place soit davantage concrétisée. Après justement qu'a reflué la grande vague anti-hégélienne de l'époque post-révolutionnaire, après qu'on a pris conscience, dans une crise toujours plus grave, du caractère hautement problématique d'un néokantisme se prétendant orthodoxe, il est apparu, tout d'abord dans les cercles d'historiens, un intérêt pour les connaissances universelles, pour la conception extrêmement concrète de la réalité de Hegel, et cet intérêt croissant a même pris progressivement la forme d'un mouvement philosophique qui avait pour but son renouveau. Sans le discuter en aucune façon,¹⁰⁴ notons seulement que nos développements n'ont rien à voir avec ces tendances. Il s'agissait alors d'ancrer historiquement Hegel dans la philosophie bourgeoise alors dominante, en accordant à ses relations avec Kant d'une part ainsi qu'aux romantiques de l'autre une importance excessive et factuellement inexacte, on faisait ainsi de Hegel – pour la deuxième fois – un philosophe du conservatisme. Nous prétendons au contraire que ce qu'il y a de progressiste chez Hegel, c'est l'influence qu'il aura exercée dans la naissance et dans la construction du marxisme. Il ne s'agit naturellement ici que d'un développement très inégal. Lorsqu'il était encore vivant, Engels plaidait en vain pour que l'on n'oublie pas l'héritage dialectique de Hegel. Le Kantisme et le Positivisme ont cependant évincé la dialectique de la conscience des socialistes d'alors. Et la deuxième

¹⁰⁴ J'ai traité en détail cette question dans mon livre *La destruction de la raison*, Paris, L'Arche, 1958, Tome II, chapitre II « le néo-hégélianisme » page 134 à 165.

tentative pour lui redonner vie a, elle aussi, été vaine dans l'immédiat, car le fait que le marxisme ait été figé et distordu pendant la période stalinienne a nécessairement transformé l'image de Hegel en une caricature. (Les efforts opposés de quelques-uns sont restés, à cette époque, anecdotiques). Ce n'est que dans les dernières années que semble être venu le temps de retrouver les grandes traditions philosophiques de Marx. Les considérations qui suivent sur Hegel sont placées sous ce signe : faire ressortir son ontologie, et avant tout celle de l'être social, sert à mieux éclairer les positions respectives des deux grands penseurs, dans leur rapport intime et leur différence, voire leur opposition, qualitative. Que les problèmes ontologiques se trouvent cette fois au premier plan n'a rien à voir avec une préférence thématique de l'auteur ; plutôt avec la situation philosophique de notre époque, qui, catégoriquement, donne priorité à ces questions par rapport à toutes les autres.

Nous commencerons avec un état de choses universellement connu : le caractère de processus comme catégorie centrale d'une nouvelle ontologie. Les grandes découvertes des sciences naturelles, les expériences historiques de siècles extrêmement riches en bouleversements ont, dans l'image du monde qu'ont les êtres humains dans leur vie quotidienne concrète, ébranlé la suprématie ancestrale d'une substantialité éternelle, tranquille, immuable, d'une prédominance absolue de l'objectivité matérielle primaire par rapport au mouvement vu comme secondaire. Il y a, il est vrai, par moments, dans la philosophie, des tentatives pour la mettre ici en harmonie avec la vie – je pense en l'occurrence tout d'abord à Leibniz – mais les catégories de base de la philosophie restent cependant au niveau de la matérialité immuable en soi et pour soi. Lorsque Kant veut parler du caractère inconnaissable de la réalité existante en soi, il appelle de manière caractéristique

l'inconnaissable une chose en soi comme, et lorsque Fichte veut introduire une mobilité systématique dans le système de la philosophie, il n'ose l'entreprendre qu'en prenant le sujet pour point de départ. Hegel est le premier grand penseur depuis Héraclite chez qui le devenir prend une prépondérance ontologique objective sur l'être ; ce n'est pas la moindre des grandeurs de sa philosophie que cet abandon de la priorité de l'être sur le devenir n'ait pas eu un caractère simple et direct, mais ait donné naissance à une méthode, universelle à maints égards. Hegel est certainement en accord avec toutes les thèses d'Héraclite. « Il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie reprise dans ma *Logique* »¹⁰⁵. *L'Histoire de la Philosophie*, œuvre tardive, a pour principale vertu méthodologique que Hegel examine systématiquement cette nouvelle tendance ontologique jusque dans ses premiers débuts, que dans son développement à partir des premières avancées et des germes initiaux, dans ce qui est l'histoire secrète propre de la pensée humaine, il voit l'histoire de la maîtrise de la réalité objective. L'idée métaphysique fondamentale de l'identité sujet-objet, de la transformation de la substance en sujet, ne montre son double visage que dans cette perspective : d'un côté, comme nous avons vu, une ontologie organisée logiquement, qui défigure la tendance de la nouvelle ontologie d'Héraclite par sa rigidité hiérarchisante et logiciste, mais qui de l'autre côté élève la grande exigence que l'homme puisse vivre dans un monde qu'il comprenne de la façon la plus adéquate possible, bien que cette compréhension adéquate prenne naissance dans un domaine plus vaste, et précisément dans l'étude pour comprendre, par la pensée, les caractères étranger, fondé de manière immanente sur soi-même, et insouciant des processus conçus

¹⁰⁵ G.W.F Hegel : *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 2019, p. 148.

autour du sujet. C'est pourquoi Hegel a pu découvrir la naissance du mouvement dialectique, non seulement chez Héraclite, mais aussi chez les Éléates, qui lui étaient directement opposés, ainsi que chez les premiers atomistes, chez Leucippe¹⁰⁶ et Démocrite.

La simple processualité, telle qu'on peut la voir chez Héraclite, n'est que la première forme abstraite, nécessaire, de cette nouvelle compréhension du monde. (Nous allons bientôt parler en détail de la nouvelle interprétation dialectique et historique de l'abstraction comme catégorie ontologique et gnoséologique.) Elle conduit nécessairement à des paradoxes féconds, mais insolubles dans leur forme immédiate. Les processus qui régissent la réalité sont en effet, eux aussi, contradictoires et dialectiques, et c'est pourquoi leurs manifestations, objectivement conditionnées, présentent un caractère inégal. Il est certes exact qu'« on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve », ¹⁰⁷ mais il est également exact que le fleuve, précisément dans son changement ininterrompu, dans le dépassement incessant de son identité propre, reproduit en même temps sans cesse sa propre identité ; la flèche en vol est immobile dit Zénon ¹⁰⁸, et il exprime par-là, des contradictions dialectiques déterminées, à la fois fécondes et paradoxales, dans les rapports *espace-temps-mouvement*, sans être capable de les mener à une solution dialectique. Même les découvertes les plus géniales de certains rapports dialectiques, tant que, malgré toute leur pertinence universelle, elles restent pourtant, en dernière instance, des rapports isolés, et n'appréhendent pas – aussi bien réellement que par la pensée – la globalité de l'être sous ses multiples

¹⁰⁶ Leucippe [Λεύκιππος], (vers - 460, -370), philosophe présocratique grec, maître de Démocrite. NdT.

¹⁰⁷ Héraclite, *De la nature*, (fragment 91). NdT.

¹⁰⁸ Zénon d'Élée (- 495, - 430) philosophe et mathématicien sceptique grec, disciple de Parménide. Principalement connu pour ses paradoxes. NdT.

aspects, ne peuvent pas fondamentalement modifier l'image du monde qu'ont les êtres humains.

En dépit de telles avancées brillantes, l'image du monde resta globalement statique, orientée sur la substantialité et la matérialité, mais pas sur une processualité universelle. Il n'y a pas que les débuts géniaux de la pensée dialectique dans l'antiquité qui a souffert de ce manque d'universalité dans la compréhension concrète, mais aussi toutes ces tentatives qui se sont contentées de mettre en lumière quelques contradictions dans la réalité ou même de décrire un processus de la réalité à la lumière d'une contradiction fondamentale, alors qu'elles visaient à construire un système universel de la contradiction motrice et mobile. De Cusanus à Schelling, des systèmes holistes sont apparus qui décrivaient l'omniprésence systématique de la contradiction au sens d'un processualité universelle du monde et du savoir à son sujet. Mais ce n'est qu'en apparence que la contradiction, en son processus, est promue à la prédominance ontologique, car si le dépassement des contradictions l'amène à disparaître, le monde retourne à l'immobilité avec le dépassement final, avec la connaissance de l'Absolu sur la base de la *coincidencia oppositorum*¹⁰⁹ dans l'absolu, justement : processus et contradiction sont – qu'on le veuille ou non – réduits à des signes distinctifs catégoriels d'une simple immanence, d'une simple finitude, alors que l'Absolu comme transcendance conserve son statut, par contraste avec la processualité d'ici-bas, laissant tout ce qui est contradictoire loin derrière lui, en dessous de lui. Dès le début de sa carrière, Hegel rompt avec cette conception. Déjà, dans son écrit polémique en faveur de Schelling, il dit, en opposition implicite à la conception fondamentale permanente de celui-ci : « Aussi l'absolu lui-même est-il

¹⁰⁹ *coincidencia oppositorum* : la coïncidence des contraires. On rencontre cette notion chez Cusanus. NdT.

l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposition et être-un s'y trouvent en même temps ». ¹¹⁰ Par-là, comme nous le verrons, non seulement on admet un degré, jusque-là inconscient, de la mobilité dialectique, mais on imprime aussi à toute l'image du monde une révolution ontologique : puisque la même loi de la processualité dialectique vaut pour l'Absolu comme pour le monde de la finitude dans sa globalité, la différence, l'opposition entre immanence et transcendance disparaît de l'ontologie dialectique appliquée de manière conséquente, il en résulte que les objets, (les processus) de l'ici-bas, de la finitude, du temporel, possèdent – en dernière instance – la même structure ontologique que l'absolu lui-même. Des gradations dans cette similitude dialectique ultime et universelle ne peuvent rien changer d'essentiel à cette structure de base. La victoire ontologique de la processualité universelle, contradictoire, élève la conception unitaire de la réalité globale à un niveau qualitatif plus élevé que toute autre tentative antérieure.

La catégorie de la totalité gagne ainsi une signification qu'elle n'avait jamais pu avoir auparavant. « Le vrai est le tout », ¹¹¹ dit Hegel en termes programmatiques dans la *Phénoménologie*. Dans cette généralité abstraite et nue, la catégorie de la totalité ne serait néanmoins en aucune manière encore qualifiée pour servir de fondement à une nouvelle

¹¹⁰ Hegel, *Premières publications, Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Vrin, Paris 1952, p. 140. Cité par Lukács dans *Le jeune Hegel*, op. cit., t. I, p. 434. La première expression connue de cette formulation radicalement nouvelle de la dialectique se trouve déjà dans le *fragment de système de Francfort*. Hegel s'y exprime ainsi : « la vie serait donc la liaison entre la liaison et la non - liaison ». H. Nohl, *Écrits théologiques de jeunesse de Hegel*, Tübingen, 1907, p. 348. La formulation de Iéna est évidemment plus consciente et plus universelle, mais l'opposition au type de contradiction de Schelling et de ses prédécesseurs est un acquit intellectuel du jeune Hegel.

¹¹¹ Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. I. p. 35

ontologie, en tant que telle pourtant, elle figurait même déjà parmi ces systèmes dialectiques qui, comme nous l'avons montré, ont justement brisé le fer de lance du processus dialectique au moment de son apogée. Chez Hegel, la totalité est cependant bien plus qu'un simple résumé synthétique de l'universalité extensive, elle est la structure fondamentale de la construction de l'universalité, elle est la structure fondamentale pour la construction de la réalité dans son ensemble. Mais celle-ci n'a pas simplement, en tant que telle, une caractéristique unitaire, elle est composée au contraire de parties, d'« éléments » qui, pour leur part, sont également structurés comme des totalités. Le tout dont il parle en termes programmatiques est une totalité qui se construit à partir des relations dynamiques réciproques de totalités relatives, partielles, particulières. On peut dire que dans ce principe, on peut trouver, pour l'image du monde chez Hegel, l'essence ontologique véritable de sa cohésion concrète. Certes seulement sous sa forme ésotérique. Car comme nous l'avons vu, le développement concret de ce principe fondamental est à maints égards obscurci par des schémas de pensée logicistes et hiérarchisants. Le fait que nous mettions ici en relief l'essence véritable, souvent dissimulée, de la pensée de Hegel, que nous n'y introduisons pas une interprétation qui lui soit étrangère en parlant de contenu ésotérique, c'est ce que montrent ses propres développements dans les considérations qui concluent sa *Logique* : ¹¹² « En raison de la méthode que nous venons de décrire, la science se présente comme un *cercle* fermé sur lui-même, la médiatisation ramenant la fin au commencement, qui constitue la base simple de ce processus ; mais ce cercle est, en outre, un *cercle de cercles* ; car chaque membre, en tant qu'animé par la méthode, est une réflexion-

¹¹² Hegel. *La Science de la Logique* op. cit., *Logique du concept*, t. 4, p. 571.

sur-soi qui, du fait qu'elle retourne au commencement, est elle-même commencement d'un nouveau membre. »

La simple mise en évidence de la notion de totalité ne suffit cependant pas à la compréhension de cette nouvelle ontologie. Considérées d'un point de vue purement logique, ces totalités partielles et la totalité globale qui en résulte pourraient en effet posséder encore un caractère statique, un caractère de « chose ». Hegel se préserve cependant déjà de cela dans la déclaration programmatique générale que nous venons de citer, et y ajoute aussitôt quelques caractéristiques importantes de la dynamique dialectique de cette conception de la totalité. « Mais le tout n'est que l'essence s'achevant par son développement. De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement *résultat*, que c'est seulement au *terme* qu'il est ce qu'il est en vérité ; et c'est en cela justement que consiste sa nature, d'être [quelque chose d']effectif, sujet, ou devenir-soi-même. Si contradictoire qu'il puisse paraître que l'absolu soit essentiellement à concevoir comme résultat, une considération succincte vient à bout pourtant de cette apparence de contradiction. Le commencement, le principe, ou l'absolu tel que d'abord et immédiatement il se trouve énoncé, est seulement l'universel. »¹¹³ En cela, Hegel reste évidemment fidèle à sa propre conception de l'Absolu comme étant l'identité sujet-objet. Ses développements ont pourtant un sens général qui va bien au-delà : quand l'absolu est conçu comme résultat qui ne peut avoir de véritable contenu que par le processus qui lui donne naissance, ce processus de naissance et de développement est déclaré comme ontologiquement premier. Et l'être dans lequel la conséquence de ce processus se montre comme résultat apparaît comme son produit. Ceci est encore souligné par le fait que l'absolu est caractérisé au début comme l'universel, ce qui pour Hegel ne

¹¹³ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, II, 16. Op.cit., Tome I. page 35

peut définir en aucune manière une perfection ontologique dont émaneraient le concret et le particulier. L'universel est clairement pris ici au sens du pur universel, de ce qui n'est pas encore concret, ce qui apparaît immédiatement à la suite de la citation précédente : « Aussi peu, quand je dis, *tous* les animaux, ce mot peut valoir pour une zoologie... »¹¹⁴ La démarche qui va de l'universel au résultat authentique n'est assurément montrée ici que comme processus de connaissance. Hegel considère cependant que la processualité est une caractéristique décisive, aussi bien pour la réalité que pour sa connaissance. Ainsi dit-il un peu plus loin dans le même contexte : « Si l'embryon est bien homme *en soi*, il ne l'est pourtant pas *pour soi* »,¹¹⁵ c'est dire que le cheminement qui, au sein de la réalité, va de l'en-soi au pour-soi détermine déjà sur le plan catégoriel l'essence précise et l'orientation de cette processualité ontologique primaire. Et les conséquences ontologiques décisives ultérieures de cette thèse apparaissent alors : si la réalité au sens ontologique ne peut être que le résultat d'un processus, il en découle obligatoirement que ce « résultat » ne peut être compris adéquatement que dans ce processus, c'est à dire seulement dans sa genèse. Toute recherche qui le considère comme un existant, c'est à dire de manière statique, en reste obligatoirement à sa donnée immédiate et va de ce fait, sans y prendre garde, passer à côté de ses déterminations décisives, car la plus importante de ces déterminations est justement le caractère complexe processuel de la réalité. Nous avons vu que Hegel, bien souvent, remplace la genèse réelle par une « déduction » logique ; cela doit être critiqué, mais l'échelle de mesure de cette critique est en fin de compte donnée par l'ontologie hégélienne elle-même, quand elle conçoit la genèse réelle comme le fondement

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem, p. 36

dynamique de toute objectivité (et de tout résultat). Ce n'est qu'ainsi que l'identité spinozienne de l'ordre et de la connexion des choses et des idées prend vraiment un caractère dynamique, dialectique, processuel. Si en l'occurrence, nous nous souvenons des développements de Hegel dans la *Logique*, à savoir que, dans la connaissance d'un « membre », le résultat est en même temps le début d'un nouveau membre, nous avons là l'image de cette processualité universelle chez Hegel, dans lequel la genèse ontologique réelle constitue la clef pour la connaissance de tous les « résultats ».

La préface de la *Phénoménologie* fournit encore d'autres déterminations importantes à cette question centrale de l'ontologie hégélienne. Il s'agit là, directement, de questions ontologiques sur l'être social, sans qu'il y ait assurément, comme c'est généralement le cas chez Hegel, une délimitation clairement exprimée de ce domaine. Quelques exemples qu'il donne semblent pourtant insister sur le fait que Hegel voulait formuler là une loi ontologique universelle. Hegel part du nouvel état du monde à l'époque de l'élaboration de son ouvrage. Dans le cours de clôture de son séminaire, en automne 1806, il exprime cette idée de manière encore plus plastique que dans son cours : « Nous nous trouvons à un moment décisif qui fait époque, dans une effervescence où l'Esprit a effectué une poussée, est sorti de sa figure précédente et en conquiert une nouvelle. Toute la masse des représentations, des concepts ayant cours jusqu'ici, les liens du monde se sont défaits et s'effondrent sur eux-mêmes comme l'image d'un songe. Il se prépare une nouvelle naissance de l'esprit. »¹¹⁶ Il est dit de cette nouveauté dans la *Phénoménologie* que : « le phénomène premier du nouveau monde n'est encore que le tout enveloppé dans sa simplicité,

¹¹⁶ Rosenkranz, *La vie de Hegel*. Traduction Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2004, page 354.

ou [n'est encore que] son fondement universel ». C'est pourquoi on ne peut en avoir qu'une connaissance ésotérique, accessible à quelques individus : « c'est seulement ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, compréhensible, et apte à être appris et [à être] la propriété de tous ». ¹¹⁷ Pour rendre compréhensible cette idée qui est la sienne, du caractère simple et abstrait de la nouveauté historique, Hegel fait appel à l'exemple de l'enfant par opposition à l'adulte, et au gland par opposition au chêne. ¹¹⁸

Est-ce que et dans quelle mesure cette idée du caractère abstrait de la nouveauté peut en général être étendue à la nature, voilà qui semble aujourd'hui encore difficile à décider. Ce n'est que lorsque la genèse des éléments constitués dans la nature inorganique sera largement mieux connue qu'elle ne l'est aujourd'hui, lorsqu'on pourra parler de son histoire de manière concrète et certaine, que l'on verra dans quelle mesure la nouveauté naissante présente cette simplicité et cette abstraction. L'application de cette idée à la nature organique est plus facile à comprendre, même s'il n'y a certainement pas ici d'analogie avec l'histoire. L'enfant n'est certes pas seulement un être vivant, mais également, et c'est indissociable, un être sociohistorique. À chaque fois, il est difficile, dans l'analyse de Hegel du phénomène de la nouveauté, de pouvoir y faire abstraction de la conscience. Mais c'est précisément une caractéristique spécifique de l'être social que la conscience ne soit pas seulement une conscience de quelque chose qui reste, sur le plan ontologique, complètement indifférent au fait d'être connu, bien au contraire, par sa présence ou son absence, par sa justesse ou son inexactitude, cette conscience forme un élément constitutif de l'être lui-même, chez lequel la conscience n'est

¹¹⁷ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. I, pp. 29-30.

¹¹⁸ Ibidem, p. 28. NdT.

plus alors, au sens ontologique, un simple épiphénomène, et peu importe que ce rôle concret soit important ou infinitésimal dans un cas donné. Quelle que soit la façon dont la question sera tranchée au plan ontologique général, cette thèse de Hegel constitue, pour l'ontologie de l'être social, une concrétisation élargie, extrêmement importante et féconde, de la processualité. Lorsque nous traiterons le travail, nous devons parler en détail de l'importance de la catégorie de la nouveauté pour le contenu, la structure, et la tendance de l'être social. L'aspect contenu a certes été souvent abordé. Mais Hegel est le premier philosophe qui en soit venu à parler de cette question de la structure, en termes de changement de structure, et donc à nouveau de processus. On peut voir combien est importante la place que tiennent ces considérations dans la conception globale de Hegel au fait que s'y rattache directement la polémique de principe contre la dialectique de Schelling, contre la dernière forme de ces conceptions qui abolissent dans l'absolu la processualité. Hegel exprime cette opposition de la manière la plus aiguë : « Ce savoir Un, que dans l'absolu Tout est égal, l'opposer à la connaissance différenciante et accomplie ou cherchant et exigeant accomplissement, - ou donner son *absolu* pour la nuit où, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, [-] est la naïveté du vide en [la] connaissance. »¹¹⁹

Si nous essayons maintenant de résumer ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ontologie de Hegel à partir de ce qui a été dégagé jusqu'ici, nous arrivons au résultat qu'il conçoit la réalité comme une totalité composée de complexes, en soi, et donc relativement, totaux, que la dialectique objective consiste dans la genèse et l'auto-déploiement, l'interaction et la synthèse de tels complexes, que de ce fait, l'absolu, comme quintessence de tels mouvements totaux, ne peut jamais

¹¹⁹ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t. I. p. 32.

atteindre l'immobilité d'une indifférence transcendante par rapport aux mouvements concrets, qu'en tant que synthèse concrète de mouvements réels – sans préjudice de son caractère d'absolu – il est plutôt lui-même mouvement, processus, que la forme primitive de la contradiction hégélienne, l'identité de l'identité et de la non-identité reste, dans cet absolu, efficace de manière indépassable. Ce noyau dialectique ontologique de la philosophie hégélienne se trouve en contradiction évidente avec la construction logique hiérarchisante de son système. Hegel lui-même a parfois ressenti cette contradiction, mais il l'a toujours et encore consciemment repoussée et il a tenu bon sur l'unité logique de l'architecture de son système. C'est ainsi qu'il répète, au début de *La Logique du Concept*, que l'essence est née de l'être, le concept de l'essence, c'est à dire finalement de l'être. Il ajoute de manière intéressante et symptomatique : « Mais ce devenir a la signification d'un *choc en retour* contre soi-même, si bien que c'est plutôt le *devenu* qui est l'*inconditionné* et le *primitif*. »¹²⁰ Dans cet aveu qui, finalement, si l'on y réfléchit bien, devrait renverser tout le système logique ou tout au moins le modifier de fond en comble, triomphe la dernière réalité de la conception ontologique de Hegel, à savoir que précisément, la réalité (le monde du concept) est ontologiquement première ; que l'on tire ontologiquement de la réalité, par abstraction, l'essence, de l'essence l'être, et donc que la logique restitue les vrais rapports ontologiques dans un ordre séquentiel inversé qui certes est rendu nécessaire par la méthode logique. Ce point de vue apparaît encore plus clairement dans une réflexion analogue de ce que l'on appelle *La Petite Logique*. Hegel soulève ici la question de savoir pourquoi, avec la priorité du concept, celui-ci n'est pas traité au commencement du

¹²⁰ Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique du concept*, t. 4, p. 272

systeme. Il est pour lui évident ici que le concept constitue dans les faits (ontologiquement) le vrai commencement, dont l'être et l'essence sont dans les faits (ontologiquement), les dérivés. Pour défendre sa propre démarche, il invoque le mode d'exposition. « Si le concept était placé en tête de la *Logique* et, comme cela est tout à fait juste suivant le contenu, défini comme l'unité de l'être et de l'essence, la question se poserait de savoir ce qu'on a à penser par l'*être*, et par l'*essence* et comment ces deux termes viennent à être compris dans l'unité du concept. Mais par là, on aurait commencé seulement suivant le nom, et non pas suivant la Chose, par le concept. »¹²¹ Il y a certes derrière cette esquive méthodologique bien plus que ce dont Hegel était lui-même conscient. Le traitement matérialiste dialectique de cette question chez Marx montrera que le point de départ du complexe relativement total, non encore analysé, ontologiquement premier, n'exclut pas le retour en arrière intellectuel sur des éléments abstraits, mais même les exige. Sauf qu'il faut à ce propos que règne une clarté totale : le vrai point de départ était la réalité elle-même, sa décomposition par l'abstraction conduit à des catégories de reflet de la réalité dont la construction synthétique montre une démarche vers la connaissance de la réalité, mais pas le fonctionnement de cette réalité elle-même, même si, évidemment, les catégories et rapports qui naissent ainsi doivent, en tant que reproduction de la réalité dans la pensée, être de nature ontologique, et non logique. La dualité de la logique hégélienne est issue, là aussi, de son fondement objectivement idéaliste, de la conception de l'identité sujet-objet qui non seulement ne permet aucune séparation claire des catégories ontologiques, et des catégories logiques et gnoséologiques, non seulement les mélange sans cesse, mais aussi subordonne les positions ontologiques à des

¹²¹ Hegel, *Encyclopédie*, t.I, op. cit., § 159, add. p. 590.

points de vue logiques hiérarchisants, et par là leur fait violence et les déforme. Lorsqu'il trouve quelque chose de nouveau et fécond, en termes de gnoséologie, il le fait, – consciemment ou inconsciemment – en dépendance directe de son ontologie authentique.

Cet état de choses se voit de la manière la plus claire quand nous abordons la découverte méthodologique la plus importante de Hegel, les déterminations réflexives. Nous croyons, et nous espérons pouvoir le prouver par l'exposé qui suit, que là se trouve la question centrale de sa dialectique, aussi bien celle de la dynamique et de la structure de la réalité elle-même, indépendante de la conscience, que celle de ses différents reflets dans la conscience subjective. Il n'est que trop compréhensible que Hegel lui-même pose cette question sur un plan directement gnoséologique, certes au sens grand et nouveau de sa propre théorie de la connaissance, celle précisément de la *Phénoménologie de l'Esprit*, profondément différente de celle de ses prédécesseurs, et de ses successeurs. Ce qui est en effet méthodologiquement fondamental dans son œuvre, c'est : comment les différents degrés, catégories, etc. de la pensée humaine qui sont en même temps des produits et des outils de la maîtrise de la réalité par la pensée et la pratique, apparaissent, en parallèle avec leur propre développement, dans la conscience des hommes, comment leurs échecs successifs, partiels ou totaux, conduisent au développement d'un mode de connaissance mieux adapté à l'essence véritable de la réalité, jusqu'à ce que puisse apparaître une authentique prise en compte de la réalité par le sujet. Dans les considérations qui suivent, nous voulons – en présupposant notre critique de la première partie – faire abstraction de la solution spécifiquement hégélienne et de la transformation de la substance en sujet, pour n'analyser que les résultats réels de ce processus. Il est symptomatique que

Hegel traite l'apparition des déterminations réflexives comme une section qui porte également le titre de *Phénoménologie*. Il y part de l'image du monde au niveau de la perception et examine comment, de la relation réciproque entre réalité et tentative humaine de maîtriser la subjectivité, celle-ci s'élève au niveau de l'entendement. Le comportement « naturel » de l'homme est alors de trouver dans la réalité quelques objets et d'essayer de les appréhender dans leur forme immédiate donnée, dans leur isolement apparent. Mais cette tentative produit spontanément son contraire, la relation des objets, tels qu'ils apparaissent directement, les uns avec les autres, et de cette contradiction dans le comportement spontané à l'égard de la réalité jaillissent les déterminations réflexives : « Le contenu de la conscience sensible est, en lui-même, *dialectique*. Il doit être *le singulier* ; or, précisément... – en tant que le contenu singulier *exclut* de lui-même autre chose – il se rapporte à autre chose, il se démontre comme *allant au-delà de lui-même*, comme dépendant d'autre chose, comme médiatisé par autre chose, comme ayant dans lui-même autre chose. La vérité *la plus prochaine* de ce qui est *immédiatement singulier* est ainsi son *être-rapporté* à autre chose. Les déterminations de cette mise en rapport sont celles que l'on appelle des *déterminations-de-la-réflexion...* »¹²² Du mouvement ainsi organisé de la subjectivité dans sa tentative d'appréhender la réalité par la pensée naît l'entendement qui est la première patrie directe des déterminations réflexives.

Il semble qu'il y ait ici une question avant tout gnoséologique. Une question, assurément, qui fut d'une importance décisive pendant cette période de transition qui a vu se former la philosophie hégélienne, et pas seulement en un sens purement historique, limité à cette période, mais aussi comme une question importante, centrale même, pour toute réflexion

¹²² Hegel, *Encyclopédie*, t. III, op. cit., § 419, add. pp. 524-525.

sérieuse sur la réalité. Les déterminations réflexives surgissent en fait déjà chez Kant, et avant tout dans son œuvre la plus dialectique, la *Critique de la faculté de juger*.¹²³ Elles y ont assurément un caractère purement gnoséologique ; elles se distinguent simplement selon qu'elles prennent, dans la pensée, le chemin de l'universel au particulier ou le chemin inverse. Elles n'ont pas de relation directe avec le problème qui, pour Hegel, était déterminant, celui du passage de l'entendement à la raison. Chez Kant, l'entendement et la raison sont, métaphysiquement, placés dans une opposition réciproque exclusive. La raison pure est transcendante par rapport à tous les phénomènes, et l'on ne peut jamais parvenir à en faire un usage empirique adéquat. Alors que le concept kantien de raison conduit à une dialectique transcendante, à la négation de toute possibilité de connaître la chose en soi, il apparaît dans la philosophie romantique, tout d'abord chez Schelling, une transcendance irrationaliste, et « on... considérait » la réflexion « comme l'antipode et l'ennemi héréditaire de la réflexion absolue. »¹²⁴ C'est ainsi qu'à partir d'une critique unilatérale du caractère non dialectique de la simple reconnaissance de l'entendement, on a tiré comme conséquence un saut dans l'irrationalité transcendante. À l'entendement, on n'oppose pas, comme chez Hegel, une raison issue de ses propres contradictions, mais on ose au contraire faire le saut vers une intuition intellectuelle, ce qui, comme nous avons déjà pu le noter dans d'autres contextes, a pour conséquence le dépassement des contradictions par leur extinction dans l'absolu. Hegel protestait déjà, à l'époque de sa collaboration avec Schelling, contre une telle dévalorisation de l'entendement. Dans ses notes d'Iéna, il est écrit : « La raison sans l'entendement n'est rien,

¹²³ Kant : *Critique de la faculté de juger*. Trad. Alain Renaut. Aubier Paris 1995

¹²⁴ Hegel. *La Science de la Logique* op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, p. 23.

l'entendement est pourtant quelque chose sans la raison. L'entendement ne peut être bradé. »¹²⁵

La raison s'élève chez Hegel au-dessus de l'entendement parce qu'elle reconnaît la vraie corrélation, contradictoire, dialectique, entre des objets existants dans la vie, apparemment totalement autonomes et indépendants les uns des autres, et les catégories et rapports catégoriels correspondants dans la réalité objective et la pensée juste. Chaque acte de la raison est alors, en même temps, une confirmation et un dépassement de la conception de la réalité par l'entendement. En se rapportant à quelques catégories particulières, Hegel expose cette opposition ainsi : « que pour la *dernière* (la raison, G.L.) l'ob-jet est ce qui est *déterminé-en-et-pour-soi*, *identité* du *contenu* et de la *forme*, de l'*universel* et du *particulier*, tandis que pour le *premier* (l'entendement, G.L.), il se décompose, au contraire, en la *forme* et le *contenu*, en l'*universel* et le *particulier*, en un *en-soi* vide et en la *déterminité* qui parvient à celui-ci du dehors, – que, donc, dans la pensée d'*entendement*, le contenu est *indifférent* à l'égard de sa *forme*, tandis que, dans la connaissance *rationnelle* ou *concevante*, il *produit* sa *forme* à *partir de lui-même*. »¹²⁶ L'entendement et la raison sont donc confrontés au même monde-objet (ce n'est pas comme chez Kant, avec le monde des phénomènes purs, et celui du caractère inconnaissable de la chose en soi) ; ils se comportent certes par rapport à lui de manière essentiellement différente, mais cette différence provient justement de la contradiction nécessaire de l'entendement en soi et de la nécessité dialectique immanente, comme son couronnement et son accomplissement (non pas dans le sens de l'opposition indépassable entre une compréhension superficielle

¹²⁵ Hegel, *Notes et fragments, Iéna, 1803-1806*. § 47, Paris, Aubier, 1991. p. 63

¹²⁶ Hegel, *Encyclopédie*, t. III, op. cit., § 467, add., p. 562.

empirique et une intuition intellectuelle transcendante et irrationnelle). Cette liaison dialectique organique ne doit naturellement pas estomper le caractère antinomique qui lui est inhérent. C'est le comportement correspondant à l'essence de la réalité qui s'exprime, par rapport à elle, dans l'attitude de la raison : la reconnaissance qu'elle est première parmi des complexes mobiles constitués de nombreux niveaux et qu'elle comporte des relations dynamiques multiples, cependant que l'entendement n'est capable de saisir que ce qui est immédiatement apparent, ainsi que ses reflets abstraits. Quelle que soit l'acuité de l'opposition, non seulement la raison se développera toujours à partir de l'entendement, mais les deux – comme ils sont orientés sur la même réalité – utilisent les mêmes catégories comme principes de mise en ordre de la même réalité, même s'ils l'appréhendent différemment, à savoir les déterminations réflexives, « sauf » que l'entendement ne le fait que dans une séparation faussement directe, alors que la raison le réalise dans une authentique coordination dialectique contradictoire.

Quand on observe la démarche gnoséologique de Hegel de l'entendement à la raison, il est facile de mettre en évidence son importance qui fait époque : en opposition aux penseurs antérieurs et contemporains, il réussit à créer les fondements de la connaissance d'une réalité complexe, construite sur des totalités, dynamiquement contradictoire, là où la théorie de la connaissance du XVIII et XIX^{ème} siècle a échoué. Il a imposé, dans tout le domaine de la connaissance, la *ratio* au plus haut niveau réalisable, il n'en reste pas, comme l'ont fait les Lumières, au stade de l'entendement, il ne déplace pas, comme Kant, la connaissance rationnelle dans le royaume inconnaissable de la chose en soi, il ne débouche pas, comme Schelling et les romantiques, par suite de la critique de l'entendement, dans le royaume nébuleux de l'*Irratio*. Il est

donc justifié que Lénine dise que la dialectique est sa théorie de la connaissance.¹²⁷ Mais comme en même temps, la théorie de la connaissance du marxisme, en tant que théorie de la dialectique subjective, présuppose justement une ontologie, à savoir la théorie de la dialectique objective dans la réalité, comme elle conçoit de ce fait la *mimèsis* comme forme autonome de la reproduction de la réalité dans la pensée, cette affirmation mérite certains éclaircissements complémentaires. Il est connu que la *mimèsis* a quasiment disparu complètement de la théorie de la connaissance des temps modernes ; la philosophie matérialiste constitue une exception, où la *mimèsis* prend – mises à part les intuitions géniales de Diderot – une forme limitée, photographique mécaniste. Cela fait partie des aspects progressistes du demi-jour qui règne dans la doctrine de Hegel de l'identité sujet-objet qu'elle contienne aussi, comme un composant caché, les germes de la *mimèsis* dialectique. Comme le requiert la méthode hégélienne de la *Phénoménologie*, il y a en effet un parcours gnoséologique qui se déroule, celui de la maîtrise du monde par la pensée, et donc aussi celui qui va de l'entendement à la raison, parallèlement à celui qui va des manifestations immédiates de la réalité à son essence. La doctrine de l'identité sujet-objet n'a pas seulement permis la reconnaissance de la priorité absolue de l'*existant en soi* sur son propre *devenir pour nous* dans la connaissance, mais de la logique des choses elles-mêmes résulte en effet, dans les cas d'une juste coordination du principe subjectif et du principe objectif, une importance certaine, prépondérante, de ce dernier, bien qu'elle ne soit jamais réalisée consciemment. Ce parcours parallèle conjoint de la subjectivité et de l'objectivité nous mène en effet à proximité de la *mimèsis*, de l'autre côté, et de ce point de vue, c'est certes largement ambigu, il mène

¹²⁷ Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit., p. 346.

en même temps au dépassement de son application mécaniste moderne, et à un rapprochement de la méthode plus dialectique d'Aristote. On ne doit en l'occurrence certes pas négliger le fait que la philosophie allemande de cette époque, depuis Kant, a commencé d'élaborer le rôle actif du sujet dans le processus de connaissance. Mais on doit aussi prendre en compte que Hegel a rejeté strictement l'activité créatrice du sujet dans le sens de Kant et Fichte ; que chez lui, cette activité n'a jamais été qu'un élément de la relation réciproque indissociable de la subjectivité et de l'objectivité ; que l'activité consiste donc essentiellement à adopter un comportement par rapport au monde tel qui n'empêche pas la révélation de l'essence objective du monde, mais la requiert plutôt, justement en perçant et en dépassant les phénomènes immédiats. « Voir le monde rationnellement », dit Hegel, « c'est aussi être vu rationnellement par le monde : il y a réciprocity »¹²⁸. Ceci est beaucoup plus proche de Goethe, que Heine appelait « miroir du monde » que de l'activisme intellectuel unilatéral de Kant et Fichte.

Il est légitime de considérer la théorie de la connaissance dialectique de Hegel dans son indépendance de l'ontologie ; les approches ésotériques de la *mimèsis* ne sont que des sous-produits de cette attitude ultime à l'égard de la réalité objective. Et avec cette dernière constatation, nous pouvons nous retourner vers les déterminations réflexives avec une plus grande hauteur de vue. Chacun sait que celles-ci constituent les catégories centrales de sa *Logique de l'Essence*. Mais – même dans la fausse ontologie logiciste de Hegel – l'essence n'est aucunement un produit de la pensée, mais un produit de l'être. La pensée qui s'élève pas à pas de l'entendement à la raison ne peut appréhender l'essence, – avec les déterminations réflexives *essence-phénomène-*

¹²⁸ Hegel, *La raison dans l'Histoire*, op. cit., p. 50.

apparence – que parce que, selon Hegel, la réalité a objectivement parcouru, indépendamment de la pensée, le chemin de l'être à l'essence. Mais la vérité, la profondeur, l'universalité de ces déterminations parviennent d'autant mieux à une validation évidente, que l'on libère plus résolument leur véritable caractéristique ontologique de la contrainte logiciste de l'identité sujet-objet. Car dans cette conception de Hegel, le passage ontologique de l'être complètement abstrait, à l'essence, largement plus déterminée et plus concrète, reste une déclaration énigmatique, d'un idéalisme indéchiffrable, tandis que dans l'hypothèse inverse selon laquelle la démarche de la connaissance conduit certes – par le chemin de l'abstraction – de l'être abstrait à l'essence plus concrète, alors qu'en réalité, l'essence, largement plus concrète et plus complexe, constitue le point de départ ontologique, on peut alors, à partir de là, par abstraction, obtenir le concept – certes principalement ontologique, lui aussi – de l'être, tout ce brouillard logiciste se trouve dissipé. (Nous allons voir dans la suite que ce caractère complexe et global au sens ontologique n'est également que relatif et déterminé par la réalité concrète). Il n'est, de ce fait, pas difficile de comprendre que la construction catégorielle de l'essence, en tant qu'elle approche d'un complexe relativement global, repose sur un classement réciproque de catégories apparemment autonomes, et qui, dans la réalité, se déterminent pourtant entre elles de manière indissociable. Nous en sommes ainsi arrivés, maintenant, au niveau de la raison, aux déterminations réflexives.

Quelle que soit la manière dont Hegel a pu déduire le caractère existentiel de l'essence, elle n'est pas seulement conçue comme un élément et une étape de la réalité – et en cela aussi, il y a une nouveauté significative – mais également comme ensemble complexe, et pas comme catégorie isolée. C'est

précisément là que l'on voit l'origine ontologique des déterminations réflexives. Essence, phénomène et apparence sont, dans leur autonomie existante, des catégories très anciennes ; leur antinomie entre elles n'est pas non plus une découverte nouvelle. L'agnosticisme et le scepticisme ont toujours, dès le début, procédé des oppositions qui sont perceptibles ici et qui aussi exercent encore dans les théories de Kant un rôle déterminant. Hegel lui-même insiste sur cette tradition de l'histoire de la connaissance dans la conception de l'apparence, du phénomène, et de l'essence, et montre comment, d'une part, elle contient l'ensemble des contenus du monde existant, alors que l'on nie d'autre part la corrélation interne avec l'essence, et que l'on place unilatéralement la contradiction dans une position centrale.¹²⁹ Derrière ces conceptions très différentes les unes des autres règne un héritage théologique qui, avec le temps, reste toujours plus dissimulé : la capacité de concevoir l'essence serait l'apanage d'une pensée divine, cependant qu'il n'échoirait à la pensée humaine que le monde de l'apparence, du phénomène. Il est clair qu'avec le développement de la société bourgeoise moderne et de ses sciences, cette opposition s'est toujours plus fortement sécularisée. Nos analyses précédentes ont cependant montré qu'avec cela, les principes de la philosophie originellement fondés sur la théologie n'avaient pas connu, même sur cette question, de bouleversement radical. En dernière analyse, ce que Bellarmin exigeait de la science, et que nous évoquons sans cesse, c'est qu'elle abandonne à la religion l'exploration de l'essence, et qu'elle doive se contenter de recherches pratiques sur le monde des phénomènes. Avec le temps, naturellement, les méthodes se raffinent de plus en plus. La prédominance de la problématique gnoséologique conduit même à une conception

¹²⁹ Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., logique de l'essence, t. 3, pp. 12 ss.

de l'essence qui la rend – apparemment – accessible à une approche scientifique humaine, à savoir que l'essence ne serait qu'une abstraction échafaudée par le sujet, qui serait obtenue par une abstraction des expériences des sens, mais qui, justement à cause de cela, n'aurait pas plus à voir avec la réalité existante en soi qu'avec ses propres fondements, les expériences des sens dans l'intuition et la perception ; et parfois même moins qu'avec ces derniers. Et même lorsque ce processus d'abstraction est séparé de l'expérience, qu'il revêt une forme autonome – chez Kant, un *a priori* – la séparation insurmontable entre le phénomène et l'essence (en tant que catégories ontologiques) demeure inchangée. Avec de nombreuses variations, ces tendances nous mènent au néopositivisme d'aujourd'hui.

Le haut fait, révolutionnaire au plan philosophique, de Hegel, la découverte et la place centrale assignée aux déterminations réflexives, consiste avant tout dans la mise à l'écart ontologique de l'abîme absolu qui séparait le phénomène de l'essence. Quand l'essence n'est conçue, ni comme existant-transcendant, ni comme produit d'un processus d'abstraction intellectuelle, mais comme un élément d'un complexe dynamique, dans lequel essence, phénomène, et apparence tournoient sans cesse les uns dans les autres, les déterminations réflexives se montrent dans cette nouvelle conception comme étant de caractère ontologique primaire. Que Hegel traite principalement ces relations ontologiques dans un ensemble complexe logiciste, cela nous est déjà trop connu pour nous empêcher de percevoir, derrière des considérations purement logiques en apparence, les corrélations ontologiques qu'elles recèlent. Dans sa description, Hegel part du donné initial, immédiat, et de ce fait abstrait, non développé, de tels complexes, mais les rapports essentiels sont déjà, à cette étape de la connaissance,

clairement perceptibles. Il dit : « Ce qui s'y oppose (à l'essence G.L.) n'est qu'*apparence*. Mais l'apparence elle-même est posée par l'essence... Cette apparence n'est pas quelque chose d'autre que l'essence : elle est l'apparence de l'essence elle-même. L'apparence de l'essence en elle-même est la *réflexion* ». ¹³⁰ Que l'essence et l'apparence, en dépit de leur contraste prononcé, soient donc indissociablement liées, que l'un ne puisse aucunement exister sans l'autre, fournit le fondement ontologique de la démarche gnoséologique de l'entendement à la raison ; l'entendement reste prisonnier du donné immédiat des oppositions qui pourtant constituent aussi la particularité ontologique du complexe, la raison s'élève peu à peu, avec de nombreuses transitions qui ne pourront être analysées ici, vers la compréhension du complexe comme totalité dialectique.

La dialectique de la réalité qui est reconnue par la raison consiste donc en ce que les éléments de la réalité sont en même temps et indissociablement autonomes et interdépendants, que leur vérité est immédiatement falsifiée si l'on donne à l'un de ces rapports une importance absolue qui exclue son contraire, mais aussi si, dans leur pureté, les différences, les oppositions, paraissent comme éteintes. Essence, phénomène, et apparence, sont donc des déterminations réflexives pour autant que chacun d'entre eux exprime ce rapport ; tout phénomène est manifestation de l'essence, toute essence se manifeste d'une manière ou d'une autre, aucune ne peut être là sans ce rapport dynamique, contradictoire, chacune existe en préservant sans cesse sa propre existence et en y renonçant quand il entre dans ce rapport antithétique. Ainsi, les déterminations réflexives, correctement conçues, ne détruisent pas seulement la dualité rigide d'entités apparemment autonomes, héritée de la

¹³⁰ Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, pp. 9-10.

théologie, mais encore effective aujourd'hui, mais aussi le préjugé, également ancien, selon lequel les formes d'objectivité immédiatement fixées, formées par analogie avec la choséité, auraient une quelconque priorité ontologique sur les simples rapports, relations, qui les séparent et les relient, et dans lesquels s'expriment leurs interactions réelles. Ontologiquement, ces relations se situent au même niveau de réalité que les objets au sens strict. Les deux seront reconnues de la même manière par la raison, dans les deux cas et pareillement, la concordance avec la réalité est le seul critère de la pensée correcte. Il n'y a donc plus dire, au sens de Hegel, que les objets existent de telle ou telle manière, mais que leurs rapports, leurs relations, sont les produits intellectuels d'un processus d'abstraction ou de quelque autre expérience.

Il est naturellement impossible d'analyser ici cette dialectique en détail. Il suffit de constater que Hegel, avec cette conception des relations entre essence, phénomène, et apparence, a mis en évidence les fondements généraux des déterminations réflexives. Les développements ultérieurs de cette partie médiane de sa *Logique* s'étendent aux catégories les plus importantes de la réalité et de leur connaissance appropriée par la raison. Là aussi, un exposé complet et détaillé des problèmes est impossible, et nous devons nous limiter à quelques questions centrales. Nous venons de voir comment la reconnaissance des déterminations réflexives, comme déterminations de la structure et de la dynamique de la réalité, constitue la réponse dialectique à une question très ancienne, déformée par la théologie et la crypto-théologie. La concrétisation ultérieure de l'application de cette nouvelle méthode nous mène au cœur de la dialectique. Hegel examine précisément ces rapports dans lesquels la manière d'être la plus primitive de n'importe quel objet, (processus, etc. y compris) apparaît visiblement comme sa relation à lui-même

en même temps qu'à tous les autres, dans une série de catégories matérialisant à chaque fois le virage vers un antithétique allant de l'identité jusqu'à la contradiction. Là encore s'effectue, une rupture avec la manière traditionnelle de voir, quand Hegel met en évidence dans l'identité même la différence, dans la simple différence l'être-en-soi de la contradiction ; il découvre d'un côté dans la catégorie apparemment logique et tautologique de l'identité le caractère réflexif, et de l'autre côté, en étroit rapport avec cela, la réalité inaltérable de la référence à l'autre. Ce passage précisément fait l'objet, chez Hegel, d'un traitement principalement logique qui, spontanément, émane directement de la matière toujours traitée logiquement et qui pourtant, en même temps et de ce fait justement, le plus souvent dissimule plus qu'il ne met en évidence ce qui est fécond et nouveau, et c'est pourquoi une interprétation plus libre, et qui va par endroits au-delà du texte, devient inéluctable. Nous croyons cependant qu'une telle interprétation peut rester dans le cadre des intentions ultimes de Hegel et n'introduit rien d'étranger au monde de sa pensée, ou tout au moins à une tendance restée toujours vivace dans sa pensée. On trouve dans ses notes d'Iéna une confession extrêmement intéressante concernant le rapport de la vraie recherche aux principes universels, où se reflète clairement le combat interne du jeune Hegel entre principes logiques et objectivité conçue ontologiquement. Ce passage donne une base dans les propres conflits intellectuels de Hegel à notre interprétation : « Dans l'étude d'une science, il est nécessaire de ne pas se laisser détourner par les principes. Ils sont universels et ne signifient pas grand-chose. En toute apparence, seul celui qui a le particulier a leur signification. En outre, ils sont souvent mauvais. Ils sont la

conscience sur la chose, et la chose est souvent meilleure que la conscience ». ¹³¹

La polémique de Hegel contre la tautologie $A = A$ part à nouveau de la priorité ontologique du complexe par rapport à ses éléments isolés. (Que l'on n'oublie pas à ce sujet le rôle ô combien décisif joué par la tautologie logique dans la théorie de la connaissance du néopositivisme.) Les efforts de Hegel tendent à démontrer que dans l'identité, aussi bien en elle-même que dans sa relation à l'autre, on ne peut pas éliminer la différence ; la forme logique sous laquelle Hegel exprime cela est « que le principe d'identité lui-même, et plus encore le principe de contradiction sont de nature non seulement *analytique*, mais aussi, et surtout, *synthétique*. » ¹³² Cela montre déjà qu'à ses yeux, l'identité est une réalité de l'objectivité existante, et n'appartient pas simplement à la logique formelle. Ceci a alors, pour l'approche ontologique de cet ensemble de problèmes, deux conséquences importantes que Hegel ne tire que rarement *expressis verbis* dans ses développements, mais qui y sont cependant implicitement contenues.

La première question pourrait être à peu près formulée ainsi : le maintien et la perte de l'identité elle-même est un processus réel, dans lequel – sous un aspect nouveau – s'exprime la continuation spécifiquement hégélienne de la doctrine d'Héraclite de l'universalité et de la toute-puissance du devenir. Si précisément l'identité est une propriété objective (l'identité de quelque chose avec soi-même), et place cet objet dans une interaction processuelle ininterrompue avec son environnement, son existence elle-même est en même temps le résultat courant d'un processus interne, provoqué par

¹³¹ Hegel, *Notes et fragments, Iéna, 1803-1806*, tard. Catherine Colliot-Thélène § 43, Paris, Aubier, 1991. p. 59.

¹³² Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, p. 37.

l'interaction entre elles de ses parties constitutives, se produisent alors nécessairement des changements incessants, à propos desquels se pose toujours à nouveau la question : est-ce que l'objet qui résulte du changement est toujours encore « le même » ? Cette question est tout particulièrement importante, ontologiquement, parce qu'on doit lui répondre de manière très différente selon les différents niveaux de l'être, en fonction des structures et dynamiques très différentes dans les interactions aussi bien internes qu'externes. De là peuvent surgir des questions importantes et intéressantes, dès le niveau de la nature inorganique, et en particulier dans le domaine de ce que N. Hartmann nomme *Gebilde* [formations]. La situation dans la nature organique est plus complexe et ontologiquement plus importante encore. Comme chaque être organique assure son existence par un processus de reproduction interne, (au double sens de l'ontogenèse et de la phylogenèse) et se trouve ainsi, en même temps, dans une interaction incessante avec son environnement, la préservation ou la perte de son identité est un problème concret tel que chaque science particulière qu'on peut prendre au sérieux doit s'en préoccuper constamment.

D'autres relations réciproques encore plus complexes apparaissent dans le domaine de l'être social. Sans pouvoir ici ne serait-ce qu'indiquer les composants dynamiques, il est clair qu'une question de premier plan est de savoir si une nation, une classe, etc. jusque tout en bas, l'individu conserve ou perd son identité propre. Il suffit d'indiquer la manière dont Hegel traite dans *La Philosophie du Droit* le principe du « développement indépendant de la particularité ». Dans l'antiquité, c'était le facteur décisif de la dissolution de la société et de l'État, à présent, c'est le fondement de leur existence. Le fait que ce qui est traité ici chez Hegel sous une forme idéologique soit conçu de manière scientifiquement

exacte chez Marx comme un bouleversement de la fonction économique et sociale du capital commercial et du capital argent montre sans doute encore plus clairement l'importance de cette problématique pour l'ontologie de l'être social.¹³³ Le traitement principalement logiciste auquel est soumis ce problème chez Hegel a eu pour conséquence qu'on l'a aussi combattu ou défendu en tant que logique, la plupart du temps de manière infructueuse. Nos considérations ne peuvent naturellement pas prétendre soulever *in extenso* tous les aspects ontologiques dissimulés, et encore moins y répondre. Nous avons pu seulement énoncer le problème lui-même et ses vastes conséquences, et en même temps mettre en lumière combien est décisive, pour la dialectique hégélienne, précisément au sens ontologique, sa formulation comme identité et non identité.

Ceci nous conduit à un deuxième ensemble de problèmes, à la chaîne dialectique qui part de l'identité, et par la différence et la diversité aboutit à l'opposition et à la contradiction. Ici aussi, l'influence ultérieure de ces analyses importantes fondamentales de Hegel a été relativement réduite : à nouveau parce que la forme logique de son exposé a dissimulé les contenus ontologiques qui y étaient dissimulés, et a conduit, sur le plan des rapports, à s'occuper beaucoup des deux extrêmes, de l'identité et de la contradiction, mais à passer, la plupart du temps sans y prendre garde, à côté de toutes les transitions qui lient les deux. Ceci est d'autant plus frappant qu'une problématique méthodologiquement similaire de Hegel, celle du passage de la quantité à la qualité, a connu chez les marxistes et chez leurs adversaires une grande popularité. (Nous reviendrons plus tard sur les fondements gnoséologiques et ontologiques de cette analogie structurelle).

¹³³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 124 pp.156-158, et § 185, pp. 219-220.

Dit de manière très générale, il s'agit ici de ce que, dans le domaine ontologique des déterminations réflexives, la croissance ou la diminution d'un facteur dans la relation dialectique qui constitue n'importe quel complexe ne s'effectuent pas dans un processus continu, qu'au contraire dans ces interactions, sur des points précis – qui dans chaque contexte concret différent se situent différemment – se produisent des sauts, des changements soudains en apparence, dans la structure et la dynamique du complexe. Ces problèmes sont objectivement à la base des réflexions hégéliennes qu'il nous faut traiter maintenant, certes au plus haut niveau de généralité, qui a malheureusement pris, ici aussi, une forme principalement logique. Il est cependant intéressant d'observer comment, de ci de là, des positions ontologiques importantes s'effondrent, favorisant ainsi la mise en lumière des fondements ontologiques cachés des discussions logiques. C'est ainsi que Hegel dit de la différence : « La différence en général est déjà contradiction *en-soi* ; car elle est l'*unité* de choses qui n'existent que parce qu'elles ne font pas un, et elle est la séparation de choses qui n'existent que comme séparées sous un seul et même rapport. »¹³⁴ La relation dialectique dynamique que Hegel définit ici, selon laquelle la différence serait la forme-en-soi de la contradiction se situe dans la ligne générale de sa conception de tout développement ; pensons aux passages de la *Phénoménologie* que nous avons cités plus haut, selon lesquels toute nouveauté apparaît tout d'abord abstraitement (purement en soi) pour progressivement se développer sous des formes plus concrètes. À ce niveau de généralité très élevée, de telles directions d'évolution revêtent une signification accrue : elles montrent comment, par une simple croissance, certains complexes d'objets et leurs relations peuvent traverser des bouleversements qualitatifs

¹³⁴ Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, p. 57

radicaux, mais que ceux-ci ne se produisent pas simplement « brusquement », ni, en dernière instance, par hasard, mais que précisément, dans leur devenir résolu, ils sont le produit de changements capillaires progressifs. De telles découvertes sont extrêmement significatives pour toute l'ontologie. Mentionnons seulement, brièvement, le fait que dans les formes d'être plus évoluées, plus complexes, ces rapports aussi connaissent, de par leur complexité, des déterminations formelles plus évoluées. À nouveau, des simples formes objectives de la nature inorganique, en passant par des formations, par le monde organique (pensons au phénomène de la mutation), jusqu'à l'être social, on se trouve ici devant une série de complications toujours plus grandes, et pour cela qualitativement différentes, dans laquelle – encore selon la loi de la dialectique ontologiquement comprise – les formes les plus évoluées comportent en soi de la nouveauté, de manière non déductible, mais elles ne peuvent cependant, intrinsèquement, apparaître que sur la base des formes plus simple ; sans être-en-soi, il ne peut pas y avoir d'être-pour-soi.

Si nous passons maintenant au troisième groupe principal des déterminations réflexives, à l'immédiateté et à la médiation, nous nous trouvons, sur le plan de l'exposé, devant la difficulté que Hegel utilise certes ce couple de déterminations dans toute sa philosophie de manière constante et centrale, mais qu'il ne la traite nulle part en particulier, pas même parmi les déterminations réflexives ; bien que le coup d'œil le plus rapide suffise pour percevoir ce qui est le plus essentiel dans ce couple de déterminations, sa spécificité, c'est à dire objectivement l'indissociabilité dans les phénomènes indépendants et autonomes, et subjectivement l'évolution de l'entendement à la raison. Hegel met naturellement en relief ce phénomène, en attirant « l'attention sur ce point-ci, à savoir

que si les deux moments *apparaissent* aussi comme différents, *aucun des deux ne peut faire défaut*, et qu'ils sont dans une liaison *indissociable* ». ¹³⁵ Dans les remarques précédentes, il indique à nouveau le fait que les deux sont à trouver « *dans la conscience* ». Il aborde ainsi, quoique de manière unilatérale, comme nous allons le voir tout de suite, une particularité importante de ces déterminations réflexives : un lien au sujet connaissant. Mais nous pensons que cette affirmation de Hegel n'est exacte que pour l'immédiateté, et pas pour la médiation. La médiation est une conjonction catégorielle très générale, extrêmement objective, d'un ensemble de forces, de processus, etc. qui déterminent objectivement l'apparition, le fonctionnement, l'être tel qu'il est d'un complexe. Il ne peut y avoir, ni dans la nature, ni dans la société, un objet qui ne serait pas dans ce sens – et aussi dans celui auquel pensait Hegel – l'objet, le résultat de médiations. Dans ce sens, la médiation est une catégorie ontologique objective qui doit être présente dans toute réalité indépendamment du sujet.

Hegel a en revanche très largement touché juste en définissant l'immédiateté comme une catégorie de la conscience. Certes, ce que la conscience conçoit comme immédiateté, est également lié à des faits objectifs définis, et seulement suscité par eux. Car d'un côté, tous les processus de médiation passent par les situations du complexe concerné, et ces situations existent objectivement, même si elles ne peuvent pas être appréhendées par une conscience en tant qu'existence immédiate de ce complexe. Ceci se rapporte principalement à la nature inorganique, où une telle immédiateté, existante en soi, ne devient un existant pour nous que dans la conscience humaine, et n'acquiert en soi aucune importance ontologique pour le processus de médiation. Mais de l'autre côté, il y a aussi une efficacité réelle de l'immédiat qui en aucune façon

¹³⁵ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 12, p.177.

ne passe obligatoirement par une conscience, et qui dans tous les cas entre réellement dans un rapport réflexif avec la médiation. Nous pensons à la nature organique, dans laquelle tout être vivant, peu importe qu'il soit plante ou animal, se trouve en tant que totalité se reproduisant elle-même en relation réciproque avec son environnement. Des complexes se trouvent ici – objectivement de manière directe – en interaction avec des complexes, et là, seule la totalité non décomposée, à chaque fois achevée, à chaque fois en fonctionnement, entre en relation immédiatement nécessaire avec une totalité analogue. (Que la science découvre peu à peu les médiations que ces rapports de choses immédiates ont entre elles n'a rien à faire dans cette question). Ce n'est que dans l'être spécifiquement humain, dans l'être social, et à vrai dire dans sa phase très primitive, dans le travail, dans le langage, que l'immédiateté et les médiations se séparent et se réunissent et qu'elles apparaissent comme des déterminations réflexives ontologiques. Nous sommes alors confrontés ici à un rapport catégoriel qui est caractéristique de l'être social et de lui seulement, bien que, comme nous l'avons vu, la présence d'une telle détermination spécifiquement sociale serait impossible, s'il n'avait pas eu des « précurseurs » dans la nature. Hegel néglige aussi l'importance sociale de cette détermination réflexive ; que l'on songe à son analyse dans *l'Encyclopédie* de l'habitude comme « seconde nature ».

Si l'on ne veut pas que cette esquisse s'étende sur tout un volume, il est impossible de traiter et d'interpréter dans cet esprit toute la *Logique de l'essence*. Quant à la totalité, remarquons seulement qu'ici, précisément, c'est à partir de l'ontologie idéaliste de l'identité sujet-objet et de son exposé logiciste qu'apparaissent, les éléments de distorsion décisifs, à savoir la « déduction » logique d'une détermination réflexive à partir d'une autre, et en conséquence leur mise en

ordre hiérarchique (les catégories plus récentes, plus élevées, étant « la vérité » des plus anciennes, des plus basses). À côté de ces anomalies de la hiérarchie logique, que l'on a déjà été mentionnées plus haut, un nouveau problème ontologique extrêmement important apparaît ici, celui des dimensions des catégories. Ce n'est que dans le déroulement ultérieur de nos explications qu'il sera possible d'éclairer dans quelle mesure les catégories vraiment ontologiques, en tant que déterminations d'une réalité intrinsèquement hétérogène, sont des modes d'expression de leur caractère pluridimensionnel. Si nous prenons par exemple les déterminations réflexives comme forme- contenu, ou comme essence- phénomène, il est alors clair qu'elles sont hétérogènes les unes par rapport aux autres, qu'elles révèlent les différentes dimensions de la réalité en processus, que de ce fait elles empiètent souvent les unes sur les autres, que leur relation entre elles ne peut être adéquatement appréhendée par la pensée que par l'analyse de sa particularité, à chaque fois dans des cas individuels, par principe concrets. Mais la pensée homogénéise tout aussi nécessairement, de même que la réalité existante en soi est nécessairement hétérogène. Il en résulte pour l'ontologie des problèmes méthodologiques très importants qui, à ce degré de généralité, ne peuvent être que soulevés, mais pas résolus. Tout au plus pouvons-nous souligner ici qu'une autocorrection – ontologique – ininterrompue de la pensée homogénéisante est nécessaire. Et de la même façon, il est clair que les tendances homogénéisantes les plus fortes se produiront précisément dans la formation des concepts logiques et mathématiques. De là les divergences internes que nous avons maintes fois soulignées dans l'exposé, orienté sur la logique, que fait Hegel de son ontologie ; de là, dans une direction opposée, la déformation de la réalité dans le néopositivisme. L'inévitabilité du mode de traitement ontologique se trouve démontré dans cet effet conjugué

comme une méthode qui ne doit absolument pas rester limitée à la philosophie en tant que telle, mais qui plutôt doit émerger spontanément dans tout travail scientifique ; ainsi, l'exigence que les formules mathématiques en physique, biologie, économie etc., sous peine d'une confusion des problèmes concrets eux-mêmes, doivent toujours et encore être interprétées selon la physique, la biologie, l'économie etc. a un fondement ontologique, mais c'est en même temps un postulat inévitable pour une concrétude et une exactitude vraie, scientifique, ce que des chercheurs importants, dans le comportement desquels le « réalisme naïf » n'a été refoulé par aucun préjugé, ressentent déjà clairement, même s'ils ne sont pas toujours à même de l'exprimer philosophiquement de manière adéquate.

Cette question de la pluridimensionnalité est restée cachée dans les développements de Hegel sur la forme comme détermination réflexive. Hegel se rend tout à fait compte ici de la complexité ontologique de la question, car la forme est traitée chez lui trois fois, comme contrepartie réflexive de l'essence, de la matière, et du contenu. À nouveau, l'ordre de succession, la déduction d'une détermination à partir d'une autre, constitue l'aspect le moins fécond de l'exposé. Il est certainement exact que les trois rapports réflexifs se conditionnent réciproquement et se convertissent les uns dans les autres, mais du rapport essence-forme ne « résulte » aucunement le rapport forme-matière, ni de ce dernier le rapport forme-contenu ; l'ordre de succession, et avec lui la « conséquence » pourrait tout aussi bien être inversés. Il s'agit en effet ici de l'universalité de la détermination formelle, mais celle-ci se trouve validée dans la réalité dans des dimensions variées, qui se croisent ou se recouvrent souvent les unes les autres, et n'a rien à voir avec des « déductions » de la sorte. Au moins aussi importants et riches de conséquences sont les

efforts de Hegel de donner à l'universalité de la forme un fondement dialectique. Cela signifie pour lui une double polémique, aussi bien contre ceux qui considèrent le contenu comme seul déterminant de l'objectivité et assignent à la forme une importance purement accessoire, que contre ceux qui ne reconnaissent dans la forme qu'un principe actif, fonctionnel, par rapport auquel la matière se situe comme élément « déterminé indifférent », comme « élément passif ». ¹³⁶ Point n'est besoin d'une longue énumération en histoire de la philosophie pour se rendre compte que ces deux positions extrêmes ont joué, isolément, un grand rôle dans la pensée humaine, et en jouent parfois un même encore aujourd'hui. Les réfutations de Hegel présentent en général un caractère principalement gnoséologique ; il part des représentations directement données, analyse les contradictions des procédés de séparation et d'isolation de l'entendement, afin d'appréhender par cette voie le niveau de la raison, la liaison et l'opposition dialectique de ces déterminations réflexives. Il arrive ainsi souvent à des formulations authentiquement dialectiques de ces rapports réflexifs. « Ce qui apparaît comme *activité de la forme* est en même temps le *mouvement propre de la matière*. » ¹³⁷ Ou sur la forme et le contenu : « Dans le cas de l'opposition de la forme et du contenu, il est essentiel de tenir ferme que le contenu n'est pas sans forme, mais a tout aussi bien la *forme dans lui-même* qu'elle lui est *quelque chose d'extérieur*... *En soi* est présent ici le Rapport absolu du contenu et de la forme, c'est-à-dire leur renversement l'un dans l'autre, de telle sorte que le *contenu* n'est rien d'autre que le *renversement de la forme* en contenu, et la *forme* rien d'autre que le *renversement du contenu* en la forme. » ¹³⁸

¹³⁶ Hegel. *La Science de la Logique* op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, p. 83.

¹³⁷ Ibidem, p. 85.

¹³⁸ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 133, p. 387.

Le grand progrès que représente chez Hegel la conception de la forme comme détermination réflexive consiste avant tout en ceci que cette conception de la forme, téléologiquement déterminée par le travail, ne peut plus être projetée dans la nature, comme cela se produit par exemple de manière frappante dans l'ontologie d'Aristote, de sorte que cesse aussi la priorité fautive, unilatérale de la forme comme seul principe actif, sans que son activité et sa fonction, relativement déterminante, en soit pour autant restreinte. Celle-ci apparaît bien plus, dans une appréciation proportionnée – à peu près – exacte, comme élément d'une interaction dialectique. Et si nous insérons ici la restriction « *à peu près* », nous le faisons justement parce que la conception de l'interaction de Hegel, juste et profonde à maints égards, souffre également, sur des points importants, des tendances déformantes de son système. Comme le système ne peut assigner qu'à l'Idée elle-même un rôle ontologique véritablement décisif et d'orientation, l'interaction doit assurer une sorte d'équilibre entre des forces par principe équivalentes, et par là une sorte de synthèse statique entre des forces dynamiques. Sans doute y a-t-il des cas où ceci correspond aux faits. Mais pour le développement réel, ontologiquement significatif, les interactions qui sont avant tout décisives sont celles dans lesquelles entre en jeu ce que Marx a appelé plus tard le « moment prédominant » [übergreifende Moment].¹³⁹ Hegel n'assigne cependant un tel rôle qu'à l'Idée elle-même et c'est pourquoi il doit restreindre ontologiquement l'interaction qu'il avait pourtant reconnue de manière si juste. Il exprime sa pensée ainsi : « Il est bien vrai, assurément, que l'action réciproque est la vérité prochaine du Rapport de cause à effet, et elle se tient pour ainsi dire au seuil du concept, cependant, précisément pour cette raison, on ne

¹³⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, éd. J.-P. Lefebvre, Paris, Les Éditions Sociales, 2011, Introduction, M.10, p. 50. NdT.

peut se contenter de l'emploi de ce Rapport dans la mesure où ce qui importe, c'est la connaissance qui conçoit. Si l'on s'en tient à considérer un contenu donné simplement sous le point de vue de l'action réciproque, c'est là en réalité un comportement totalement privé de concept ». ¹⁴⁰

Il en résulte un double désavantage pour les connaissances ontologiques, si importantes, au travers des déterminations réflexives. D'un côté, la nature, considérée globalement, apparaît comme quelque chose de statique, ce qui certes, comme nous l'avons vu, correspond à la conception globale – fausse – de Hegel, de l'autre côté, il sera dans de nombreux cas impossible d'examiner exactement, aux différents degrés de l'être, l'importance croissante du « moment prédominant » des interactions et des relations réciproques. Sur quelques questions, ce problème surgit aussi chez Hegel en tant que problème, lorsque dans *L'Encyclopédie*, non loin des passages que nous avons cités, il rejette le concept généralisé de l'absence de forme, et qualifie ce que l'on a coutume d'appeler ainsi d'« inexistence de la forme *adéquate* ». ¹⁴¹ Ceci, pour l'ontologie de l'être social, – et c'est dans cette sphère que Hegel prend son exemple – est tout à fait exact ; Il n'en est cependant ainsi que parce que la forme provient ici d'une activité téléologique dont les alternatives nécessaires du vrai et du faux constituent la base. Ainsi, il est par exemple possible qu'une production voulue comme artistique soit « privée de forme » au sens donné par Hegel, alors qu'une plante rabougrie par suite de conditions défavorables peut certes avoir une forme rabougrie, mais n'est absolument pas privée de forme. On peut constater des défauts analogues dans les explications, au plus haut point significatives à maints égards, de Hegel sur la partie et le tout, ou sur l'externe ou

¹⁴⁰ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 156, add. p. 588.

¹⁴¹ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 133, add. p. 566.

l'interne, comme déterminations réflexives. La raison directe en est que, bien que Hegel ait le premier reconnu avec justesse la téléologie du travail, il en a fait en même temps un principe tout à fait général (la téléologie comme « vérité » du mécanisme et du chimisme dans la philosophie de la nature), obscurcissant ainsi l'essence de la téléologie dans son importance spécifique pour l'ontologie de l'être social : la mise en œuvre de la téléologie, et l'efficacité spontanée de la causalité en tant que déterminations réflexives.

En conclusion de l'analyse de ce que Hegel considère comme la logique de l'essence, comme patrie des déterminations réflexives, nous devons encore jeter brièvement un regard sur son traitement des catégories de modalité. Ici transparaissent, dans quelques passages importants, et plus fortement encore que dans d'autres domaines, ses véritables tendances ontologiques. Il rejette avant tout la conception kantienne de leur essence comme catégories de la pure connaissance, et s'oriente résolument vers leur interprétation ontologique. Cela s'exprime déjà dans le fait qu'il conçoit la réalité comme le centre de ce domaine. Il est alors clair qu'aussi bien sur les plans de la gnoséologie que de la logique, la nécessité doit constituer le point central des considérations touchant la modalité, tandis que pour toute véritable ontologie, la réalité est cette totalité à laquelle toutes les déterminations modales, nécessité comprise, doivent être subordonnées. Nous pensons naturellement ici à une ontologie temporelle, immanente dans le monde, et pas à une ontologie théologique ou crypto-théologique. Car dans cette dernière, l'univers est en premier lieu traité comme s'il était gouverné par une nécessité absolue ; l'être de la réalité tel qu'il est précisément, sans appel, sans doute sa détermination ontologique immanente la plus importante, devient ainsi un simple phénomène, si ce n'est une apparence derrière laquelle alors, dans les

différentes théologies de différentes manières, la nécessité absolue, le dessein, le volonté de Dieu etc. doivent se montrer, par la révélation et par les connaissances qu'on en déduit. Mais même ces théories fondées sur une conception du monde issue des sciences de la nature, qui voient le cosmos comme gouverné par une nécessité absolue et figée, en arrivent – involontairement – à une conception fataliste de la réalité concentrée sur la nature, telle que celle-ci perd en l'occurrence son caractère immanent de réalité, et semble être soumise à une prédestination (sans Dieu), reconnue ou non. Cette dernière mention ne présente aujourd'hui qu'un caractère principalement historique, car elle a depuis longtemps été dépassée par la conception plus évoluée issue des sciences de la nature ; la diffamation ne hante plus, de ci de là, que des fantaisies intellectuelles vulgaires, comme « l'éternel retour » de Nietzsche ; à l'époque de Hegel, elle était évidemment davantage diffusée et influente qu'aujourd'hui.

Dans la doctrine des modalités chez Hegel, il existe une forte tendance à surmonter de telles positions et à donner à la réalité la place centrale qui lui revient. Lorsqu'il conclut ses considérations complexes sur la nécessité par « il est ainsi, parce qu'il est », ¹⁴² cette proposition implique que la nécessité se fonde sur la réalité, et pas l'inverse. De l'autre côté, pour des raisons que nous avons déjà citées dans d'autres contextes sur les inconséquences dans le traitement de la téléologie, la question de la nécessité « aveugle », devenue plus tard célèbre et féconde, a été détournée en quelque chose de téléologique, voire de théologique, lorsqu'on relie le dépassement de la cécité à la révélation du but. Bien que Hegel se réfère ici, à bon droit, à son excellente interprétation du travail, sa généralisation non critique de cette relation le

¹⁴² Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 149, p. 399.

conduit cependant à supposer la providence. Le dépassement de « la cécité » par la prise de conscience de la nécessité perd son sens concret rationnel et retombe dans la vieille téléologie, précisément parce que la généralisation va bien au-delà de l'être social, au-delà de l'importance socialement ontologique de la nécessité reconnue. On ne tire pas les conséquences ultimes de l'approche authentiquement ontologique de la subordination de la nécessité à la réalité

Dans tout cela se reflète une profonde incertitude qui prend sa source dans la dualité de l'ontologie de Hegel. D'un côté, il est l'un des précurseurs de ceux qui s'efforcent de comprendre la réalité dans toute sa complexité pleinement contradictoire, – en tant que rapport complexe dynamique de complexes dynamiques, les uns avec les autres –, de l'autre côté, la surestimation de la *Ratio*, qui a dominé sous des formes diverses beaucoup de philosophies antérieures, est encore très fortement vivante dans sa pensée. Les expériences les plus élémentaires de la vie ont enseigné aux hommes que les événements de leur existence sont rationnellement compréhensibles dans la réalité objective, c'est à dire que le perfectionnement de l'entendement et de la raison peut justement être important pour maîtriser la réalité, parce que ces instruments sont à même de reproduire fidèlement dans la pensée ce qui est essentiel et universel dans les faits et dans leur déroulement. L'autonomie de l'entendement et de la raison n'est, de ce fait, pas illusoire, précisément parce que l'essentiel, l'universel, et le régulier¹⁴³ ne sont jamais donnés immédiatement et faciles à reproduire, mais doivent faire l'objet d'une élaboration par un travail difficile, autonome. Plus la rationalité de la réalité est élaborée par la pensée, plus se renforce l'illusion que la réalité dans sa totalité peut être conçue comme un système unitaire et rationnel. De telles

¹⁴³ *das Gesetzliche* : ce qui obéit à des lois. NdT.

conceptions sont à l'origine de système théologiques téléologiques, et apparaissent aussi sous des formes sécularisées. La connaissance concrète croissante des faits dans la nature, la société et les êtres humains réfute toujours plus énergiquement cette conception. Elle s'exprime aussi, comme nous l'avons vu chez Hegel, sous la double forme d'une affirmation, et simultanément d'une négation d'une nécessité universelle omnipotente, révélant la *ratio* unitaire, ainsi que par la reconnaissance de l'être tel qu'il est précisément, ultime, indépassable, de la réalité. Cette ultime tendance est chez Hegel extrêmement féconde, avant tout dans la conception de la nécessité et du hasard, comme déterminations réflexives connexes, bien que, même sur cette question, il ne tire pas les conséquences ultimes de ses propres positions importantes. Nous trouvons naturellement, dans ce complexe aussi, des tautologies logicistes, comme lorsqu'il définit la nécessité « comme unité de la possibilité et de l'effectivité ». Il est caractéristique de son manque d'assurance, provoqué sur de telles questions par un sens critique juste, qu'il tienne, certes, cette définition pour « juste », mais qu'il ajoute aussitôt qu'elle est « superficielle et pour cette raison inintelligible ». ¹⁴⁴

Plus importantes sont ses tentatives d'approcher le rapport réflexif entre la nécessité et le hasard. Hegel considère précisément « le contingent comme quelque chose qui peut être ou bien ne pas être, qui peut être ainsi ou bien autrement, et dont l'être ou bien le non-être, dont l'être-ainsi ou bien autrement n'est pas fondé en lui-même, mais en autre chose ». ¹⁴⁵ Il conçoit ainsi, sans nul doute, de manière juste un aspect du hasard, sauf que là-aussi, il ne tire pas de son intention juste, et dans la cohérence interne, les conséquences

¹⁴⁴ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 147, p. 397.

¹⁴⁵ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 145, add. p. 577.

ultimes. Car le fondement ultime se trouve certainement dans cette relation à l'autre, c'est à dire dans le fait qu'une série causale singulière, considérée isolément, est strictement déterminée causalement, mais qu'elle peut pourtant, dans la réalité, se mettre en œuvre dans un complexe où justement la relation avec l'évènement concerné est déterminée par le hasard. Si par exemple une tuile tombe par hasard d'un toit sur la tête d'un individu, il est sûr que la trajectoire de la tuile est strictement déterminée sur le plan causal ; de même aussi, peut-être, que le fait que l'homme concerné se soit trouvé en ce lieu à cet instant précis, parce qu'il était sur son trajet quotidien normal vers son lieu de travail. Le hasard n'apparaît donc que dans le cadre du complexe concret, dans la relation que des facteurs hétérogènes d'un processus complexe entretiennent entre eux. De l'autre côté, on peut également dire que le hasard naît de séries de déterminations internes, puisque chaque modalité de l'espèce, chaque individu par rapport à la modalité, comporte des éléments contingents. Hegel voit clairement cette richesse hétérogène de la nature, mais comme il nie toute évolution qui se réaliserait en elle, il ne parvient pas à cette dialectique du hasard et de la nécessité qui constituera plus tard le fondement catégoriel du Darwinisme. Son point de vue est beaucoup plus clair à propos de l'être social. Il reconnaît, d'une certaine manière, « le rôle décisif » que joue le hasard dans la langue, le droit, l'art, etc. La surestimation mentionnée plus haut de la raison le conduit cependant à considérer le dépassement du hasard d'une manière purement gnoséologique, unilatérale du point de vue de la pratique humaine, et c'est pourquoi, dans la compréhension des rapports qui l'occasionnent, dans l'aptitude pratique à surmonter ses conséquences, il est conduit à entrevoir son dépassement même alors qu'il s'agit ontologiquement de la reconnaissance, et de la maîtrise pratique du hasard. Les définitions justes de Hegel montrent

pourtant que dans ces complexes qui constituent la réalité, tant de la nature que de la société, le hasard se trouve dans une relation réflexive indépassable à la nécessité, et que son entrelacement indépassable à la nécessité s'impose dans l'être tel qu'il est, précisément, de toute réalité. Ici aussi, il y a chez Hegel deux ontologies indissolublement intriquées : la surestimation de la nécessité d'une part, la juste conception de la réalité de l'autre. Elles réunissent dans leur synthèse particulière des catégories ainsi hétérogènes, mais indissolublement liées par des déterminations réflexives.

C'est dans cette mesure que les tentatives de Hegel d'appliquer la méthode des déterminations réflexives aux catégories de la modalité se sont révélées fécondes. En l'occurrence, Hegel étudie toujours les modalités par paires, et il parvient ainsi, lorsque son logicisme ne se met pas en travers, à s'approcher de problématiques et de solutions justes. C'est ainsi que sa tentative de considérer le problème de la possibilité dans une unité réflexive avec la réalité est extrêmement féconde. Pour Hegel, la possibilité est en effet toujours quelque chose qui existe réellement. Elle ne reste possibilité que comme relation à quelque chose d'autre, à une réalité qui se modifie. « Cette réalité, qui correspond à la possibilité d'une chose, représente donc, non *sa propre possibilité*, mais l'être-en-soi d'un *autre* réel. Elle est elle-même la réalité qui doit être supprimée, la possibilité *seulement* en tant que possibilité ». ¹⁴⁶ Ce beau et profond raisonnement peut avoir pour l'ontologie des conséquences de grande portée. Hegel en a eu l'intuition à de nombreuses reprises, et il l'a même parfois exprimé clairement. C'est ainsi qu'il caractérise la propriété, dans un contexte tout à fait différent, mais aussi dans celui des déterminations réflexives :

¹⁴⁶ Hegel. *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 146, add, p. 396. et *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, p. 206.

« Une chose possède la propriété de provoquer tels ou tels effets dans une autre et de se manifester dans ses rapports d'une façon particulière. Elle ne manifeste cette propriété qu'en présence d'une propriété correspondante de l'autre chose, mais cette propriété ne lui en est pas moins *particulière* et constitue sa base identique à elle-même ; c'est pourquoi on appelle particularité (ou *propriété*) cette qualité réfléchie. »¹⁴⁷
La propriété apparaît donc ici comme possibilité, mais seulement dans la mesure où elle se rapporte à un autre existant comme possibilité, aussi bien de la chose dont elle est la propriété, que comme celle d'un autre processus.

Nous pensons qu'ainsi, la voie a été ouverte pour une compréhension de la possibilité au sein de la réalité. (Cette forme ontologique de la possibilité est à séparer très précisément de celles dont les formes spécifiques des reflets de la réalité, réduites au quantitatif par l'homogénéisation, sont en mesure, si elles ne se contredisent pas elles-mêmes, d'être utiles à l'éclaircissement de la réalité, comme possibilité de pensée : c'est le cas des mathématiques et de la géométrie.) Avec cette caractérisation de la propriété comme possibilité – qui est en même temps un exemple des limites mouvantes entre forme de l'être et forme de processus des objets réels – on peut en effet aussi concrétiser au plan catégoriel la variété des niveaux de l'être, même si Hegel lui-même n'a fait aucune tentative dans ce sens. Une analyse ontologique du processus de la vie montre déjà (cela, N. Hartmann l'a remarquablement admis, à juste titre, en dépit de sa conception fondamentalement fautive de la possibilité en général) que de nouvelles adaptations, de nouvelles évolutions, seraient impossibles sans une certaine instabilité dans la structure et les processus internes de l'être vivant. L'adaptation à des conditions radicalement modifiées ainsi

¹⁴⁷ Ibidem, p. 128.

que la préservation ou le développement de l'individu et de l'espèce qui repose là-dessus, présupposent donc, dans l'être vivant, des qualités qui – peu importe le degré de leur découverte précise par la science – sont à même de figurer comme possibilités pour un tel changement, pour une telle transformation ; le fait de se maintenir dans des changements fondamentaux de conditions de vie peut selon les circonstances se concevoir aussi ontologiquement dans ce sens. Et le fait que cette fonction de possibilité des propriétés augmente si largement dans l'être social, extensivement et intensivement, qu'à cette occasion apparaissent des qualités toutes nouvelles, n'a guère besoin qu'on en donne une preuve détaillée.

Il n'y aura certes pas non plus de débat sur le fait que les déterminations réflexives ainsi conçues se trouvent au cœur de la dialectique hégélienne. La seule question est celle du degré de la force d'impact que possède ce centre. Hegel lui-même limite sa validité à la partie centrale de sa logique, à celle de l'essence. Dans un paragraphe de la *Petite Logique*¹⁴⁸ qui résume les principes de cette question, il trace les contours du progrès hiérarchique dans la logique, et par là de la zone de validité des déterminations réflexives : « Le processus dialectique est passage en autre chose dans la sphère de l'être, et paraître en autre chose d' dans la sphère de l'essence. Le mouvement du *concept* est, par contre, un *développement*, par lequel est seulement posé que ce qui est en soi déjà présent. »¹⁴⁹ Sans vouloir discuter ici dans quelle mesure la classification de Hegel est soutenable du point de vue de sa logique hiérarchique, nous osons prétendre qu'elle contredit résolument cette ontologie authentique et féconde de Hegel

¹⁴⁸ On appelle *Petite Logique* le premier tome de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, op.cit. NdT.

¹⁴⁹ Hegel, Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 161, add. p.591.

que nous nous sommes efforcés jusqu'à présent de dégager. Nous pensons que la différence que Hegel énonce comme décisive entre logique de l'être et logique de l'essence, à savoir la « transition dans quelque chose d'autre », en opposition et l'« *apparence dans quelque chose d'autre* », ne peut pas être ontologiquement soutenable.

Ce caractère insoutenable se montre avant tout dans le fait que Hegel lui-même est contraint, lorsqu'il examine les catégories singulières de la logique de l'être dialectiquement, d'anticiper de manière inavouée sur la méthode et la structure des déterminations réflexives. Il dit ainsi sur « le quelque chose » : « Quelque chose... se trouve donc *en relation* avec son être-autre ; mais il n'est pas son être-autre pur et simple. L' être-autre y est contenu et en est *séparé* à la fois ; il est *l'être-pour-l'autre*. » Dans les développements ultérieurs, Hegel fixe les deux couples contradictoires *quelque chose*, et *quelque chose d'autre*, de même que *l'être-pour-l'autre* et *l'être-autre*. Il constate à juste titre que *quelque chose* et *quelque chose d'autre* se disjoignent, et concrétise cependant ce rapport, avec une dialectique authentique, comme suit : « Mais comme leur vérité réside dans leur rapport, l'être-pour-l'autre et l'être en soi sont des déterminations posées comme *moments* d'une seule et même chose, des déterminations qui sont des rapports et restent dans leur unité, celle de l'être-là. Chacun d'eux contient ainsi, en même temps, son moment différent. »¹⁵⁰ Hegel conclut maintenant ainsi cette description de "quelque chose", comme chacun peut le voir, au niveau et dans les formes catégorielles des déterminations réflexives : « *Être-en-soi* et être-pour-l'autre apparaissent tout d'abord différents ; mais que quelque chose *possède* ce qui existe *en soi* et inversement, qu'il soit également en soi ce qu'il est en tant que l'être-pour-l'autre, c'est en cela que

¹⁵⁰ Hegel. *La Science de la Logique* op. cit., *Logique de l'être*, t. 1 p. 116.

consiste l'identité de l'Être-en-soi et de l'être-pour-l'autre, d'après la détermination qui fait que le "quelque chose" représente ce qui est commun aux deux moments, en lui inséparables. »¹⁵¹ Je crois que sans aucun doute, cette analyse dialectique tout à fait juste du *quelque chose* pourrait, sans même changer un seul mot dans le texte, figurer dans *la Logique de l'essence*. Et dans la conclusion de son raisonnement, Hegel se réfère lui-même à ses développements sur l'intériorité et l'extériorité comme analogie, c'est à dire à un cas typique d'un rapport fondé sur les déterminations réflexives. Là aussi, il n'est pas nécessaire de parcourir toute *la Logique de l'Être* pour voir que le caractère de réflexion s'impose à chaque stade décisif de la recherche. Nous indiquerons simplement le passage sur l'être-pour-soi, où Hegel analyse le rapport de celui-ci à soi-même et aux autres objets existant pour eux-mêmes en termes d'attraction et de répulsion. Il constate la relation réciproque, la coordination des deux facteurs lorsque, dans la relation des deux, l'attraction se manifeste dans la répulsion elle-même, et qu'ainsi se trouve dépassée la dualité qui ferait de l'être pour soi quelque chose d'exclusif : « La répulsion, en posant les multiples, l'attraction, en posant l'Un », montrent « que l'attraction n'est attraction que par l'intermédiaire de la répulsion et que la répulsion n'est répulsion que par l'intermédiaire de l'attraction. »¹⁵² Nous croyons que ce rapport aussi, vu ontologiquement, ne se différencie en rien d'essentiel des cas qui, dans *la Logique de l'Essence*, sont présentés comme des déterminations réflexives.

La relation de réflexion se présente de manière encore plus simple et encore plus évidente dans la partie la plus célèbre et la plus influente de *la Logique de l'Être*, dans le rapport de la

¹⁵¹ Ibidem, p. 117.

¹⁵² Ibidem, p. 183.

qualité et de la quantité. Cela correspond totalement aux principes de construction de la logique hégélienne, comme nous les avons décrits en détail dans la première partie, qu'il ait tout d'abord intégré la qualité dans la hiérarchie logique, et qu'ensuite seulement, après avoir déduit la quantité logiquement, qu'il en vienne à parler, dans le chapitre sur la mesure et sur les rapports de mesure, de leurs relations dialectiques concrètes, de sorte qu'on a pu susciter l'apparence que la qualité et la quantité seraient des formes d'être des objets de natures différentes, indépendantes l'une de l'autre, qui parviendraient à un moment donné à cette relation réciproque que l'on a coutume d'exprimer comme transition de l'une dans l'autre. Cette apparence résulte, il est vrai, du mode d'exposition de Hegel que nous avons critiqué dans la première partie, ainsi que des représentations fausses qui s'y rattachent au sujet de son caractère ontologique, représentations à nouveau issues de la métaphysique idéaliste de l'identité sujet-objet. En vérité, le rapport de mesure est ontologiquement premier par rapport aux modalités séparées de l'être, obtenues par l'abstraction, que sont la quantité et la qualité. Hegel lui-même dit de la mesure : « tout ce qui existe a une grandeur, laquelle fait partie de la nature même de la chose ; c'est à elle que la chose doit sa nature et son être-en-soi. »¹⁵³ On exprime ici simplement que la détermination quantitative de tout objet, quel qu'il soit, se trouve dans un rapport de simultanéité indissociable avec son existence qualitative. Hegel explique lui-même, clairement et sans ambiguïté, cette existence de la quantité et de la qualité, qui ne peuvent, dans un objet, être séparées que par l'abstraction, mais qui en vérité sont indissociablement présentes : « Le rapport entre ces qualités s'établit d'après la détermination de la mesure qui est leur exposant ; mais elles sont déjà en

¹⁵³ Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'être*, t. 2, p. 377.

rapport l'une avec l'autre dans *l'être-pour-soi* de la mesure. Le quantum existe doublement : en tant qu'extérieur et en tant que spécifique, si bien que chacune des quantités distinctes possède cette double détermination et se croise en même temps avec l'autre, et c'est uniquement ainsi que se trouvent déterminées les qualités. Elles n'existent donc pas seulement l'une pour l'autre, mais elles sont posées comme inséparables, et la grandeur précise qui s'y rattache constitue une unité qualitative, *une unique* détermination de mesure à la faveur de laquelle elles se rattachent l'une à l'autre, selon leur concept. La mesure constitue ainsi le rapport *immanent* de deux qualités. »¹⁵⁴

Lorsqu'on lit ces développements de Hegel et d'autres analogues sur le rapport réel réciproque de la qualité et de la quantité, on ne peut pas voir en quoi cela se différencie des déterminations réflexives typiques, comme forme-contenu, interne-externe, etc. Qu'il ait été possible auparavant d'examiner la qualité et la quantité indépendamment l'une de l'autre ne démontre rien contre cette conception. Des déterminations réflexives aussi typiques que l'essence et l'apparence ont pendant longtemps été examinées, même en philosophie, comme opposées dans leur autonomie. Il n'est que trop compréhensible que c'ait été également le cas pour des déterminations de l'objectivité aussi élémentairement marquantes que la quantité et la qualité. La seule différence est que Hegel attribue dans le premier cas la séparation des représentations au niveau de connaissance de l'entendement, tandis qu'ici – pour des raisons de hiérarchie logique du système – il ne soulève pas la question du passage de l'entendement à la raison, à la connaissance de la corrélation dialectique indissociable d'éléments en apparence autonomes. Mais cela n'a rien à voir avec l'essence de la chose. Quantité

¹⁵⁴ Hegel. *La Science de la Logique*, op. cit., *Logique de l'être*, t. 2, pp. 384-385.

et qualité sont, dans leur essence ontologique, des déterminations réflexives typiques. Les faits relatifs aux étapes primitives de l'évolution peuvent dès maintenant étayer cette position ontologique. Nous savons depuis longtemps par l'ethnographie que longtemps avant les nombres, l'appréciation quantitative des objets était apparue socialement, et que les hommes, sur la base de perceptions qualitatives, avaient maîtrisé pratiquement de manière purement qualitative ces ensembles de faits, que nous avons coutume d'appréhender aujourd'hui quantitativement ; c'est ainsi les bergers n'ont jamais dénombré leur troupeau, mais qu'ils connaissaient individuellement chaque animal, et pouvaient de ce fait, en l'absence de comptage, constater immédiatement chaque perte de façon très précise. Les expériences de Pavlov montrent également que des chiens peuvent réagir précisément à des battements de métronome de 30, 60, 120, etc. comme à des signaux qualitativement différents, sans que se pose le moins du monde la question de savoir s'ils avaient la possibilité de les compter. De ce point de vue, il apparaît clairement que le niveau de distinction par l'entendement de ces déterminations réflexives n'est pas seulement une étape de leur unification dialectique par la raison, mais un progrès de la civilisation par rapport à la perception originelle, directement unitaire.

Si nous passons maintenant brièvement à la troisième partie de la *Logique*, la *Logique du Concept*, nous devons immédiatement élever une objection de principe à la définition générale de cette sphère par Hegel. En annexe à la caractérisation générale des trois degrés de la logique que nous avons citée, Hegel dit sur la troisième : « Le mouvement du concept peut être considéré en quelque sorte seulement comme un jeu ; l'Autre qui est posé par lui n'est pas en fait un

Autre. »¹⁵⁵ Cette thèse est également une conséquence logique de la théorie ontologique de l'identité sujet-objet : comme la *Logique du Concept* constitue le degré le plus élevé de la transformation de la substance en sujet, il semble logiquement obligatoire que la relation des éléments à la totalité se rapproche toujours plus de l'identité, et que les éléments doivent abandonner leur indépendance, leur étrangeté les uns par rapport aux autres. Nous avons déjà démontré, à propos de la logique de l'être, que Hegel surestime de façon inadmissible les éléments constitutifs d'indépendance, mais que son juste sens ontologique le conduit, dans ses explications concrètes, à abandonner et passer sous silence ces prémisses logiques qu'il avait imaginées, et à se raccrocher aux déterminations réflexives, plus proches de la réalité, de la même façon, il faut ici aussi réduire par la critique la relation par trop homogénéisante des facteurs, ainsi que son rapport processuel. L'exemple donné par Hegel lui-même dans le même paragraphe offre de plus une bonne occasion de mettre en avant l'évolution comme un processus, comme un rapport, tels que cette nouvelle harmonie des déterminations puissent s'y manifester. Certes Hegel rejette pour les êtres vivants la représentation mécaniste selon laquelle, dans le germe d'une plante, figurerait *realiter* la forme évoluée ultérieure, mais il y trouve un noyau de vérité dans la mesure où, « le concept, dans son processus, reste auprès de lui-même, et que par ce processus, suivant le contenu, rien de nouveau n'est posé, mais seulement un changement de forme, amené au jour. »¹⁵⁶ Cela correspond bien à l'ontologie de l'identité sujet-objet, mais pas à la réalité, ni même à la conception concrète de Hegel. Il est clair en effet que l'évolution, précisément, soulève sans cesse des

¹⁵⁵ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 161, add. p. 592.

¹⁵⁶ Ibidem.

problèmes qualitativement nouveaux, et introduit dans la réalité de nouvelles oppositions et contradictions inconnues aux étapes inférieures, et que l'on ne peut pas concevoir comme de simples « changements de forme ». Il est vrai que Hegel rejette la théorie de l'évolution pour les êtres vivants ; mais même selon sa conception, le domaine de l'être social est également un élément constitutif du plus haut niveau de la logique, comme la vie, et même à un degré encore plus élevé. Ceci se voit dans la réalité elle-même par une émergence encore plus forte de la nouveauté, et avant tout par l'apparition d'oppositions et de contradictions qui, de ce point de vue, dépassent également le niveau de la vie, comme celui-ci dépasse le niveau de l'être inorganique. C'est justement pour les objectivations les plus importantes de la logique du concept que la caractérisation préliminaire de Hegel est intenable.

Cela se manifeste, comme nous allons le voir, dans les propres explications de Hegel. Si nous comparons ces considérations dans lesquelles il veut prouver cette nouveauté dans la structure de la logique du concept avec celles – dans le même ouvrage – où il expose le processus de la vie dans le contexte de la nature globale, il s'avère que dans l'approche dialectique de ces ensembles complexes, et de ces corrélations, il va tellement loin au-delà de son programme métaphysiquement restreint qu'on peut y déjà y voir sa réfutation et le retour aux authentiques déterminations réflexives dialectiques. Cette description catégorielle du processus de la vie dans sa totalité s'énonce ainsi : « Le vivant se tient en face d'une nature inorganique à laquelle il se rapporte comme la puissance disposant d'elle, et qu'il s'assimile. Le résultat de ce processus n'est pas, comme dans le cas d'un processus chimique, un produit neutre, dans lequel est supprimée la subsistance-par-soi des deux côtés qui se faisaient face l'un à

l'autre, mais le vivant se montre comme ayant prise sur son Autre, qui n'a pas le pouvoir de résister à sa puissance. La nature inorganique qui est soumise par le vivant endure cela parce qu'elle est *en soi* la même chose que ce que la vie est *pour soi*. Dans l'Autre, le vivant ne s'unit ainsi qu'avec lui-même. Lorsque l'âme s'est enfuie du corps, les puissances élémentaires de l'objectivité commencent de jouer. Ces puissances sont pour ainsi dire continuellement prêtes à bondir pour commencer leur processus dans le corps organique, et la vie est le combat constant contre cela. »¹⁵⁷

Nous ne soulèverons à ce sujet que trois points. Premièrement et avant tout, Hegel décrit ici un processus d'interaction dont les composants sont en même temps identiques et contradictoires. Avec l'identité et la contradiction simultanée de l'en-soi de la nature et du pour-soi de la vie, le rapport dans son ensemble apparaît comme typique, précisément, de la détermination réflexive. Deuxièmement, dans cette interaction, la nouveauté contradictoire surgit dans sa nécessité vitale, aussi bien à son début, lorsque l'organisme se constitue en tant que tel, qu'à la fin, quand il s'éteint et retourne dans le cycle normal de la nature inorganique. Ce caractère profondément contradictoire de la nouveauté qui naît ainsi doublement est incompatible avec la conception « harmonieuse » de l'évolution évoquée précédemment. Pour autant qu'il se différencie dans *la Logique de l'essence*, des cas typiques, il aiguise encore davantage ses éléments dialectiques. Troisièmement, il faut encore noter que Hegel, en opposition avec sa théorie générale de l'interaction que nous avons évoquée plus haut, y découvre ici le facteur prédominant, et son explication se rapproche davantage d'une juste compréhension des déterminations réflexives.

¹⁵⁷ Hegel, *Encyclopédie*, t. I, op. cit., § 219, p. 617.

Dans la *Logique du Concept* elle-même, ce sont l'universalité, la particularité, et la singularité qui surgissent avant tout comme catégories spécifiquement nouvelles. Le contenu philosophique de ces catégories est extraordinairement important et riche de conséquences pour toute l'image du monde de Hegel, mais il semble aussi bien souvent obscurci par la logicisation, parce que les applications décisives de ces catégories sont intégrées dans la théorie du concept, jugement, et syllogisme. Malgré tout, on peut aisément voir que Hegel applique essentiellement ces catégories comme des déterminations réflexives. Cela se voit déjà en ce que, bien qu'il les expose dans le cadre de la *Logique du Concept*, il traite leurs premiers rapports dialectiques en conclusion de la *Logique de l'essence*, et à vrai dire, dans l'esprit de l'exposé, comme des déterminations réflexives : « Mais du point de vue immédiat, étant donné que l'*universel* n'est identique à soi que pour autant qu'il est *supprimé* comme *précision*, c'est à dire que pour autant qu'il est le négatif en tant que négatif, c'est la même négativité qui est au fond la *singularité* ; et comme, de son côté, le singulier est le précis en tant que précis, le négatif en tant que négatif, il représente, du point de vue immédiat, *la même identité* que l'*universel*. Cette identité *simple* du singulier constitue sa *particularité*, qui contient, fondues ensemble, la *précision* du singulier et la *réflexion-sur-soi* de l'universel général. Ces trois totalités sont donc les produits d'une seule et même réflexion ».¹⁵⁸ Ces catégories feront l'objet dans la Logique du Concept d'un examen dans tout à fait le même esprit : l'individualité apparaît comme « déjà

¹⁵⁸ Hegel. *La Science de la Logique* op. cit., *Logique de l'essence*, t. 3, p. 238. S. Jankélévitch traduit ici par *précision* le mot *Bestimmtheit* : Déterminité, de *bestimmen*, déterminer ou définir. Dans un souci d'homogénéité lexicale, nous modifions dans la suite la traduction en remplaçant pour *Allgemeinheit*, général par *universel*, et pour *Einzelheit*, individualité par *singularité*. NdT.

posée par la particularité. »¹⁵⁹ mais celle-ci n'est à nouveau rien de plus que « l'universalité définie ou précise ». ¹⁶⁰ « L'*universalité* et la *particularité* nous apparaissent déjà comme des moments du *devenir* de l'individuel. » ¹⁶¹ « pour la même raison, c'est à dire parce qu'il n'est que l'universel précis et défini, le *particulier* est également le *singulier*, et inversement, c'est également parce que le singulier est l'universel précis et défini, qu'il est aussi le particulier. » ¹⁶² Ce serait pourtant une méconnaissance unilatérale des intentions de Hegel que de ne considérer, dans ce rapport, que la transition de l'un dans l'autre. Précisément lorsqu'il applique ces catégories au domaine de l'être social, Hegel indique de manière répétée, et en dans de nombreux passages très importants, sur le fait que chacune de ces catégories peut justement, dans sa propriété spécifique, caractériser ontologiquement certaines structures et modifications de structures ; nous avons déjà, dans d'autres contextes, mentionné ce rôle de la particularité comme contraste décisif entre antiquité et temps modernes. On peut trouver chez Hegel de très nombreux exemples analogues.

Plus le système hégélien progresse, du Concept à l'Idée, plus il est évident que la base structurelle des complexes qui apparaissent ici et de leurs contradictions se trouve toujours dans les déterminations réflexives. C'est ce que nous avons pu voir à l'instant dans le rapport de l'être vivant à son environnement. Certes : de telles relations n'apparaissent et ne peuvent être appréhendées raisonnablement que si l'on met de côté l'ontologie de l'identité sujet-objet, et si on laisse les intentions logiques géniales de Hegel se déployer, dans toute leur dynamique interne véritable. Il en est ainsi dans le cas

¹⁵⁹ Ibidem, t. 4, p. 293.

¹⁶⁰ Ibidem, pp. 293-294.

¹⁶¹ Ibidem, p. 294.

¹⁶² Ibidem, p. 295.

déjà traité de la relation entre causalité et téléologie. Si celle-ci est, selon le mot de Hegel, la « vérité » du mécanisme et du chimisme, alors nous nous trouvons devant une régression vers la métaphysique à l'ancienne mode. Si l'on conçoit en revanche sa téléologie du travail comme rapport exclusivement dans le cadre de l'être social auquel elle seule appartient, alors apparaît un rapport authentique des déterminations réflexives, qui constitue le fondement ontologique de ce que Marx appelle l'échange matériel de la société avec la nature. Aussi autonomes, différentes, et même opposées que puissent l'être pour l'entendement la causalité et la téléologie, leur rapport réflexif construit dans le travail des processus à chaque fois indissociables, dans lesquels la causalité spontanée et la téléologie mise en œuvre sont ainsi unies dialectiquement. Comme le travail offre l'image originelle de la pratique sociale, on trouve chez Hegel, dans la conception de la téléologie du travail ainsi interprétée, une détermination fondatrice pour l'ontologie de l'être social. Cette analyse ne doit pas ici être menée plus loin. La philosophie de la société développée par Hegel contient en effet, à côté de la prédominance déformante de son ontologie délibérée, tant de distorsions des faits réels en raison de ses préjugés historiques de l'époque, que seule une réinterprétation tout à fait fondamentale pourrait mettre à jour ce qui pourrait néanmoins être fécond. Contentons-nous, dans nos analyses, d'avoir indiqué la validité générale et la fécondité méthodologique des déterminations réflexives pour une ontologie dialectique, et tout particulièrement pour une ontologie dialectique de l'être social.

Notre conception du caractère unitaire des déterminations réflexives semble simplifier les différenciations construites par Hegel. En réalité, ce n'est qu'en repoussant ces schémas logicistes que l'on peut ouvrir la voie à une véritable

différenciation. Cela devait être concrétisé avant tout par la série dialectique génialement définie par Hegel, de l'identité, en passant par la différence et la diversité, jusqu'à l'opposition et la contradiction. Hegel lui-même ne l'a pas réalisé, cela n'a été mis en œuvre que chez les classiques du marxisme, avant de tomber plus tard dans l'oubli. L'importance de cette différenciation ne peut pas être surestimée, car le dénigrement de la dialectique par ses opposants s'appuie principalement, et parfois d'une manière relativement justifiée, sur le fait que ses partisans opèrent exclusivement avec les formes les plus développées, les plus aiguës de la contradiction, et négligent les formes de la transition. De plus, ce n'est que par l'unification des déterminations réflexives que nous préconisons que s'offre la possibilité de différencier les différents modes de manifestation d'une dialectique conçue de la sorte aux différents niveaux de l'être, et correspondant à leurs propriétés ontologiques. Là aussi, la réputation de la dialectique a été altérée par le fait qu'en partie, des rapports dialectiques qui n'apparaissent qu'au niveau le plus élevé de l'être ont été appliqués, de manière non critique, à des formes inférieures de l'être, et qu'en même temps, ont eu lieu des tentatives toujours renouvelées de réduire par la pensée les complexes dialectiques plus complexes aux plus simples. Finalement, cette étude donne l'opportunité intellectuelle de séparer correctement théorie de la connaissance et ontologie, et de déterminer exactement l'indépendance de celle-là par rapport à celle-ci ; tandis qu'on explique la transition gnoséologique de l'entendement à la raison comme conséquence de la dialectique objective de l'essence et de l'apparence, tandis que la priorité ontologique des complexes dialectiquement structurés sur leurs éléments, leurs parties constitutives, etc. contraint à ce renversement gnoséologique dans l'intérêt de la connaissance la plus adéquate possible de la réalité. Avec les déterminations réflexives, cette priorité ontologique des

complexes vient pour la première fois en pleine lumière dans l'histoire de la philosophie.

À cela se relie un fait dont Hegel lui-même n'a eu que l'intuition géniale, mais qu'il n'a pas développé avec conséquence, c'est que *Sujet* et *Objet* sont des déterminations réflexives qui, en tant que telles, ne se manifestent vraiment qu'au niveau de l'être social. Cette intuition est le noyau de vérité qui se cache dans la mythologie du développement directement affichée de Hegel : la tentative de comprendre l'apparition de toutes les déterminations réflexives dans une déduction historique universelle. Il suffit pour le voir de comparer l'exposé de Hegel, avant tout dans « *La Phénoménologie* », avec ceux de ses prédécesseurs. Chez Descartes ou Spinoza, cette détermination réflexive est déchirée en deux au niveau du donné immédiat (la pensée et l'extension), chez Kant, il y a une subjectivisation gnoséologique du monde ontologique objectif. Et quand Schelling oppose la nature comme inconsciente à l'histoire consciente, il projette pourtant, sous la forme de l'inconscient, la conscience dans la nature afin, par des sophismes, de développer, la conscience à partir de la nature. Nous verrons que la réalisation de ce que Hegel avait subodoré et reconnu seront importants, de manière décisive, pour l'ontologie de l'être social.

En conclusion, indiquons très brièvement que la mise au clair du caractère et du champ d'action des déterminations réflexives peut aussi s'accompagner d'un éclaircissement du concept très utilisé, très populaire, mais rarement analysé, de dépassement des contradictions. Il faut, croyons-nous, établir une différence précise entre le dépassement dans le domaine de la réalité elle-même, et le dépassement dans le domaine de la simple connaissance, bien que dans les deux cas, il s'agisse de rapports ontologiques de l'être. Si les déterminations

réflexives déterminent justement une dimension concrète à l'intérieur d'un complexe de l'être – que l'on pense par exemple forme-contenu – alors leur dépassement ne peut que relever du domaine de la connaissance, par une élévation de la conscience du point de vue de l'entendement à celui de la raison, à la compréhension de la relation véritablement dialectique. Un dépassement ontologique de déterminations réflexives comme celles-là est impossible, car à l'occasion de du dépassement *de facto* d'une objectivité véritablement donnée, le rapport forme-contenu dans la nouvelle objectivité (ou dans les nouveaux objets nouvellement apparus) ne fera que se renouveler, avec des variations correspondantes, dans le nouvel objet, il réapparaîtra toujours un rapport forme-contenu. (Naturellement, l'étude concrète des nouveaux rapports forme-contenu reste une question scientifique importante).

Des complexes objectifs réels, parmi lesquels aussi des processus, peuvent bien sûr se trouver entre eux dans un rapport de déterminations réflexives, depuis des forces naturelles ordonnées de telle sorte qu'elles se contredisent réellement entre elles, jusqu'aux classes dans la société, opposées dans leur coordination. Ici est possible, aussi bien l'équilibre toujours relatif déterminé par la dynamique des contradictions et son dépassement, que l'abolition partielle ou totale d'un des complexes par l'autre, et ce dépassement se produit dans la réalité, il change alors la réalité même de manière plus ou moins radicale, et de cela dépend à nouveau, ontologiquement, et en réalité, la proportion de destruction et de préservation dans l'acte (ou le processus) de dépassement. Tandis donc que le dépassement dans la pensée présente un caractère théorique général, de même que la compréhension de la relation entre forme et contenu, – ce qui ne dispense naturellement jamais d'examiner dans un cas donné la

caractéristique concrète des déterminations réflexives considérées – le dépassement réel dans la nature sera accompli selon les lois de la nature par l’interaction de complexes qui, même si elle est nécessaire, ne peut relever que d’une nécessité « aveugle », tandis que dans l’être social, la conscience sociale, aussi bien la fausse que la vraie, entre dans la série des composants réels du dépassement. Une connaissance véritable des complexes qui poussent au dépassement ou s’en écartent peut donc, dans certaines circonstances, constituer un composant ontologique réel dans le processus de dépassement. Naturellement, la connaissance des processus naturels peut également conduire à des dépassements réels de complexes ; de la science de la structure de l’atome jusqu’à l’élevage d’être vivants, il y a toute une série de ce genre de dépassements réels. Alors que la connaissance permet une intervention active dans leur dialectique, le processus se déroule dans le domaine de l’être social en tant qu’échange matériel de la société avec la nature, et pour cela, la juste compréhension de la dialectique de la nature constitue évidemment un présupposé incontournable.



Table des matières complète de l'ontologie de l'être social

Le chapitre III publié dans le présent volume est signalé dans cette table des matières par des *caractères italiques*.

Première partie : la situation actuelle du problème

Introduction

I. Néopositivisme et existentialisme

1. Le néopositivisme
2. Digression sur Wittgenstein
3. l'existentialisme
4. La philosophie du présent et le besoin religieux

II. L'avancée de Nicolas Hartmann vers une véritable ontologie

1. Principes structurels de l'ontologie de Hartmann
2. En critique de l'ontologie de Hartmann

III. Fausse et véritable ontologie de Hegel

- 1. La dialectique de Hegel « au milieu du "terreau" des contradictions. »*
- 2. L'ontologie dialectique de Hegel et les déterminations réflexives.*

IV. Les principes ontologiques fondamentaux de Marx

1. Questions méthodologiques préalables
2. Critique de l'économie politique
3. Historicité et généralité théorique

Deuxième partie : Les problématiques les plus importantes

I. Le travail

1. Le travail comme projet téléologique.
2. Le travail comme modèle de la pratique sociale.
3. La relation sujet-objet dans le travail et ses conséquences.

II. La reproduction

1. Problèmes généraux de la reproduction
2. Complexe de complexes.
3. Problème de la priorité ontologique.
4. La reproduction de l'être humain dans la société.
5. La reproduction de la société dans sa totalité.

III. L'idéal et l'idéologie

1. L'idéal dans l'économie
2. Sur l'ontologie du moment idéal
3. le problème de l'idéologie

IV. L'aliénation.

1. Les traits ontologiques généraux de l'aliénation
2. Les aspects idéologiques de l'aliénation
La religion comme aliénation
3. Les fondements objectifs de l'aliénation et de son abolition.
4. La forme contemporaine de l'aliénation.

Table des matières

1. La dialectique de Hegel « au milieu du "terreau" des contradictions ».	5
2. L'ontologie dialectique de Hegel et les déterminations réflexives.	80
Table des matières complète de l'Ontologie de l'Être Social	143