

**UNIVERSITÉ DE PARIS**

**LA SORBONNE**

**LA DIALECTIQUE ENTRE MARX ET HEGEL**

**MÉMOIRE DIRIGÉ PAR**

**JEAN DESANTI**

**PRÉSENTÉ PAR**

**SOHEIL KASH**

# TABLE DES MATIERES

## Introduction

### Chapitre I - Kant et la dialectique

- Rapport de la connaissance à son objet.
- Du pouvoir de connaître à l'essence de la connaissance.
- De l'essence de la connaissance au rapport à l'objet.
- Du rapport de l'objet à sa possibilité.
- Logique transcendantale.
- La dialectique: logique de l'apparence.

### Chapitre II - Hegel et son contexte

- Fichte
- Schelling

### Chapitre III - La dialectique de Hegel

- Prémisse de Hegel.
- Dialectique et conscience malheureuse.
- Certitude sensible.
- La perception.
- L'entendement.
- La conscience de soi.
- Dialectique du Maître et esclave.
- L'absolu comme sujet et comme système.
- Théorie de l'être.
- Théorie de l'essence.
- Théorie du concept.

### Chapitre IV - Matérialisme historique et philosophie de l'histoire

- La mort de la philosophie.
- La nouvelle conception du monde.
- Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie.

## **Chapitre V - Marx: nouvelle dialectique**

- Processus de la pratique théorique.

## **Chapitre VI - Conclusions**

- Matérialisme et idéalisme .
- L'être et la conscience .
- Métaphysique et dialectique .
- Le problème de la contradiction.
- Le critère de la pratique.

# **Introduction**

## **Définition étymologique.**

Le terme composé «dialectique» désigne, d'après l'étymologie, un échange de paroles ou de discours, c'est-à-dire une discussion ou un dialogue; comme forme de savoir, elle est alors la technique du dialogue, ou l'art de la dispute tel qu'il a été développé et fixé dans le cadre de la pratique politique propre à la cité grecque.

Il convient de remarquer que ce sens renvoie à une tradition trop particulière, que la valeur qu'il attribue à l'idée de dialectique reste faible et doit être renforcée par une analyse philosophique qui en dégagera la diversité des significations. On peut cependant retenir de cette analyse étymologique du mot deux éléments très généraux: la dialectique met en jeu des intermédiaires; elle a rapport au Logos, qui s'est pas seulement pour les Grecs le discours ou la raison, mais un principe essentiel de la détermination du réel et de la pensée.

La catégorie de dialectique est surtout une catégorie technique de la philosophie: on ne peut s'attendre à la rencontrer que dans le cadre de systèmes philosophiques déterminés, pourvue à chaque fois d'une définition particulière à travers l'histoire de la philosophie. On peut dégager de cette histoire quelques définitions représentatives de la dialectique, données par les différents philosophes.

## **Définitions philosophiques.**

Pour Platon:

«Le dialecticien est celui qui aperçoit la totalité»

(La République).

Pour Aristote:

«Le dialecticien est celui qui est capable de formuler des propositions et des objections»

(Topiques).

Pour Saint-Thomas d'Aquin:

«La dialectique est l'art de la discussion stérile»

Pour Descartes:

«C'est la dialectique, puisqu'elle nous enseigne à traiter de toutes choses, plutôt que la logique qui donne des démonstrations de toutes choses. Elle ruine ainsi le bon sens plus qu'elle ne le constitue, car tandis qu'elle nous détourne et nous égare dans ces lieux communs et ces divisions qui sont extérieurs à la chose, elle nous détourne de la nature même de la chose».

(Entretien avec Burman, sur le Discours de la Méthode)

Pour Kant:

«Il y a une dialectique naturelle et inévitable de la raison pure : je ne veux point parler de celle où s'embarrasse un ignorant, faute de connaissances, ni de celle que les sophistes ont fabriquée ingénieusement pour tromper les gens raisonnables, mais de celle qui est inséparablement liée à la raison humaine et qui, même après que nous en avons découvert l'illusion, ne cesse pourtant pas de se jouer d'elle et de la jeter inlassablement en des erreurs momentanées qu'il faut constamment dissiper»

(Critique de la Raison Pure. Dialectique transcendantale. Introduction I)

Pour Hegel:

«La dialectique est ce dépassement immanent où l'exclusivité et la limitation des déterminations de l'entendement se présentent telles qu'elles sont, c'est-

à-dire comme leur propre négation. La dialectique a un résultat positif, parce qu'elle a un contenu déterminé ou parce que son résultat n'est pas vraiment le néant vide, abstrait, mais la négation de certaines déterminations contenues dans le résultat, parce que précisément, ce n'est pas un néant immédiat, mais un résultat»

(Encyclopédie des sciences philosophiques)

Pour Marx:

«Comme elle inclut dans l'intelligence du donné en même temps aussi l'intelligence de sa négation et de sa destruction nécessaire, comme elle conçoit toute forme mûre dans le cours du mouvement et donc aussi sous son aspect éphémère, la dialectique ne s'en laisse conter par rien, elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire».

(Le Capital, postface de la seconde édition)

Le problème de la dialectique peut dépasser celui de sa définition dans tel ou tel système philosophique; mais il ne peut être posé rationnellement qu'à partir d'une histoire de la dialectique qui mettra en relief la diversité que revête cette catégorie.

La diversité des sens de cette catégorie est toujours inscrite dans la particularité de tel ou tel système, mais cela ne doit pas nous amener à perdre de vue la continuité et l'unité de cette diversité, à travers l'analyse historique, ni à substituer à la notion générale de la dialectique une détermination empruntée à tel système particulier, de l'étendre comme mesure unique à toutes les autres normes de la notion, et de projeter sous la forme d'une histoire générale l'histoire de la dialectique intérieure à ce système philosophique; cette analyse historique de la notion générale s'avère nécessaire à l'intelligence de ses variations spécifiques.

### **Diversité de la notion.**

La difficulté de saisir réellement cette histoire, et de ne pas la laisser s'échanger en une histoire fictive de la dialectique que pourrait écrire chaque philosophe, apparaît d'abord dans l'embarras où on se trouve pour en identifier le commencement. Celui-ci n'est pas donné dans l'évidence objective d'un fait qui serait connu comme tel, mais il est seulement reconnu à travers une tradition qui interprète chaque fois ses origines à partir d'un système particulier pris comme

leur résultat. En gros on dispose de trois thèses sur le commencement de la dialectique, qui le situent chez Héraclite, chez Zénon d'Élée ou chez Platon, chacune d'elles implique une interprétation particulière de la dialectique, et sera comprise comme un moment de son histoire.

### **Origine de la notion.**

Héraclite entretient des «relations familières» avec un «Logos» rencontré à toute occasion de la vie. Les autres hommes ne savent pas le reconnaître bien qu'ils vivent et meurent, sans le savoir, selon le même logos. On peut entendre par Logos une leçon concernant un principe, pour lequel le nom serait encore l'Unique ou la Chose sage nommée de préférence au neutre. Il n'y a pas à distinguer l'un de l'autre, comme la parole se distinguerait du sens, et encore moins à pratiquer la distinction du sujet de la connaissance et de son objet. C'est une leçon de sagesse, celle-là même que prononce un enseignant dont l'ego s'efface sous le sens de la leçon et qui vise l'Unique rassemblant les contraires. Savoir lire le Logos à même l'expérience quotidienne est le fait d'un homme «en éveil», dont la parole éveille le sens endormi des meilleurs. Quant aux autres hommes, «tout ce qu'ils font, réveillés, leur échappe, comme ils oublient ce qu'ils font endormis».

Les formules énonçant l'Unique ou la Chose sage lui donnent aussi des noms divins au choix. Parmi plusieurs noms, un nom convenable élève au rang suprême du «règne» et de la «paternité» le principe de Polémos ou de la Guerre. Manière de dire, sans doute, que le principe suprême rapproche des contraires affrontés, à ajuster les uns avec les autres en un équilibre sans cesse menacé de dislocation. Cette loi vaut dans tous les domaines et à plusieurs niveaux. Il est donc vain de distinguer une cosmologie d'une anthropologie, et une anthropologie d'une politique. Les mêmes formules se laissent lire à plusieurs registres et toutes concourent à exprimer la même loi de l'ajustement des contraires affrontés, dite encore sous le nom divin de Harmonia. Le discours héraclitéen lui-même opère selon la même loi dans sa table des contraires.

Selon une interprétation qui remonte à l'affirmation de Hegel dans ses leçons d'histoire de la philosophie: «Il n'y a pas une proposition d'Héraclite que je n'ai pas adoptée dans la Logique», Héraclite serait l'inventeur de la dialectique, en tant que

celle-ci serait une logique de la contradiction, une théorie du devenir fondée sur l'idée de contrariété, de conflit et de guerre.

Reconnaître dans l'oeuvre d'Héraclite le commencement de la dialectique, c'est en donner une interprétation rétrospective qui ne va pas sans objections. Afin de comprendre le développement de la dialectique, on doit tenir compte, autant que d'Héraclite, de l'école qui lui était opposée, c'est-à-dire des philosophes d'Élée qui, en défendant la thèse de leur maître Parménide contre les Pythagoriciens, se sont continués dans les écoles des sophistes dont on peut dire qu'ils exposèrent des formes dégénérées de dialectique. Il reste que les philosophes de l'Antiquité qui firent une place importante, dans leurs propres oeuvres, à l'idée de dialectique procédèrent à une critique radicale de la «philosophie» d'Héraclite: critique ontologique de Platon qui exclut du domaine des vraies réalités et du savoir tout ce qui relève du changement et réunit les contraires.

## Les Éléates

Selon une autre interprétation qui remonte cette fois-ci à Aristote, Zénon d'Élée serait «l'inventeur de la dialectique». Cette affirmation qui n'a de sens que dans le cadre de l'interprétation logique donnée par Aristote des anciens philosophes se heurte également à un certain nombre d'objections:

La dialectique de Zénon serait apparue sur le fond de la philosophie de son maître Parménide qui a donné le premier énoncé du principe de «l'identité de l'être», Parménide ironise volontiers sur ceux «pour qui, être ou ne pas être c'est la même chose et pas la même chose, pour qui, en somme, il y a, en toutes choses, l'inverse». Ce fond parménidéen qui doit soutenir la dialectique du disciple s'oppose ainsi à la diversité du devenir et de la guerre sur laquelle se base la «dialectique» d'Héraclite. Les Éléates opposent l'être au devenir parce qu'ils considèrent que le devenir vient du non être et aboutit au non être, et ils situent les êtres au-delà des choses du monde sensible qui sont livrées au devenir et à la corruption.

plutôt qu'un philosophe original, Zénon est un fabricant d'arguments au service d'une philosophie déjà donnée: la dialectique qu'il développe n'est donc pas une doctrine originale et autonome, mais une technique de raisonnement appliquée à la justification d'une philosophie particulière.

La question la plus générale qui se pose à partir de là est celle de l'union et de la distinction qui existent entre la dialectique et son fond philosophique. En d'autres termes, c'est la question des relations entre la dialectique et le terme d'où elle part, et le terme vers où elle va, qui va être posée à travers les variations de cette catégorie.

### **Platon - Science du vrai.**

#### **Dialectique ascendante.**

Après Socrate, la dialectique cesse avec Platon d'être un simple art de conversation pour les rhéteurs, et devient méthode et science. Dans la République, Platon nous montre comment on peut, en partant des formules particulières des sciences, dont chacune a des hypothèses spéciales et un domaine spécial, passer à une science plus générale par ce qu'il appelle la destruction des hypothèses; détruire en effet les hypothèses des sciences particulières, c'est constituer par là même une science infiniment plus générale. Le défaut des sciences particulières, c'est d'être fondées chaque fois sur des hypothèses, et par là sur des images, et par là aussi d'être liées à l'empirique. Elles figurent dans la République comme étant nécessaires à la formation des philosophes: l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Non seulement nous arrivons, d'après Platon, par la suppression des hypothèses, à constituer une science universelle, mais encore nous atteindrons une région où nous pourrons passer d'idée à idée sans intervention d'éléments particuliers ou hypothétiques, ces deux caractères étant d'ailleurs, comme nous venons de le voir, liés ensemble.

C'est à partir de cette région pure des idées qu'on pourra s'élever vers le fondement de toute réalité et que Platon appelle le Bien, et qu'il compare au soleil. C'est le soleil intelligible qui, de même que le soleil sensible est la cause de la croissance des choses et de la vision des choses dans la lumière, est la cause de la croissance et de la connaissance des réalités intelligibles elles-mêmes. La dialectique est une montée pénible vers la contemplation passive des idées éternelles hiérarchisée, dont la plus haute idée est l'idée du Bien.

#### **Dialectique descendante**

Après la dialectique ascendante, Platon pense que l'on peut constituer une dialectique descendante qui, partant des niveaux les plus élevés de la réalité, descend vers les expériences particulières. Mais il faut remarquer que cette dialectique descendante ne doit pas être assimilée à la dialectique hégélienne. Cette dernière est en effet une chaîne continue, tandis que rien ne prouve que chez Platon il n'y ait pas une rupture entre le Bien et les idées mêmes les plus hautes, et d'autre part aussi une rupture entre les dernières espèces et les individus. Il peut y avoir là deux discontinuités, l'une au début et l'autre à la fin de l'échelle dialectique.

On peut ajouter là deux constatations supplémentaires: d'une part il existe à côté de cette dialectique intellectuelle ce qu'on a appelé une dialectique de l'amour, qui permet de passer de l'attachement aux choses, puis aux personnes belles, à la beauté universelle, à ce que Platon appelle l'océan de la beauté elle-même. Il faut distinguer d'autre part de la dialectique, telle qu'elle était dans la République, la forme de dialectique que Platon expose dans le Phèdre. On a pu soutenir que cette forme postérieure correspond à un changement profond dans la conception platonicienne des idées. Les idées sont maintenant conçues à la façon d'espèces qu'il s'agirait, avant tout, de classer méthodiquement. Il s'agit de trouver les articulations du réel par le processus qu'on a appelé le processus de division dont Platon nous donne des modèles dans le Sophiste et dans le Politique.

Il n'est pas de notre propos ici de suivre l'interprétation néoplatonicienne de ce changement; nous nous contentons de constater que c'est dans l'oeuvre de Platon que l'idée de dialectique se trouve pour la première fois incontestablement formulée et développée systématiquement. Mais l'ensemble du système platonicien ne permet pas la réalisation de la dialectique en dehors de tout discours, cette dialectique doit s'exprimer dans des raisonnements déterminés. Platon a cherché à penser ce qui spécifie le savoir philosophique comme savoir ultime par rapport aux raisonnements des sciences déductives. Sur le chemin de cette spécification, il rencontre le problème de la dialectique comme saisie mystique d'un principe absolument premier, ou comme raisonnement articulé qui permet nécessairement une science complète de l'intelligible. Son problème est alors de se distinguer des autres sciences.

## Aristote - Art du vraisemblable

La dialectique pour Aristote, plutôt qu'une science nécessaire du nécessaire, portant sur un genre déterminé de l'être, est un art du probable qui permet de soumettre n'importe quelle thèse à l'épreuve du pour et du contre : c'est ce qui la distingue en particulier de l'analytique qui étudie le fonctionnement du syllogisme démonstratif fondé sur des prémisses certains. La dialectique établit donc, selon Aristote, les formes d'une connaissance absolument commune, qui raisonne à partir de principes sans se poser la question de savoir s'ils sont établis ou non: tout se passe comme s'il s'agissait d'établir, en fonction de la convention et de l'autorité, des règles de l'opinion. Aristote refuse également la place qu'occupaient les sciences mathématiques chez Platon.

Alors que pour Platon la dialectique est la science par excellence, science absolument bien fondée qui réunit les principes de toutes les autres sciences pour Aristote elle a pour domaine ce qui échappe à toute science en tant que celle-ci est à chaque fois connaissance d'un genre déterminé, la dialectique étant l'art de parler de tout et de rien.

A partir de Platon et d'Aristote, il existe sur la catégorie de dialectique deux grandes traditions antagonistes:

- 1 - ou bien la dialectique est du côté du vrai et du nécessaire, et elle est une science (son problème est alors de se distinguer des autres sciences).
- 2 - ou bien elle est du côté du probable et de l'apparent, et elle est un art (son problème est alors d'établir son statut rationnel).

L'histoire de la philosophie classique donnera-t-elle la solution adéquate à ce problème?

### Suite de la problématique

L'histoire de la philosophie antique et médiévale, après Aristote, ne donnera pas les éléments qui permettraient de trancher nettement entre ces deux traditions: la dialectique, science du vrai ou technique du vraisemblable? On peut

dire qu'elle privilégie certains aspects de la conception aristotélicienne, dans la mesure où elle apparente la dialectique à la logique. La doctrine stoïcienne assimile la dialectique à la logique, qui est alors à la fois une théorie du vrai et une théorie du discours, une science du raisonnement et du langage dans lequel celui-ci se réalise. La dialectique platonicienne est ainsi rejetée pour un fort long temps. La dialectique en tant que méthode du raisonnement et du classement des concepts domine tout le Moyen-Age comme servante de la théologie, si on met de côté quelques tentatives, qui ont été condamnées, de la traiter d'une façon autonome. La critique cartésienne ne l'épargne pas:

«En les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même comme l'Art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre».

(Discours de la Méthode).

## Chapitre I - Kant et la dialectique

La dialectique est pensée par Kant non dans la perspective d'un art du vraisemblable (Aristote), mais dans celle d'une «logique de l'apparence» inhérente à la raison pure. Kant est l'héritier d'une tradition philosophique qui va d'Aristote à Descartes, et qui se résume en deux points: la définition de la Vérité comme adéquation entre le sujet et l'objet, et le lieu en nous de cette vérité n'est pas dans la représentation unique, mais dans l'union des représentations, c'est ce qu'Aristote appelle la synthèse et Descartes le jugement. Kant assure cette tradition philosophique:

«La définition nominale de la Vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présumée».

(Critique de la Raison Pure. P. 80)

Il faut donc savoir ce qui est réglant et ce qui est réglé. La scolastique a établi deux genres de vérités:

- Pour l'homme: c'est l'adéquation de l'esprit à la chose.
- Pour Dieu: c'est l'adéquation de la chose à l'esprit.

Mais si Kant jusqu'à présent reprend la tradition philosophique dans sa définition de la vérité, il approfondit et s'en sépare quand il affirme que la vérité est double transcendantalement. Il existe une vérité empirique et une vérité transcendantale:

- La vérité empirique est celle qui se fonde, non dans l'expérience possible, mais dans l'expérience réelle. Elle est caractérisée par la sensation. Elle suppose un objet qui produit les sensations, et des représentations.

«C'est le cas des phénomènes par rapport à ce qui, en eux, appartient à la sensation».

Le phénomène, en tant qu'il n'est pas la chose en soi, est objet de représentation. C'est la chose en soi qui fournit la matière du phénomène. Si les vérités empiriques trouvent dans l'objet leur raison d'être, elles sont donc a posteriori, ne précédant jamais l'expérience, mais toujours précédées par elle.

«A l'égard de la nature, c'est l'expérience qui fournit la règle et qui est la source de vérité».

- La vérité transcendantale - Comment, après ce qui vient d'être affirmé, Kant peut-il dire que la vérité transcendantale «précède et rend possible la vérité empirique»? Y a-t-il en l'homme des représentations qui créent leurs objets quant à leur existence?

La réponse est affirmative dans la philosophie pratique (ainsi le désir est une faculté qui crée son objet), mais la philosophie pratique ne pose pas le problème de la vérité.

La réponse est négative dans la philosophie théorique, car dans le domaine spéculatif, la représentation n'est jamais créatrice de l'existence de l'objet. «La représentation est cependant déterminante a priori par rapport à l'objet dans le cas où par elle seule, il est possible de connaître quelque chose comme un objet».

La représentation est institutrice de l'être connu ou de l'être connaissable de l'objet et non de l'être de l'objet (chose en soi). Le rapport de vérité n'est jamais un rapport de causalité. C'est ainsi dans ces représentations a priori que se trouve la source de la vérité:

«Les règles de l'entendement, sont, non seulement vraies a priori, mais constituent même la source de toute vérité».

C'est une antinomie que Kant va résoudre en ces termes: L'expérience et l'entendement constituent la même chose. On peut dire, ou bien l'expérience limite et valide l'entendement, ou bien l'entendement rend possible l'expérience. Règles de l'entendement et conditions de possibilité de l'expérience coïncident. Il existe donc pour Kant deux vérités qui ne se succèdent pas, qui ne sont pas côte à côte, mais dont l'une est l'horizon de l'autre. Ainsi, la Critique de la Raison Pure est première, car elle étudie la vérité transcendantale comme horizon de toute vérité empirique. Cette philosophie théorique prend toute sa signification dans la totalité philosophique kantienne axée sur les trois questions:

- Que puis-je savoir? Problème de la philosophie théorique.
- Que dois-je faire? Problème de la philosophie pratique.
- Que m'est-il permis d'espérer? Problème de leur liaison.

### **Rapport de la connaissance à son objet.**

Kant a conscience d'innover, et la mutation qu'il opère constitue à ses yeux un moment définitif de l'histoire de la raison pure ou de la philosophie qui est caractérisée, selon lui, par trois «pas» ou étapes:

A - Le «pas dogmatique»: La raison spontanée se jette dans la connaissance de l'objet, et le pose immédiatement comme tel, sans savoir comment elle peut parvenir à cette connaissance. C'est l'étape naïve, l'étape des prétentions de la raison. Platon et Leibniz sont associés à Kant à ce premier pas.

B - Le «Pas sceptique»: manifeste le découragement de la raison qui découvre son incapacité d'atteindre les objets, c'est la «guerre de la raison» avec elle-même, le déchirement entre son idéalité et sa réalité. Kant pense là à Hume.

C - Le «pas critique»: C'est un recul. La raison se retourne vers elle-même pour juger de ses possibilités et de ses limites, et pour fonder la légitimité de ses prétentions. Le philosophe détourne son regard des objets pour examiner le pouvoir de connaître qui est en lui, et pour en déterminer les composantes et les limites - il analyse les possibilités de la connaissance. Méthodologiquement la question du savoir est la première question philosophique, toute question sur tel ou tel objet lui est postérieure. La méthode transcendantale est donc la mise entre parenthèses de l'objet particulier, et cet examen du sujet connaissant en général. Elle conduit à la première question kantienne ou transcendantale définie selon Kant comme étant celle du rapport de la connaissance au pouvoir de connaître.

«Le terme transcendantal ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement un rapport de notre connaissance à notre faculté de connaître»

(Prolégomènes).

Cette question a été mise en question par plusieurs philosophes, par Nietzsche et Bergson par exemple, et notamment par Hegel qui, au début de sa phénoménologie de l'Esprit, constate qu'elle suppose un postulat implicite qui consiste à tracer «entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette» (Phénoménologie. P. 65). Ce point sera l'objet d'un développement plus détaillé dans la suite de cet exposé lorsque nous aurons à traiter de la dialectique de Hegel.

Cette question transcendantale fait l'originalité de la philosophie kantienne. Le transcendantal qui renvoie au pouvoir de connaître et non aux choses détourne des objets; cependant, Kant ne nous renvoie pas à un sujet pur isolé, mais à un rapport à des objets. La question transcendantale apparaît à la fois comme celle du rapport à l'objet, et comme celle du pouvoir connaître.

Cette ambiguïté est due à ce que nous n'avons pas distingué entre des objets tels que Dieu, L'Etre ou l'Absolu et les objets finis que nous percevons.

### **Du pouvoir de connaître à l'essence de la connaissance.**

En même temps que la question du pouvoir de connaître Kant pose celle de la possibilité de la connaissance, pour conclure que la question transcendantale de la possibilité de la connaissance est celle-là même de l'essence de la connaissance.

### **De l'essence de la connaissance au rapport à l'objet.**

Or l'essence de la connaissance, c'est le rapport à l'objet. Le pouvoir de connaître est cette faculté même qui consiste à se donner les objets, comme présents, à se les représenter. Tel est le centre du problème transcendantal:

Le pouvoir de connaître, c'est l'essence de la connaissance; l'essence de la connaissance, c'est l'appréhension des objets.

«Les connaissances consistent dans le rapport déterminé de représentations données à un objet»

(C. R. Pure 115).

La connaissance semble ainsi se distinguer de la simple représentation et impliquer, à un degré supérieur, un rapport à l'objet. Et toute représentation a donc un objet; mais ce rapport à l'objet ne va pas toujours de soi, il exige ainsi pour nous un acte de l'entendement; et ce rapport à l'objet peut être plus ou moins déterminé; lorsqu'il est parfaitement déterminé, la représentation devient connaissance.

Pour Kant, l'objectivité est donnée dans la représentation, elle n'est nullement à construire, car il y a toujours un objet déjà présent auquel initialement, c'est-à-dire avant toute opération de l'entendement, ma représentation en tant que représentation se rapporte. Mais connaître implique, non seulement que des objets soient donnés, mais qu'ils soient pensés de part en part - la représentation du monde en général, par exemple vise un certain objet, mais n'atteint pas la détermination, car cet objet ne peut être pensé intégralement. C'est ainsi que des représentations comme les idées de la raison, tels l'âme, le monde ou Dieu ne

peuvent devenir des connaissances, mais la représentation d'une chose déterminée peut devenir une connaissance.

### **Du rapport de l'objet à sa possibilité.**

Kant ne conteste pas qu'il y ait des objets, il accepte le fait de la connaissance et du rapport aux objets; son originalité est de s'interroger sur les conditions de possibilité de la connaissance: les idées ont une valeur objective, mais comment cette objectivité est-elle possible?

La question transcendantale porte donc sur le droit, les racines, les sources de la connaissance; elle aboutit à la découverte de la phénoménalité des objets connus. Cette entreprise philosophique s'appelle la critique de la raison pure, ou mise en question du droit. Elle n'a lieu qu'une seule fois, non dans la vie d'un homme, mais dans l'histoire de la raison.

La représentation peut entrer dans trois types de rapports, définissant trois facultés de l'âme et auxquels correspondent les trois parties de la philosophie critique:

- 1 - Rapport de la représentation à un objet, comme correspondance: (faculté de connaître, critique de la raison pure)
- 2 - Son rapport à l'objet comme causalité (faculté d'agir, critique de la raison pratique)
- 3 - Son rapport au sujet comme causalité (faculté de désirer, critique du jugement).

«Le philosophe est celui qui fait une hiérarchie de ces facultés», la plus élevée se trouvera être la faculté pratique.

Pour Kant, notre connaissance dérive donc de deux sources fondamentales:

- Le pouvoir de recevoir des représentations (réceptivité de l'esprit ou sensibilité).

- Le pouvoir de connaître un objet au moyen de ces représentations (spontanéité de la connaissance ou entendement).

Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, et sans l'entendement nul ne serait pensé. De leur seule union peut sortir la connaissance. Il distingue la science des règles de la sensibilité en général (l'Esthétique) de la science des règles de l'entendement en général (la Logique).

La logique, à son tour, comprend:

- La logique générale, appliquée qui s'occupe des règles de l'usage de l'entendement sous les conditions subjectives empiriques.
- La logique générale pure qui ne s'occupe que de principes purs a priori, elle est un «canon de l'entendement» et de la raison, mais seulement par rapport à ce qu'il y a de formel dans leur usage, quel qu'en soit d'ailleurs le contenu (empirique ou transcendantal).

### **Logique transcendantale.**

La logique générale fait abstraction de tout contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout le rapport de cette connaissance à l'objet, et ne considère que la forme logique de la pensée en général. Mais comme il y a des intuitions pures aussi bien que des intuitions empiriques, ainsi que l'établit l'Esthétique transcendantale, il pourrait bien exister aussi une distinction entre la pensée pure et la pensée empirique des objets. Kant fait appel dans ce cas à une logique qui ne fera pas abstraction de tout contenu de la connaissance pour établir les règles de la pensée pure. Cette logique s'occuperait aussi de l'origine de nos connaissances des objets, en tant que cette origine ne peut pas être attribuée aux objets.

Cette logique transcendantale (science de l'entendement pur et de la connaissance de raison par laquelle nous pensons des objets complètement a Priori) n'a affaire qu'aux lois de l'entendement et de la raison.

### **La dialectique: Logique de l'apparence.**

De ce point de vue, la logique générale qui présente les règles de toute appréciation logique de notre connaissance, est la pierre de touche, au moins négative de la vérité, puisqu'il faut d'abord examiner et apprécier toute connaissance quant à sa forme, d'après ces règles, avant de l'éprouver quant à son contenu pour établir si, par rapport à l'objet, elle renferme une vérité positive. Mais, comme la simple forme de la connaissance, aussi d'accord qu'elle puisse être avec les lois logiques, est bien loin par là de suffire à établir la vérité matérielle (objective) de la connaissance, personne ne peut se risquer à l'aide de la logique seule, à juger des objets et à en affirmer la moindre des choses, sans en avoir entrepris auparavant une étude approfondie, en dehors de la logique, pour rechercher ensuite simplement leur utilisation et leur liaison en un tout systématique d'après des lois logiques, ou pour les éprouver simplement suivant ces lois. Il y a, toutefois, quelque chose de si séduisant dans la possession d'un tel art, de donner à toutes nos connaissances la forme de l'entendement, quoique par rapport à leur contenu on puisse être encore très vide et très pauvre. Kant conclut que cette logique générale, qui est simplement un «canon» pour le jugement, lorsqu'elle est employée comme un «organon» qui sert à produire réellement - du moins on s'en fait l'illusion - des assertions objectives, elle devient une «logique de l'apparence» ou une «dialectique». Ainsi la logique générale, considérée comme organon, est toujours, pour Kant, une «logique de l'apparence», c'est-à-dire «dialectique».

Étant donné que cette dialectique ne nous apprend rien sur le contenu de la connaissance, mais qu'elle ne fait qu'enseigner simplement les conditions formelles de l'accord avec l'entendement, conditions qui, du reste, sont totalement indifférentes par rapport aux objets, si l'on veut s'en servir comme d'un instrument (organon) pour étendre et accroître ses connaissances, on ne peut donc aboutir, selon Kant, à rien de plus qu'à un verbiage par lequel on affirme avec quelque apparence tout ce qu'on veut.

«Un tel enseignement, dit Kant, n'est d'aucune manière conforme à la dignité de la philosophie. C'est pourquoi l'on s'est décidé à ranger ce qu'on appelle la Dialectique, considérée comme une Critique de l'apparence dialectique, dans la Logique et c'est comme telle que nous voudrions la savoir comprise».

(Critique de la Raison Pure. P. 82).

La logique transcendantale doit être donc, d'après Kant, une critique de cette apparence dialectique et s'appeler dialectique transcendantale, non en tant, qu'art de susciter dogmatiquement une telle apparence, mais en qualité de critique de l'entendement et de la raison par rapport à son usage hyper-physique, critique qui doit dévoiler la trompeuse apparence des prétentions sans fondement de cette faculté et rabaisser son ambition qui se flatte de découvrir et d'étendre la connaissance uniquement au moyen de principes transcendants, pour lui laisser cette simple fonction: de contrôler l'entendement et de prémunir son usage contre les illusions sophistiques.

Kant appelle immanents les principes dont l'application se tient absolument dans les bornes de l'expérience possible, et transcendants ceux qui sortent de ces limites. Ainsi l'apparence logique, qui consiste dans la simple imitation de la forme rationnelle, résulte uniquement d'un défaut d'attention à la règle logique. Elle disparaît, avec la juste application de cette règle. L'apparence transcendantale, au contraire, ne cesse pas, même après qu'on l'a découverte et critiquée. La cause en est qu'il y a dans notre raison (considérée subjectivement, c'est-à-dire comme une faculté de la connaissance humaine) des règles fondamentales qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font prendre la nécessité subjective d'une liaison de nos concepts, exigée par l'entendement, pour une nécessité objective de la détermination de la chose en soi. C'est là, selon Kant, une illusion qu'il nous est impossible d'éviter; elle est naturelle et inévitable, et la dialectique transcendantale se contentera de la découvrir sans pouvoir la dissiper.

La question de la dialectique se pose donc avec Kant, comme on l'a déjà dit au début de cet exposé, d'une façon nouvelle. D'une part c'est un «canon» de l'entendement qui prétend en être «l'organon», ce n'est même pas une théorie du vraisemblable (Aristote), car la vraisemblance est une vérité connue par des principes insuffisants; d'autre part, c'est une «illusion» inévitable et naturelle, inhérente à la raison et elle implique par là même la nécessité d'une vraie Dialectique en tant que critique de l'apparence dialectique ou (transcendantale).

Les résultats de l'entreprise kantienne sont connus: l'empirisme a raison: il n'y a pas de savoir absolu en quoi l'homme puisse se reconnaître et se réaliser. Il a tort, lorsqu'il en tire la conséquence que l'Absolu n'est pas. Il reste, en effet, cette hypothèse que l'Absolu «existe», mais qu'il n'est pas de l'ordre du savoir. Une

semblable solution marque, à la fois, le déclin de la métaphysique et son renouveau. Elle dénonce avec vigueur «l'illusion transcendantale» qui a conduit la pensée à ériger en idées ou en essences, les produits de l'imagination; dès le moment où l'on quitte le sol de l'expérience, aucun jugement ne saurait être dit vrai, puisqu'on ne peut, en aucune façon, le vérifier.

La conséquence sceptique que l'on a tirée de cet échec de la métaphysique n'en demeure pas moins illégitime: les progrès de la science prouvent que l'homme peut connaître quelque chose et le connaître objectivement. Mais son application est limitée à l'existence phénoménale et non à la «chose en soi». Il importe donc, pour Kant, pour philosopher de critiquer la raison et de la maintenir dans les limites de son usage légitime: développer expérimentalement la science - celle de Newton et de Lavoisier - en demeurant convaincu qu'elle sera à jamais incapable de fournir une possession intégrale de l'être en soi.

La Raison a un autre usage, elle se développe dans le domaine moral. L'Absolu qui est refusé à l'homme au niveau théorique se donne dans l'action et dans l'exercice de la liberté. En se constituant comme volonté libre, l'individu accède à l'au-delà des phénomènes. Le savoir est modeste si on le compare à la tâche d'être soi-même la raison agissante. L'Absolu devient enfin ce qu'il a toujours été, une «tâche infinie», un idéal. Il demeure que l'homme peut trouver la plénitude et qu'il est en droit d'espérer, comme être libre et non comme être connaissant, le Souverain Bien.

On peut se demander, devant une telle entreprise philosophique, si ce n'était pas une nécessité pour Hegel de se justifier devant elle et la critiquer dans une partie entière de son oeuvre, en lui opposant sa dialectique.

## **Chapitre II - Hegel et son contexte**

Quelque élaboré qu'il soit et précisément parce qu'il fait connaître l'activité philosophique autrement qu'elle n'avait été connue jusqu'ici, le système kantien est soumis à l'instrument critique qu'il a lui-même construit, dans une Allemagne en évolution au début du siècle dernier.

Lors du soulèvement libéral de 1813 en Allemagne et la chute de Napoléon en 1814, l'Allemagne avait la structure économique, politique et sociale suivante:

- A - Dans les États purement agraires de l'Allemagne du nord-est, où l'influence française était très faible, prédominait de manière à peu près absolue le despotisme.
- B - En Prusse, les réformes de Stein et de Hardenberg favorisaient le développement capitaliste dans l'industrie et l'agriculture, et renforçaient la puissance de la bourgeoisie.
- C - Dans les États du Centre et du Sud, dans le pays de Bade, le Wurtemberg, la Hesse, le Hanovre, la Bavière et la Saxe où l'influence française avait pénétré plus profondément, prédominait un libéralisme modéré, sans base sociale très profonde, du fait que ces pays étaient essentiellement agraires.
- D - En Rhénanie, annexée à la France de 1795 à 1814, et aussi en Westphalie, le libéralisme avait une base plus solide due à la longue occupation française et au rapide développement de l'industrie et de la bourgeoisie.

Parallèlement à un développement économique et social qui, en transformant progressivement l'économie du pays, augmentait la puissance de la bourgeoisie et créait un prolétariat urbain, on voit s'opérer en Allemagne une transformation dans le domaine des idées qui aboutit à une conception nouvelle du monde. Celle-ci constitue tout d'abord le reflet idéologique du régime capitaliste fondé sur le principe de liberté de production et de circulation des richesses, et qui est dominé par les notions de liberté et de mouvement.

Elle succède à la conception rationaliste née en Allemagne de l'adaptation de la pensée rationaliste aux conceptions religieuses, qui constituait, du fait du retard de l'Allemagne dans le domaine économique et social, un pâle reflet du rationalisme anglais et français. Idéologie d'une bourgeoisie naissante encore très faible, et qui devait s'accommoder du régime absolutiste et féodal, le rationalisme limitait le progrès essentiellement à un développement spirituel et moral. A la fin du XVIIIe siècle, suite à l'extension plus rapide des forces de production impliquant en même

temps qu'une intégration plus profonde de l'homme dans son milieu naturel et social, une interaction plus grande de l'homme sur son milieu et du milieu sur l'homme, se pose le problème du dépassement. du dualisme opposant l'esprit à la matière, l'homme à la nature, problème que n'avait pu résoudre le rationalisme, pour arriver à une conception organique du monde conçu dans son évolution.

Ce problème reçoit une première solution avec la philosophie allemande . Dans leur effort pour dépasser le dualisme, les philosophes idéalistes allemands (Fichte, Schelling, Hegel) considéraient le monde comme un organisme immense sans cesse en voie de transformation; ils ramènent le développement du monde à celui de l'esprit, principe créateur, sujet et objet de tout développement. De leurs systèmes se dégagent quatre notions essentielles qui caractérisent cette nouvelle conception:

- A - Il y avait d'abord la notion que l'Esprit est indissolublement lié au monde qu'il crée en extériorisant en lui son essence. Cette union de la réalité spirituelle et de la réalité matérielle, conçues dans leurs rapports, impliquait la nécessité de ne plus considérer les idées, les faits, les êtres et les choses métaphysiques, en eux-mêmes, mais dialectiquement dans leurs relations réciproques et dans leur devenir.
- B - Ce passage de la conception métaphysique à la conception dialectique du monde déterminait le remplacement de l'idée de transcendance, qui pose en dehors du monde (Essence ou Noumène) un principe qui le crée et en règle le développement par l'idée d'immanence, qui intègre dans le monde même son principe créateur et régulateur. Cette idée d'immanence s'exprimait dans ces systèmes par l'importance primordiale attachée à l'histoire qui réintègre, pour ainsi dire, l'Absolu dans le monde.
- C - Cette conception dialectique du monde impliquait la notion que la réalité essentielle étant la réalité vivante, il faut pour la comprendre la considérer dans son développement et que le monde doit être ainsi conçu dans son changement, dans sa transformation, dans son devenir.

D - De cette conception dialectique et historique du monde se dégagait enfin l'idée que l'élément essentiel du réel n'est pas, comme le voulait la conception statique du monde, l'identité qui, par l'arrêt de tout développement, fige le réel dans l'immutabilité et la mort, mais l'opposition, la contradiction qui, déterminant une constante transformation des idées, des êtres et des choses, est la source de la vie, le principe de tout devenir et de tout progrès.

Malgré le caractère idéaliste qui leur était commun, ces systèmes se différencient entre eux par une tendance de plus en plus marquée vers un réalisme qui les amène à donner au monde, tout d'abord conçu comme simple expression de l'esprit, un caractère de plus en plus objectif et concret. Ce qui les différencie également, et en détermine à la fois la tendance générale et les traits particuliers, ce sont les buts différents qu'ils assignent au développement historique.

Après avoir salué avec Kant, dans la Révolution Française le début d'une ère de liberté et de raison, ces philosophes divergent bientôt d'opinion sur le grand événement dont ils ne gardent que l'idée générale de liberté qu'ils interprètent différemment. Ceci les amène à donner à la conception du développement organique du monde, qui constitue le fond de leur doctrine, un sens, non seulement différent, mais opposé.

## **Fichte**

Interprétant les aspirations révolutionnaires de son temps, Fichte considère, dans l'évolution organique du monde, essentiellement le but à réaliser et met ainsi l'accent ni sur un passé aboli, ni sur un Présent immuable, mais sur l'avenir que leur seule raison d'être est de préparer. Il réduit l'action révolutionnaire à l'activité de la raison, conçue comme volonté morale.

Opposant à la réalité présente l'idéal qu'elle doit réaliser, il abolit le monde extérieur en tant que tel en le ramenant au Non-Moi, et fait de lui la création, l'expression, l'instrument du sujet pensant et agissant du Moi.

Il s'inspire à cet effet de la notion du savoir, dans lequel le sujet qui sait et l'objet qui est su se confondent. Cette réduction de la réalité concrète à la pensée

qui s'effectue dans le savoir, lui permet de faire des objets la création incessante du sujet pensant, du moi qui s'oppose sans cesse à un Non-Moi pour se déterminer et s'élever, par un processus dialectique, à une autonomie de plus en plus grande, et à un degré de plus en plus élevé de moralité. Le développement détermine, en même temps que la transformation rationnelle du réel, un dépassement du Moi individuel qui arrive progressivement à se confondre avec le Moi général, avec la volonté collective que représente l'État.

Malgré son caractère idéaliste, ce système était, dans ses traits essentiels, le reflet de son époque caractérisée par l'intégration de plus en plus profonde de l'homme dans le monde. Il s'en dégageait en effet la notion que:

- Le sujet pensant, le Moi n'existe pas en soi, comme une entité abstraite, et qu'il ne peut prendre conscience de lui-même et se développer que par des rapports avec le Non-Moi, avec le monde extérieur auquel il est absolument lié.
- L'action et la réaction qui naissent des rapports entre le Moi et le Non-Moi, entre l'homme et le monde extérieur, engendrent le développement dialectique de l'histoire.

Dans ce système, l'intégration de l'homme dans le monde extérieur ne se réalisait que de manière illusoire. Outre le défaut commun à toutes les dialectiques idéalistes, d'abolir le réel concret en tant que tel, elle avait en effet le défaut de créer par l'opposition constante du Moi au Non-Moi une dissociation, une contradiction perpétuelle entre l'activité humaine et le monde extérieur, entre le devoir-être et l'Être, entre l'idéal et le réel, dissociation qui s'opposait à l'intégration effective de l'homme dans son milieu et qui tendait, par là même, à donner à l'action un caractère théorique et abstrait.

## **Schelling**

Par rapport à la dialectique de Fichte, celle de Schelling marque une première évolution de l'idéalisme absolu qui réduit tout le réel au sujet pensant, vers un idéalisme plus objectif.

Rejetant l'opposition établie par Fichte entre le Moi et le Non-Moi, qui avait amené celui-ci à abolir le réel concret en tant que tel, Schelling accorde à la nature, au monde extérieur, qu'il n'apprécie du reste que dans la mesure où il est chargé de spiritualité, une réalité en dehors du Moi, en considérant, à la manière de Spinoza et de Goethe, l'esprit et la matière comme deux expressions différentes dans leur forme mais semblables dans leur essence du Divin.

Posant le primat de l'Esprit il montre, en s'inspirant de la Critique du Jugement de Kant, comment la Nature s'élève progressivement à l'esprit qui, de son côté, la pénètre et se réalise en elle, et comment le monde arrive dans l'oeuvre d'art à un état d'indifférenciation totale où l'esprit est nature et la nature esprit.

Cette tendance esthétique et contemplative qui caractérise son système et qui réduit, en même temps que le rôle de l'action, celui de la dialectique dans le développement de l'histoire, est déterminée par ses tendances contre-révolutionnaires. Traduisant, à l'opposé de Fichte, les aspirations de la classe féodale décadente, il donne à l'idée de développement organique du monde un sens non pas révolutionnaire mais réactionnaire et met, de ce fait, dans le devenir de l'histoire l'accent non sur l'avenir mais sur le passé.

Pour justifier cette conception, il souligne le rôle essentiel de l'origine, de la source dans tout développement, ce qui lui permet d'attribuer une importance fondamentale au passé et de condamner, au nom de celui-ci, non seulement tout mouvement révolutionnaire mais, d'une manière générale, toute idée de progrès.

A ses yeux, l'élément essentiel du présent est le passé vers lequel il faut remonter pour accéder vraiment à la vérité et à la liberté. Le passé idéal lui paraît s'incarner dans la grande période de la féodalité, dans le Moyen-Age, époque de haute et de forte spiritualité, où l'esprit pénétrait effectivement tous les éléments de la vie et du monde et l'union de l'esprit et de la matière avait trouvé dans les oeuvres d'art, en particulier dans les cathédrales, sa forme achevée.

### **Chapitre III - La dialectique de Hegel**

Au fond, ce renouveau «post-kantien» qui n'arrive pas à combler la lacune de Kant concernant la séparation de l'absolu et du savoir, ne satisfait pas Hegel. Celui-

ci commence par critiquer le postulat implicite de Kant qui consiste à tracer «entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette», et à considérer la connaissance comme un «instrument» recevant les messages d'une réalité absolument extérieure à la connaissance.

Hegel est, comme Kant, l'héritier d'une tradition philosophique qui remonte à l'antiquité grecque et qui établit une adéquation entre la pensée et l'être dans la recherche de la vérité; cette tradition qui consolide le projet métaphysique comme façon de philosopher est assurée aussi bien par Kant, comme on l'a vu, que par Hegel; mais si l'un, Kant, s'en sépare en affirmant une double vérité (empirique et transcendantale), et en concluant que l'entendement ne doit pas s'élancer au delà de l'expérience, car s'il le faisait, la faculté cognitive deviendrait raison théorique capable d'engendrer des chimères; l'autre Hegel, s'y retourne pour fonder son concept scientifique universel : la logique; car si la philosophie veut être une science, elle ne peut pas emprunter sa méthode à une science secondaire, pas plus qu'elle ne peut s'en tenir aux assurances catégoriques de l'intuition interne ou se servir de raisonnements fondés sur la réflexion extérieure. Seule la nature du contenu doit inspirer la connaissance, puisque c'est cette réflexion propre du contenu qui pose et crée sa détermination.

«L'ancienne métaphysique avait de la pensée une idée plus haute que celle qui a cours de nos jours. Celle-là partait de cette prémisse que tout ce que nous connaissons par la pensée sur les choses et concernant les choses, constitue ce qu'elles ont de véritablement vrai; elle concevait donc les choses, non dans leur immédiateté, mais sous l'aspect de la pensée comme des choses pensées. Cette métaphysique estimait par conséquent que la pensée et les déterminations de la pensée, loin d'être étrangères à l'objet, constituent plutôt son essence, ou que les choses, et les pensées des choses,(...) ne forment qu'un seul et même contenu».

(Logique I P. 29-30)

Hegel rappelle la problématique kantienne de l'entendement et de la raison pour en tirer la synthèse; l'entendement détermine et maintient les déterminations; la raison est négative et dialectique, parce qu'elle dissocie et annule les déterminations de l'entendement; elle est positive, parce qu'elle crée le général et qu'elle y appréhende le particulier. De même que l'entendement est conçu comme séparé de la raison en général, on conçoit généralement la raison dialectique

comme séparée de la raison positive, mais la raison selon sa vérité chez Hegel, est esprit qui est supérieur aussi bien à la raison qu'à l'entendement, il est une combinaison des deux. «Il est le négatif, ce qui constitue la qualité aussi bien de la raison dialectique que de l'entendement. Lorsqu'il nie ce qui est simple, il pose ce qui se différencie de l'entendement, et en supprimant cette différence il devient dialectique».

Mais loin de s'en tenir au côté négatif de ce résultat, il s'affirme également d'une façon positive, en reconstituant ainsi le simple qu'il avait commencé par nier, mais sous une forme générale, comme quelque chose de concret en soi.

Ce mouvement, qui représente le développement immanent du concept, constitue la méthode de connaissance absolue, «l'âme immanente du contenu même».

«Hegel nous invite à suivre cette voie unique si on veut fonder la philosophie sur une base scientifique et objective. C'est ainsi qu'il a entrepris dans la Phénoménologie de l'Esprit de décrire la conscience:

«La conscience est l'esprit, en tant que savoir concret, mais engagé dans l'extériorité».

(Logique P. 9).

### **Prémisse de Hegel**

Mais si nous sommes toujours tentés de faire de la conscience l'origine et la référence du savoir, c'est que la conscience est présence immédiate au réel et à nous-mêmes. Elle nous donne le monde que les mots travestissent selon leurs propres lois. Pourtant, dans la mesure où la conscience peut se dépouiller de la mémoire et de la réflexion, c'est-à-dire de l'office du langage, elle ne peut rien recueillir, sinon l'éphémère, le mouvant, le changeant, un monde inconsistant qui passe tramé d'apparences fugitives. Et si elle est savoir vrai, si en elle réside la vérité, c'est qu'elle récuse, comme flux d'apparences, la conscience immédiate. Tel est le présupposé de la philosophie de Hegel:

Ni les choses ni la conscience qu'on en a ne sont des critères ou des références de ce qui est. Au commencement du savoir est le discours du savoir, le concept

dans son mouvement de réflexion, le langage lui seul est accueil de l'être, lui seul décide du vrai à mesure de sa domination sur nos sens, nos préférences, notre individualité et notre historicité. Hegel considère que le langage, dans ses manifestations diverses et, singulièrement, dans ses formes les plus élaborées dont la philosophie, est la plus haute et la plus universelle et constitue le tout de l'esprit. L'élément de l'Esprit - «l'élément marin» - ne peut être que le langage en tant qu'il se veut rigoureux, qu'il s'organise en concepts. Et la conscience, en tant qu'esprit phénoménal qui se libère à mesure qu'il suit son chemin, de son immédiateté et de sa concrétion extérieure, devient pur savoir. Elle aura pour objet les pensées pures; l'esprit qui pense son essence. Leur mouvement spontané constitue leur vie; c'est grâce à ce mouvement que se constitue la science qui en est l'exposé et la représentation.

«Les formes de la pensée trouvent tout d'abord leur extériorisation dans le langage de l'homme où elles sont pour ainsi dire déposées. On ne saurait trop rappeler de nos jours que c'est par la pensée que l'homme se distingue de l'animal. Dans tout ce qui devient son intériorité, sa représentation en général, dans tout ce qu'il fait sien, on retrouve l'intervention du langage, et tout ce avec quoi il forme son langage, et ce qu'il exprime par le langage contient une catégorie plus ou moins voilée, mélangée ou élaborée».

Cette thèse, Hegel s'est employé à la fonder et à en tirer toutes les conséquences. Mais il devait la défendre sur plusieurs fronts. Contre l'empirisme, il fait le procès de la certitude sensible. Contre l'intuitionnisme, il tient le droit du raisonnement, de l'articulation, de la détermination. Hegel combat le sentiment, le subjectivisme, les facilités du pressentiment et de l'arbitraire. Il cherche à restituer au langage ses pouvoirs de réflexion et de science et, pour cela, d'enraciner ses puissances dans une origine commune à l'être et au connaître, au monde et à la science. Cette quête de l'origine se poursuit par une double analyse:

D'une part, tout propos ou discours est conduit et compris; quelqu'un le fait naître et le porte; il suppose un sujet. Hegel exclut la thèse du formalisme, car la forme est une abstraction qui suppose la réflexion du sujet; mais le discours du sujet qui ne se plie pas aux lois du langage perd son pouvoir de vérité et d'universalité. Le langage est rationalité: il est par essence philosophique.

D'autre part, le langage n'est pas fait de signes matériels qui, mystérieusement, renverraient à des idées immatérielles. C'est ici qu'on peut saisir le sens exact de l'idéalisme hégélien. Le moindre mot est une réflexion de la nature en esprit, réflexion qui nie l'être naturel et le métamorphose en idée, qui est incarnation du sens.

Le bilan de ces deux analyses du langage, rationalité et incarnation, conduit à son unique fondement. Si nous ne sommes pas inventeurs du langage, qui suppose toujours un sujet, c'est qu'il a la racine dans une Parole, un Verbe qui se fait et qui est Sujet. Son universalité s'impose à la subjectivité grâce à son unique origine qui est vraie. L'universel qui n'est pas une forme abstraite, mais l'unique qui est identique en soi et pour tous, est l'«universel concret» du Logos. Et si le sens est l'être naturel devenu idée, c'est qu'à sa source s'opère une réflexion de l'Etre en Idée, procès éternel de naissance du verbe. Et la logique de Hegel se veut ontologie, exposant le statut du «verbe primitif» dans ses trois moments: Etre - Réflexion - Idée. Cette ontologie est inséparable d'une théologie du christianisme.

### **Dialectique et conscience malheureuse**

Nous ne sommes pas seulement soumis à l'ordre du langage: en nous subsiste toujours l'aspiration infinie, jamais satisfaite, toujours renaissante vers l'Infini. C'est elle qui nous distingue de l'animal, sous la forme d'un désir, avant même tout éveil à la raison. Cette nécessité nous met sur la voie de ce mouvement qui se réfléchit, devient plus claire dans la conscience. L'objet de la Phénoménologie de l'Esprit est de décrire les chemins multiples et cependant ordonnés que suit la conscience lorsqu'elle tente, dramatiquement, de se reconnaître comme Esprit, c'est-à-dire lorsqu'elle accepte de vivre, comme conscience, les moments de sa constitution. Comme telle, cette phénoménologie est à la fois l'Introduction et la première partie du système.

«Dans ma Phénoménologie de l'Esprit, appelée pour cette raison, lors de sa publication, première partie du système de la science, je suis parti de la première et de la plus simple apparition de l'esprit, la conscience immédiate, pour en développer la dialectique jusqu'au point de vue de la science philosophique dont la nécessité est démontrée par cette continuité».

(Encyclopédie P. 25).

## **Certitude sensible**

A son premier stade, la conscience est «savoir de l'immédiat ou de l'étant»: elle est certitude sensible, c'est-à-dire «le ceci et ma visée du ceci». C'est à cette certitude que s'arrête le réalisme naïf. C'est elle qu'il invoque en parlant des faits. Cette indistinction primitive de la réalité objective et des illusions subjectives conduit à l'échec. Ce que la conscience tenait pour vérité, se révèle illusoire. Cette première contradiction vécue dans l'échec ébranle la certitude sensible. Avec la première négation et le premier doute commence la première médiation: le vrai n'est plus l'immédiat. La dialectique interne de la certitude sensible commence avec le décollement de l'immédiat par lequel la conscience distinguera son savoir de l'objet de son savoir. Au départ tout est être, et voici maintenant qu'apparaît une différence entre ce qui est en soi et ce qui est pour moi.

La dialectique de la conscience a commencé par une négation. son chemin «peut donc être envisagé comme le chemin du doute, ou proprement comme le chemin du désespoir». Mais ce n'est pas le doute méthodique de Descartes; c'est plutôt une négation d'un contenu déterminé, et la conscience progresse de négation en négation jusqu'au savoir absolu.

Hegel combat le préjugé sensualiste selon lequel il existe des données immédiates devant lesquelles la conscience est passive; il met en relief l'opposition de la conscience et de la nature, laquelle implique donc scission de l'unité : la connaissance de l'objet n'est pas égale à l'objet de la connaissance, parce que le donné lui-même est une illusion et implique contradiction; «le vrai est donc en fait vrai de la certitude sensible».

## **La perception**

Cette certitude s'avère pauvre de déterminations, la seule vérité qu'elle contienne se ramène à l'affirmation que quelque chose est. C'est une affirmation vide. La dialectique interne de l'expérience de la conscience ne réussit à retrouver sa certitude ni dans la chose ni dans le moi (Protagoras).

«La certitude sensible expérimente donc que son essence n'est ni dans l'objet ni dans le moi, et que l'immédiateté n'est ni une immédiateté de l'un, ni une immédiateté de l'autre».

Et nous sommes renvoyés à la totalité qui les inclut, qui n'est plus immédiateté mais rapport de l'un à l'autre. Nous sommes en présence d'un «mouvement qui a plusieurs moments». A la prétendue intuition immédiate est substituée une dialectique avec ses médiations. Dès la première expérience dialectique nous voici donc en présence de cette «substance» considérée comme sujet et épousant le rythme de son développement. Partis de l'expérience la plus fruste de la conscience naturelle de l'individu particulier, nous atteindrons la substance du monde dans sa rationalité qui n'a cessé d'être le début dans son développement. L'universel c'est le sensible dépassé. Mais cette unité de l'universel isolé est une abstraction qui ne se suffit pas à elle-même. Nous passons ainsi de la certitude sensible aux contradictions de la perception.

## L'entendement

La chose est une, mais elle a des multiples propriétés. Si je réduis la chose à ses propriétés, alors je reviens à la certitude sensible. Si je ne retiens que son unité, cette unité est abstraite et vide. Ni l'empirisme ni le criticisme kantien ne peuvent, selon Hegel, résoudre ce problème de l'un et du multiple.

«La chose est pour soi et aussi pour un autre, il y a en elle deux êtres divers».

et nous assistons ainsi, avec Hegel, à une nouvelle scission de l'un en deux parties. Les contradictions de la perception, le dédoublement de l'unité de la chose en être-pour-soi et être-pour-un-autre nous conduisent à dépasser la notion de la chose, l'illusion de la chose est ainsi dissipée par la notion de la relation, du passage d'un terme à l'autre.

«C'est à ce moment que la conscience entre vraiment dans le règne de l'entendement».

Ce passage de l'unité au multiple, de l'être-pour-soi à l'être-pour-un-autre, s'exprime dans la notion de force qui permet de comprendre le passage de l'unité de la substance à la multiplicité des accidents. Elle nous permet de saisir le moment

dialectique capital du dédoublement de l'un, parce que la notion de force elle-même se dédouble nécessairement: une force ne peut être pensée seule, sans son autre qui lui résiste.

### **La conscience de soi**

Parvenu à ce point, l'entendement a découvert «l'intérieur» des choses par opposition à leur manifestation sensible. Le monde s'est dédoublé: d'une part le «phénomène», d'autre part son «essence» ou la chose en soi. Hegel ne peut pas se satisfaire de ce dualisme qui conduit à l'agnosticisme kantien. Pour lui, entre la chose en soi et la chose pour nous (le phénomène), il n'y a pas une différence de nature mais de degré: la connaissance de la chose en soi, c'est la connaissance totale du phénomène, c'est-à-dire la connaissance de la loi de son développement, de son concept. Le concept ne fait qu'un avec le développement interne et nécessaire des choses. Il en est l'âme vivante.

Rejetant toute transcendance, Hegel conçoit ainsi le rapport du phénomène au concept comme un rapport du fini à l'infini. Or, l'infini pour lui, est immanent au fini, il n'est rien d'autre que le mouvement par lequel le fini se dépasse. L'infini, l'Absolu porte en lui la négativité, la scission. Jusqu'ici la conscience cherchait son objet en dehors d'elle-même, elle s'est désormais reconnue dans cet objet. La conscience est devenue conscience de soi.

«La vérité de la conscience, c'est la conscience de soi et celle-ci est le fondement de celle-là, en sorte que, dans l'existence, toute conscience d'un autre objet est conscience de soi».

Au niveau de la certitude sensible, la conscience avait pour objet le «ceci» sensible; au niveau de la perception, la chose; au niveau de l'entendement, la force. Maintenant, au niveau de la conscience de soi, son objet est la vie, et dans la vie le sujet ne se distingue plus de l'objet. C'est dans la vie que la conscience se découvre, elle sait maintenant qu'elle n'avait pas affaire à quelque chose d'autre qu'elle-même. Tous les moments antérieurs du savoir et de son objet subsistent, mais comme dépassés-conservés. Avec la conscience de soi, c'est ce dépassement même qui devient l'essentiel. Le monde sensible existe comme l'autre de lui-même, mais

aussi comme objet de son désir. Ce monde est un tout, engendrant de lui-même ses parties, sans perdre son unité.

«L'individu est seulement en tant que la totalité de la vie est morcelée; lui, une partie, et tout le reste une autre partie; il est seulement en tant qu'il n'est aucune partie et que rien n'est séparé de lui».

La vie dans sa totalité est donc au-delà de l'individu et celui-ci n'exprime la présence qu'en se niant lui-même. La vie, c'est la mort. L'Absolu lui-même, parce qu'il est vie, c'est-à-dire vie de l'Esprit, porte en lui sa propre mort. L'Infini ne se réalise que dans le mouvement de destruction incessante du fini, comme Dieu qui ne peut être Dieu qu'en se faisant homme et en connaissant comme lui la mort. La vie ne peut donc se réfléchir d'elle-même dans sa totalité que dans la conscience de soi. La substance apparaît ici comme Sujet.

La conscience de soi est vouée à la possession de la vie dans sa totalité. Ce désir ne cherche en fait que lui-même c'est-à-dire un autre désir qui le reconnaît comme conscience de soi.

«La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi».

Et là se répète le processus du jeu de forces au sein de la conscience.

### **Dialectique «Maître et Esclave»**

Les deux consciences de soi s'impliquent et s'opposent. Cette opposition implique une lutte à mort. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il n'est pas mû par le seul appétit de conserver sa vie, mais qu'il peut accepter et vouloir le sacrifice de sa vie pour conserver à la vie sa plénitude et sa dignité. Celui qui veut sauver sa vie la perdra.

«C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être.... n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie ... L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme personne, mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante».

La lutte permet à chacun des adversaires de s'affirmer comme au-dessus de la vie et de l'animalité en mettant sa vie en danger. Dans cette épreuve, l'un se dédouble de nouveau : les deux moments de la conscience de soi vont se scinder, l'un des deux antagonistes conduit le combat jusqu'au risque de la mort, s'affirmant ainsi comme pure conscience de soi; l'autre a peur de la mort. Le premier est devenu le Maître, pure conscience de soi; l'autre, l'Esclave, qui a reconnu dans le maître la conscience de soi, mais qui est demeuré attaché à la vie comme telle; il dépend à la fois du Maître, de la vie et des choses.

Le Maître se sert de l'Esclave pour transformer la nature, pour travailler. Il n'a plu de rapport de travail direct avec la nature, et le développement de l'homme et de la connaissance passe déjà par la conscience de soi de l'Esclave qui commence à se libérer par la prise de conscience et par le travail. Le travail «forme la nature et extériorise l'homme». C'est grâce au travail que se réalise le progrès de la pensée. La pensée, qui est l'unité des deux moments de la conscience de soi, est en même temps volonté. Elle apparaît donc comme liberté. L'Esclave cherche à concilier l'idée de la liberté avec sa servitude. Les échecs de ses tentatives coïncident avec les échecs de la cité antique, du stoïcisme, du scepticisme, du christianisme et du judaïsme, et cette «conscience malheureuse scindée à l'intérieur de soi» ne trouve qu'une seule voie: celle de la réconciliation avec le monde. C'est l'avènement de la raison.

Historiquement Hegel périodise ce moment à partir de la Renaissance, et c'est avec la Révolution Française que s'affirme l'exigence d'une synthèse de l'être et de la pensée, de l'en-soi et du pour-soi, de la conscience et de la conscience de soi. Cette synthèse, c'est la Raison. Elle cherche dans la nature, elle ignore encore que la Nature est «l'aliénation d'elle-même». Après l'échec, elle se cherche à travers ses oeuvres qui sont le produit d'un esprit objectif. le Moi est devenu un Nous et le Nous un Moi. La conscience individuelle a appris qu'elle ne faisait qu'un avec la conscience universelle.

L'Esprit parcourt un nouveau cycle d'expériences: expériences de l'espèce, de l'humanité. Ce cycle aboutit à l'Esprit absolu. Son objet est la prise de conscience des rapports de l'Esprit avec lui-même. Il ne s'agit pas encore du développement absolu de l'Esprit, qui sera l'objet de la Logique, mais des grandes étapes de la prise

de conscience de l'esprit par lui-même. L'esprit n'a plus rien à assimiler de ce qui paraissait autrefois l'extérieur de l'histoire; tous les moments historiques (sociaux, économiques, politique, idéologiques, etc.) sont interdépendants, parce qu'ils ne sont que des manifestations d'une seule réalité fondamentale: l'Esprit. Chaque moment de l'histoire, chaque grande civilisation n'est, pour Hegel, qu'une manifestation finie de l'esprit infini. Reste à donner un résumé historique et systématique des formes sous lesquelles l'homme a éprouvé et exprimé cette présence de l'infini dans le fini. Cette dialectique de l'esprit absolu est liée aux grands moments du développement de l'Esprit subjectif et objectif de l'histoire humaine.

L'histoire offre bien des séries d'échecs, les reprises de comportements typiques qui, tous, tentent de construire un mode d'existence et de pensée satisfaisant le désir humain. La logique intervient en elles après l'épuisement de ces tentatives remarquables de rationaliser le monde. On rejoint ainsi notre point de départ lorsqu'on disait que le prémisses de la philosophie de Hegel était le langage qui suppose un Sujet: l'Absolu.

### **L'Absolu comme sujet et comme système**

Toute position philosophique, qu'elle accepte ou non l'existence d'un Dieu, implique une certaine conception de l'absolu, simplement parce qu'absolu signifie exactement le principe, le principe sans principe. Mais cette préconception, explicite ou non, est souvent dissimulée ou oubliée, car elle peut être négative et se perdre dans l'indétermination. Or, une interprétation négative de l'absolu qui conclut à l'impossibilité de le connaître, d'en parler, et en fait le signe du vide, contredit dans son principe la possibilité même d'une révélation, d'une religion révélée. Hegel en fera constamment le procès, et toute sa logique tentera d'exposer une conception positive de l'absolu. Pour cela, il fait la critique de trois thèses fondamentales:

1 - L'Absolu est substance en tant qu'être-fondement de tout être. Nous tentons alors de l'appréhender comme objet. Cette tentative est vaine, car tout être connaissable est déterminé. Or toute détermination implique relation, mais l'absolu signifie ce qui est sans relation, indéfini, indéterminé, sans nature ni figure; l'être, pour la conception, est indiscernable du néant. Telle est la première proposition de la Logique hégélienne. Elle signifie, pour le problème

religieux, que la théologie négative, lorsqu'elle est rigoureuse, est indiscernable de l'athéisme pur et simple. D'où la méfiance de Hegel envers le fidéisme, envers certaines mystiques, et envers toute religion du sentiment.

- 2 - L'Absolu est sujet, liberté absolue et infinie, selon une thèse qui semble correspondre à l'acceptation religieuse d'un Dieu personnel. Seulement, cette liberté absolue, déprise de toute logique, est non scrutable dans ses desseins et dans son essence. Parfaitement indépendante, elle échappe aussi à la conception. Par suite, en dépit de son point de départ opposé, cette thèse équivaut à la précédente. Dans les deux cas, que Dieu soit quelqu'un ou quelque chose, il n'est rien ni en soi ni pour moi, il ne saurait ni être dit ni se dire, et demeure l'éternel Étranger.
- 3 - L'Absolu est système, logos, totalité de déterminations. Structure saturée, ensemble des ensembles, il est l'Un et le tout. Chaque chose et chacun se résout en une détermination du système absolu, de telle sorte que celui-ci est impliqué en tout être déterminé, et que rien n'a d'indépendance réelle. Il n'y a ni événement, ni parole, ni liberté. Et, bien que cette thèse prétende rallier l'assertion chrétienne du Logos divin, elle alimente l'irreligion en réduisant l'Être à un système objectif où n'ont de sens ni la création ni le salut.

Récusant ces trois thèses unilatérales, la position de Hegel consiste à faire saillir l'unique racine de la seconde et de la troisième, non à en faire la synthèse, car l'une et l'autre sont des abstractions, mais à les convertir toutes deux à leur unité concrète. S'il faut donc considérer l'absolu non comme substance mais comme sujet, non comme chose inexplorable, mais comme liberté en acte, c'est à condition de comprendre que cet acte, pour être absolu et infini, doit poser sa propre détermination, se constituer système de lui-même, être autodétermination absolu de l'absolu, car telle est la seule manière de respecter, dans son concept même, la liberté dans son infinité. Il est vrai que la liberté signifie l'indépendance, mais elle ne peut se réduire à cet aspect négatif sans s'abolir dans le néant. Si donc elle est bien acte dépris de toute attache, délié de toute nécessité extérieure ou préalable, c'est que cet acte pur se donne sa propre manière d'être, se détermine pour être effectif et positif.

«Seulement il en est ainsi comme dans le cas d'un enfant; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors l'enfant est né; ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure (..) cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde».

Ainsi la science, la couronne d'un monde de l'esprit n'est pas encore accomplie à son début, et Hegel entreprend ainsi la critique de l'Absolu de Schelling - cet absolu n'est pas encore la science, il est seulement le début - dans sa première oeuvre d'Iéna sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling - Hegel avait adopté en apparence la philosophie de Schelling - en réalité sa conception de l'absolu, identité de l'identité et de la non identité, lui était bien personnelle. En étudiant la catégorie de quantité, il faisait implicitement une critique de toute la philosophie de Schelling, incapable selon lui de penser les déterminations dans leur signification qualitative et de penser l'«inquiétude» de l'absolu.

«selon ma façon de voir qui sera justifiée seulement dans ma présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme Sujet. Il faut en même temps remarquer que la substantialité inclut en soi l'universel ou l'immédiateté du savoir même aussi bien que cette immédiateté qui, pour le savoir, est être ou immédiateté».

Pour Hegel donc, Schelling est resté spinoziste; il n'a pas vraiment conçu l'absolu ou le vrai comme sujet, c'est-à-dire comme développement de soi, réflexion en soi-même. Pour Hegel, ces trois thèses s'identifient:

1 - L'absolu est sujet.

2 - L'opposition est absolu ou est contradiction.

3 - La réalité effective est devenir

Et ces trois thèses entraînent cette quatrième:

4 - La philosophie doit se présenter comme système scientifique ou comme totalité.

L'absolu n'est donc pas un être donné une fois pour toutes, c'est un processus dialectique, une réalisation progressive de soi-même. Il devient autre que soi, mais il reste soi-même dans cette altérité, car il est médiation entre son état immédiat et ses auto-modifications. Il devient ce qu'il est. La substance comme sujet est la pure et simple négativité; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties; c'est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre, qui est le vrai. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et qui a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement en moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin.

- Le vrai est effectivement réel seulement comme système.

- La substance est essentiellement sujet.

Ces deux propositions essentielles se basent chez Hegel sur la représentation de l'absolu comme Esprit:

«Le concept le plus élevé appartenant au temps modern et à sa religion. Le spirituel seul est l'effectivement réel».

L'esprit est pour soi, mais il doit se voir lui-même comme étant pour soi, il doit être sa conscience de soi comme esprit. Ainsi il est le concept ou la science.

Le mouvement général de la logique hégélienne est celui d'une genèse; nous suivrons en elle les étapes de la croissance organique du réel et de la pensée du réel.

La théorie de l'Être, qui constitue la première partie de la Logique, a pour objet de dégager les catégories impliquées dans la perception immédiate d'un monde qui s'offre d'abord à nous comme un ensemble de choses isolées. Nous serons amenés à considérer non les choses, mais leurs rapports qui constituent leur essence; nous passerons alors de la théorie de l'être à la théorie de l'essence qui

traite des médiations. Cette étape nous conduit à ne pas se contenter des relations, mais à traiter le mouvement de la réalité, la substance comme sujet. C'est la théorie du concept.

## **Théorie de l'Etre**

Hegel découpe sa logique de l'Etre en trois moments: qualité, quantité et mesure. L'idée maîtresse de Hegel en traitant de la «qualité» qui se divise entre être-là et être-pour-soi, c'est que le mouvement est le mode d'existence de l'être. On ne peut que par abstraction séparer le mouvement de l'être. Le vrai problème est d'expliquer, à partir de la réalité du mouvement, l'apparence du repos. Hegel entend par «être» un concept qui est le germe de la réalité et de la pensée. L'être ne se découpe que sur un néant qui le limite. Il est à la fois néant, passage de l'être dans le non-être (disparition), et passage du non-être à l'être (apparition). Il n'est rien qui ne soit devenir qui est là la forme élémentaire du mouvement; ainsi l'être se détermine par ce qui n'est pas lui, et toute détermination est une négation, et cet être défini, Hegel l'appelle être-là. Ce n'est plus l'être en général, mais quelque chose; il ne saurait lui non plus être sans le non-être qui dessine ce contour et qui n'est pas le néant pur, mais l'autre être; cette précision qu'apporte le non-être à l'être, c'est la qualité : chaque être n'a cette qualité propre que parce qu'il n'est pas le tout et il est dans le tout. Ainsi chaque chose ne s'affirme elle-même qu'en s'opposant à ce qui n'est pas elle et qui la nie; il convient de distinguer en elle ce qu'elle est en soi et ce qu'elle est pour l'autre (être-en-soi, être-pour-l'autre). Le fini dépasse la barrière parce que la négation qu'il porte en lui implique à la fois sa barrière et la suppression de la barrière, la négation et la négation de la négation. Le fini n'a ainsi de sens que par rapport à l'infini, les deux font partie d'un seul et même univers.

«L'unité du Fini et de l'Infini ne résulte pas de la simple juxtaposition extérieure de l'un et de l'autre, (..) la Finitude n'est que le dépassement de soi-même; aussi contient-elle l'infinité comme son autre; de même l'Infinité n'est que dépassement de la finitude (...) le Fini n'est pas supprimé par l'Infini comme par une force qui lui serait extérieure, mais c'est sa propre Infinité qui fait qu'il se supprime lui-même».

L'entendement nous présente une caricature de l'Infini, ce que Hegel appelle: «le mauvais Infini» (répétition éternelle de la même chose).

Chaque être fini trouve ainsi dans un autre sa limite, mais cet autre est lui-même «quelque chose», un être fini. Chacun d'eux est l'un, tous les autres étant pour lui le multiple. C'est le niveau de l'être-pour-soi. Nous trouvons ainsi, au niveau encore abstrait de l'opposition de l'un et du multiple, les rapports de l'attraction et de la répulsion, de leur affrontement et de leur équilibre; les équilibres ne se rompent et ne se transforment qu'en fonction de la grandeur de ces poussées qui déplacent les limites de chaque être; et nous passons de la qualité au moment de la quantité.

La quantité est apparue pour rendre compte du déplacement des limites entre répulsion et attraction, et elle porte en elle ces deux moments: «la quantité représente l'unité de la continuité et de la discrétion». La quantité est de plus en plus pénétrée de caractères qualitatifs, lorsqu'elle devient déterminée (quantum) elle porte en elle deux moments: celui de la quantité extensive (nombre) et celui de la quantité intensive (degré); Hegel, en poursuivant à ce niveau les différentes théories, conclut que «l'infini de la quantité c'est le moment qualitatif de celle-ci». L'être véritable n'est ni qualité pure ni quantité pure, mais qualité quantifiée ou quantité qualifiée, c'est-à-dire «Mesure».

La «mesure», unité de la qualité et de la quantité, est essentiellement proportion entre des grandeurs et des normes définissant un être. Un être déterminé ne peut varier que dans une certaine mesure; la démesure c'est la monstruosité, la destruction.

Hegel critique le point de vue mécaniste qui, selon lui, ne permet pas de comprendre le changement en ne voyant en lui que des variations quantitatives; et cette loi (Loi de Hegel selon Engels): «un changement purement quantitatif peut se transformer en qualitatif». Il lui donnait une large extension, reste à remarquer que ce passage du quantitatif au qualitatif constitue un saut brusque.

Ainsi les catégories de qualité, de quantité et de mesure s'interpénètrent, se prolongent l'une dans l'autre, et l'être qu'elles expriment est l'unité de ces multiples catégories. Hegel appelle cet être «l'indifférence absolue». Cette substance indifférenciée n'est pas l'être, elle n'en est qu'un moment. Il s'agit pour Hegel de surmonter le dualisme qui est une fois de plus l'oeuvre de l'entendement, et de

montrer la production immanente de la différence à partir de l'in différence, Spinoza ignorait la puissance du négatif.

## **Théorie de l'essence**

Le premier moment de cette dialectique nous a conduit à rechercher l'absolu dans l'immédiat; c'était la théorie de l'être. L'échec de cette tentative nous amène à la rechercher au-delà de l'immédiat, dans les relations qui unissent et fondent l'être immédiat, c'est la théorie de l'essence. Ces relations, nous renvoyant toujours à d'autres relations, il faudra concevoir l'absolu comme sujet qui porte et qui engendre ces relations et se manifeste dans l'immédiat, ce sera la théorie du concept. Le moment de l'essence n'est qu'une transition vers le concept; cette négation de l'immédiat est une étape nécessaire vers la négation de cette négation: le concept qui sera l'unité de l'être et de l'essence et leur dépassement dans la substance comme sujet.

On passe de l'être à l'essence, parce que la pensée prend un certain recul par rapport à l'immédiat: c'est le détour de la réflexion qui nous permet de saisir non seulement les choses, mais les relations.

«La réflexion se trouve ainsi conçue comme le passage de l'immédiat au général», l'immédiat devient donc apparence par rapport à l'essence qui se pense. Ainsi, le premier principe, le point de départ d'une pensée n'est donc point l'identité abstraite, mais la connaissance que toutes les choses sont diverses et qu'il n'en est pas deux qui soient rigoureusement identiques. A l'identité abstraite qui prétend s'en tenir à la pure identité, Hegel oppose l'identité concrète qui est unité de l'identité et de la différence. Et à la métaphysique de l'identité et de l'immobilité, il oppose le principe «que toutes les choses sont contradictoires en soi».

«La contradiction est la racine de tout mouvement et de toute manifestation vitale; c'est seulement dans la mesure où elle renferme une contradiction qu'une chose est capable de mouvement, d'activité, de manifester des tendances et des impulsions (..); la contradiction n'a pas seulement sa source dans la réflexion extérieure, mais réside dans les choses et les institutions elles-mêmes (..), elle est le principe de tout mouvement spontané, lequel n'est pas autre chose que la manifestation de la contradiction. Le mouvement

extérieur sensible est son être-là immédiat (..); le mouvement spontané interne proprement dit, la tendance ou impulsion en général (apparition ou naissance de la monade l'entéléchie de l'être absolument simple) signifie seulement que, sous un seul et même rapport, une chose existe en soi et est en même temps son propre manque ou négatif. L'abstraite identité avec soi ne correspond encore à rien de vivant mais, du fait que le positif est par lui-même négativité, il sort de lui-même et s'engage dans le changement. Une chose n'est donc vivante que pour autant qu'elle renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir».

On passe, ainsi au principe que «toute chose a une raison suffisante» et Hegel conclut que lorsque toutes les conditions de la chose sont présentes, elle émerge à l'existence. La chose ne se découvre donc que dans ses propriétés, l'essence ne se réalise que dans le phénomène. «La réalité est l'unité de l'essence et de l'existence». Cette réalité contient l'être en soi ou la possibilité. «Ce qui est réel est possible». La réalité se scinde donc en s'opposant la possibilité qui, pour reconstituer la réalité, a besoin de son contraire: la contingence. L'action réciproque entre les deux dépasse ainsi la causalité, en restaurant l'unité et la totalité de la substance. Elle supprime également l'opposition de l'activité et de la passivité. Toute chose est à la fois active et passive. Il n'est rien qui ne soit en mouvement. Il apparaît ainsi qu'on ne peut pas plus créer le mouvement que la matière elle-même, ils sont leur propre cause, dans l'univers conçu comme un tout et se mouvant comme un seul organisme vivant. Cette unité de l'être total et de son essence n'est plus seulement substance mais sujet .

### **Théorie du concept**

«L'essence est la première négation de l'être qui se trouve ainsi transformé en apparence; le concept est la deuxième négation ou négation de la négation, donc l'être rétabli, mais en tant que médiation infinie et sa propre négativité en soi».

Une fois saisi dans son unité, l'acte de liberté infinie, avec sa logique interne, est appréhendé par le philosophe de deux manières: dans l'ordre de la connaissance, de l'essence, et dans l'ordre de l'existence. En soi, l'essence fonde son existence et toute existence. Mais si pour nous se présente en aspects séparés ce qui est un en soi, on peut appeler «concept» l'aspect intérieur, subjectif et de connaissance. «Concept» désigne donc, saisi dans sa structure, l'autodétermination

absolue. Hegel dira: «Dieu n'est point un concept, mais Le concept». Par suite, tout être a son concept, pour autant qu'il forme à sa manière une réalité complète et subsistante, analogue au dieu qui le fonde. Mais la conceptualité ne signifie que l'unité simple dont il faut comprendre la structure développée, la forme déployée. Hegel appellera «réalité» tout ensemble qui présente cette forme complète ou cette rationalité accomplie.

C'est donc le statut de la rationalité développée qui fait question, dès qu'il importe de reconnaître ce qui est constitué comme réalité. Statut que doit nous offrir la théorie hégélienne du syllogisme.

Le syllogisme, dont la logique formelle ne connaît que la forme propositionnelle, est principe de médiation. Or pour être complète, cette médiation doit être triple. En effet, le moyen terme lie et préserve les deux extrêmes. Mais chacun des deux extrêmes demeure ainsi en rapport immédiat avec le moyen terme. Pour obtenir une médiation achevée, interdisant toute rupture, assurant l'unité du tout, il faut donc que chaque extrême vienne tour à tour prendre la place du milieu. Si l'on représente le syllogisme par A-B-C, il faut donc le compléter par A-C-B et B-A-C. Le troisième syllogisme est alors l'unité des deux autres, puisque le rapport B-A est médiatisé par C dans le second, et le rapport A-C par B dans le premier. Ce simple schéma de la triplicité syllogistique, organisation saturée d'une totalité, système de détermination complète, ne fait d'ailleurs que développer la circularité de la réflexion absolue, puisqu'il faut distinguer l'acte de poser, l'être posé et le retour réflexif. Et, selon les catégories de la quantité, le premier moment sera celui de l'universalité, le second celui de la particularité et le troisième celui de la singularité.

Ce n'est donc que lorsque cette triplicité se révèle que nous sommes assurés d'être en présence d'une réalité formant un tout qui exprime l'infinité positive de l'absolue liberté.

#### **Chapitre IV - Marx et la dialectique de Hegel**

«Le marxisme, disait Lénine, est le système des idées et la doctrine de Marx. Marx a continué et parachevé les trois principaux courants d'idées du XIXe siècle, qui appartiennent aux trois pays les plus avancés de l'humanité:

- La philosophie classique allemande
- L'économie politique anglaise
- Le socialisme français, lié aux doctrines révolutionnaires françaises en général»

Pour ne pas anticiper sur l'analyse du rapport de la dialectique de Marx à celle de Hegel, nous renvoyons le commentaire de ce texte de Lénine à plus tard pour remarquer que la doctrine marxiste est constituée de deux disciplines unies et distinctes, dont la distinction est fondée sur la différence de leur objet:

- Le matérialisme historique (science de l'histoire).
- Le matérialisme dialectique (philosophie).

Entre ces deux disciplines, c'est la science qui occupe la place de la détermination, mais c'est la philosophie qui occupe la place de domination.

### **Matérialisme historique et philosophie de l'histoire**

La science du matérialisme historique, dont le Capital présente la première réalisation objective sous une forme d'exposé systématique, est une science au sens exact, bien qu'en un sens absolument inédit: elle se définit par rapport à un objet matériel; elle détermine les limites et les lois qui permettent de constituer celui-ci en objet de connaissance, par voie de démonstration et de vérification pratique.

Cet objet n'est pas l'histoire au sens empirique l'évolution des sociétés humaines, le «passé», mais l'ensemble des modes de production apparus et à apparaître dans l'histoire, leur fonctionnement et les formes de transition qui font passer d'un mode de production à un autre. La science de l'histoire se ramène à la théorie des modes de production, parce que:

«C'est le mode de production de la vie matérielle qui conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général».

(Marx).

Même si Marx se limite dans le *Capital* à l'analyse des lois du fonctionnement du mode de production capitaliste, essentiellement dans son infrastructure, en donnant des indications rapides et incomplètes sur les autres modes de production (asiatique ou autres), la science qu'il inaugure rend compte de toutes les formes historiques de la production, donc de toutes les formations sociales.

On peut alors se demander en quoi le matérialisme historique se distingue des théories de l'histoire développée particulièrement au XIXe siècle, dont le modèle a été donné par Hegel. Ce point essentiel nous ramènera à s'interroger sur la structure du tout social pour y découvrir le secret de la conception marxiste de l'histoire dans laquelle le «devenir» de ce tout social est pensé chez Marx d'une manière différente de celle de Hegel. On peut ici remarquer seulement la confusion qui a été entretenue par des interprétations qui identifient l'oeuvre scientifique de Marx à une prise de conscience du «présent» historique. La science de l'histoire étant représentée dans le *Capital* par une théorie du mode de production capitaliste, c'est-à-dire du mode de production dominant dans les sociétés dont Marx était le contemporain; on a pu par là conclure que le matérialisme historique n'est que l'expression de ce «présent», le présent historique de Marx: l'oeuvre de Marx se présente alors comme une application tardive de la conception hégélienne de l'histoire, «conscience de soi du présent», dont le seul contenu objectif est l'époque qui la voit naître : elle la réfléchit et lui donne un sens.

Cette conception du matérialisme historique ramène celui-ci à n'être qu'une philosophie: expression d'un temps et d'un certain type de pratique, et le marxisme est ainsi pris pour une philosophie de la pratique historique.

Cette conception méconnaît le statut scientifique de la théorie du *Capital*. Celle-ci n'exprime pas la prise de conscience d'une époque par soi-même, mais la connaissance nécessaire à une classe bien déterminée, seule susceptible d'en faire usage dans une transformation pratique. Des déterminations spécifiques du *Capital* se dégagent les concepts et les méthodes générales qui permettent l'analyse spécifique de tous les modes de production. Si cette connaissance vraie des lois de l'histoire ne peut se développer qu'articulée sur une pratique politique concrète, celle du prolétariat dont elle représente le point de vue dans l'histoire des sciences, elle ne peut se confondre avec cette pratique. Ce qui fait problème alors, c'est le

rapport de la science marxiste, d'une part avec la philosophie, et d'autre part avec une pratique révolutionnaire.

## La mort de la philosophie

La question des rapports de la science de l'histoire avec la philosophie semble être résolue brutalement : le matérialisme historique n'est pas une philosophie de l'histoire parce qu'il supprime la philosophie. Cette suppression a été interprétée différemment:

- Comme réalisation de la philosophie dans l'action politique du prolétariat, dans la pratique en général; ce qui ramène le marxisme à une utopie. C'est l'interprétation courante de la XI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach:

«Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde alors qu'il s'agit de le transformer».

- Comme liquidation de la philosophie. Cette interprétation se réfère à «l'idéologie allemande» où Marx et Engels semblent avoir «régulé leurs comptes avec leur conscience philosophique d'autrefois»;

Cette conception radicale de la mort de la philosophie, qui apparaît dans l'oeuvre de Marx en 1845, semble définitive: Marx lui-même, après cette date, n'écrira plus de philosophie, alors que toutes ses oeuvres de jeunesse étaient marquées au contraire par sa formation philosophique classique; il consacra tout son temps à la préparation du Capital et à l'organisation du mouvement ouvrier

- Comme limitation de la philosophie; le silence philosophique de Marx n'a pourtant pas le sens que lui donnait l'idéologie allemande: si Marx n'est jamais lui-même revenu à la philosophie, sinon par des allusions, c'est avec son accord et sa collaboration qu'Engels l'a fait dans plusieurs ouvrages. Alors il apparaît que la philosophie ne doit pas être supprimée mais limitée.

«La conception marxiste de l'histoire met fin à la philosophie dans le domaine de l'histoire, tout comme la conception dialectique de la nature rend aussi inutile qu'impossible toute philosophie de la nature. Partout il s'agit, non plus d'imaginer dans sa tête des enchaînements, mais de les découvrir dans les

faits. Il ne reste plus dès lors à la philosophie, chassée de la nature et de l'histoire, que le domaine de la pensée pure, dans la mesure où celui-ci subsiste encore, à savoir la doctrine des lois du processus même de la pensée, c'est-à-dire la logique et la dialectique».

(Engels: L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande).

Selon cette interprétation, la philosophie reçoit un domaine propre et un programme, à côté des sciences de la nature et de l'histoire dont elle a été séparée. Elle disparaît comme philosophie pour devenir la science des lois «pures» de la pensée, la dialectique comme logique.

### La nouvelle conception du monde

La question de la mort de la philosophie se trouve ainsi posée, non comme solution mais plutôt comme problème: celui de la difficulté qu'on trouve à définir la philosophie du marxisme. Cette difficulté vient du fait que la philosophie marxiste se constitue, comme d'ailleurs toute philosophie, après une science (ici la science de l'histoire), donc dans un retard apparent par rapport à la révolution théorique opérée par Marx, mais il ne peut pas en être autrement, parce qu'il n'y a de philosophie nouvelle que sur la base d'une science nouvelle. On peut évoquer à cet égard la quatrième thèse d'Althusser sur «le rapport de Marx à Hegel»:

«Toute grande découverte scientifique provoque une grande transformation dans la philosophie. Les découvertes scientifiques qui ouvrent les grands continents scientifiques constituent les grandes dates de périodisation de l'histoire de la philosophie:

- 1 - Continent (Mathématiques): naissance de la philosophie. Platon.
- 2 - Continent (Physique): transformation profonde de la philosophie. Descartes.
- 3 - Grand Continent (Histoire, Marx): révolution dans la philosophie annoncée par la «XI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach». Fin de la philosophie classique; non plus interprétation du monde mais transformation du monde».

La constitution du matérialisme historique dans les années 1850-1870 bouleverse le champ des connaissances existantes, et ce bouleversement produit des effets dans la philosophie. Mais cet effet n'est pas produit mécaniquement, il doit justement reproduire les conditions très particulières qui ont permis le développement d'une science marxiste de l'histoire; cette science n'est possible que

du point de vue du prolétariat, seule classe sociale capable de s'approprier le matérialisme historique et de l'utiliser comme guide de sa pratique révolutionnaire. La philosophie marxiste a d'abord pour objectif de représenter théoriquement la conception prolétarienne du monde.

D'après Marx, la conception du monde dominante à une époque est celle de sa classe dominante; au moment où le Capital est publié, c'est la conception du monde bourgeoise. Mais cette conception du monde ne peut être dominante que par rapport à une autre conception du monde, elle-même dominée et qui est celle du prolétariat. Lénine développe cette distinction: l'idéologie dominante d'une époque se réalise dans un système achevé (et les philosophies qui la représentent en sont la réalisation la plus systématique), alors que la conception du monde dominée n'existe d'abord qu'à l'état d'éléments dispersés ou implicites. Si la philosophie marxiste, ou matérialisme dialectique, est une philosophie de type nouveau, c'est parce que, prenant appui sur une science qu'ignorent les adversaires du prolétariat, elle est «l'idéologie prolétarienne organisée en idéologie dominante». On peut dire à cet égard, pour expliciter la thèse de Lénine, que la théorie scientifique de Marx provoque, non pas une philosophie nouvelle appelée le matérialisme dialectique, mais une nouvelle pratique de la philosophie reposant sur la position de classe prolétarienne en philosophie. Althusser a formulé cet apport dans les thèses suivantes:

- 1 - La philosophie n'est pas une science, et elle n'a pas d'objet au sens où une science a un objet.
- 2 - La philosophie est une pratique d'intervention politique qui s'exerce sous la forme théorique.
- 3 \_ Elle intervient essentiellement dans deux domaines privilégiés: le domaine théorique des effets de la lutte des classes, et le domaine théorique des effets de la pratique scientifique.
- 4 - Elle est elle-même, dans son essence, produite dans le domaine théorique par la conjonction des effets de la lutte des classes et des effets de la pratique scientifique.

- 5 - Elle intervient donc politiquement, sous une forme théorique, dans les deux domaines: celui de la pratique politique et celui de la pratique scientifique; ces deux domaines d'intervention étant les siens, dans la mesure où elle est elle-même produite par la combinaison d'effets de ces deux pratiques.
- 6 - Toute philosophie exprime une position de classe, une «prise de parti» dans le grand débat qui domine toute l'histoire de la philosophie, le débat entre l'idéalisme et le matérialisme.
- 7 - La révolution marxiste-léniniste en philosophie consiste à réfuter la conception idéaliste de la philosophie la philosophie comme «interprétation du monde» qui, alors qu'elle le fait toujours, dénie que la philosophie exprime une position de classe, et à adopter en philosophie la position de classe prolétarienne, qui est matérialiste, donc à instaurer une nouvelle pratique de la philosophie, matérialiste et révolutionnaire, provoquant des effets de division de classe dans la théorie.

### **Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie**

La question à laquelle cette nouvelle pratique philosophique devra répondre est celle de son rapport aux philosophies précédentes. Le matérialisme dialectique n'est pas la mort de la philosophie, puisqu'il en est encore une; d'une certaine manière, avec lui l'histoire de la philosophie continue. Pourtant, il contribue par un autre aspect à l'interrompre, puisqu'il met fin à la manière idéaliste de philosopher, et rejette dans son ensemble la tradition philosophique qui l'a précédé.

Or la question du rapport du matérialisme dialectique aux autres philosophies qui l'ont précédé se trouve en quelque sorte représentée essentiellement dans celle du rapport de Marx à Hegel. Engels nous le confirme dans son L. Feuerbach:

«C'est avec Hegel que se termine, d'une façon générale, la philosophie; d'une part, parce que, dans son système, il en résume de la façon la plus grandiose tout le développement et, d'autre part, parce qu'il nous montre, quoique inconsciemment, le chemin qui mène hors de ce labyrinthe des systèmes, à la véritable connaissance positive du monde».

En effet, la philosophie de Hegel rassemble toutes les philosophies qui l'ont précédée, et les présente sous la forme d'une histoire de la philosophie. L'écart qui sépare Marx de Hegel permet donc de mesurer celui qui sépare le matérialisme dialectique de toutes les autres philosophies, et de saisir les étapes d'évolution de la pensée même de Marx.

Le rapport de Marx à Hegel est présenté par Marx et Engels eux-mêmes en termes qui prêtent à la discussion. Engels disait, en prenant position vis-à-vis de la dialectique hégélienne dans son *L. Feuerbach*:

«Chez Hegel, la dialectique est l'idée se développant elle-même. L'idée absolue, non seulement existe de toute éternité - on ne sait pas où - mais elle est également la véritable âme vivante de tout le monde existant. Elle se développe pour venir à elle-même à travers toutes les phases préliminaires qui sont longuement traitées dans la *Logique*, et qui sont toutes incluses en elle. Puis elle se «dessaisit» en se transformant en la nature où, sans avoir conscience d'elle-même, déguisée en nécessité naturelle, elle passe par un nouveau développement, et finalement revient à la conscience d'elle-même dans l'homme; cette conscience d'elle-même s'élabore à son tour dans l'histoire en partant de l'élément brut jusqu'à ce qu'enfin l'idée absolue revienne complètement à elle-même, dans la philosophie de Hegel. (..) Mais par là, la dialectique de l'idée même ne devient que le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel et, ce faisant, la dialectique de Hegel fut mise la tête en haut, ou plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remit de nouveau sur ses pieds (..)».

Selon des textes pareils et leurs commentaires ultérieurs, Hegel apparaît comme le représentant de la philosophie idéaliste et «mystificatrice» qu'il faut détruire pour ramener la philosophie à sa base matérielle; cette libération doit garder intacte la dialectique hégélienne qui représente la «méthode révolutionnaire». Et lorsque Marx écrit: «dans Hegel, elle est la tête en bas; il faut la renverser pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel». On a pu croire que le «noyau rationnel» est la dialectique elle-même, et la «gangue mystique» la philosophie spéculative; c'est d'ailleurs ce qu'un certain genre de commentaire a pu tirer du texte d'Engels qui distingue la «méthode» du «système». On prétend de la sorte renverser la philosophie spéculative pour en tirer le noyau rationnel: la dialectique.

Ainsi l'on pourrait dire que Marx sort de Hegel, ce qui implique que le matérialisme dialectique résulte de l'addition du matérialisme et de la dialectique, comme de deux éléments qui, prématurés et séparés, se seraient développés dans le cadre ancien de la philosophie, sans avoir réussi, chacun de son côté, à en modifier le statut. Alors on peut écrire une histoire classique du matérialisme, de Démocrite à Feuerbach, une histoire classique de la dialectique, d'Héraclite à Hegel: avec Marx, ces deux histoires se rejoignent, s'ajustent et se complètent. Le matérialisme dialectique, ainsi conçu, n'apporterait dans la philosophie aucun contenu nouveau, mais seulement un arrangement différent des pièces de la philosophie rationnelle. Cette façon de reprendre la dialectique et de l'appliquer à la vie ou de l'appliquer comme chez Hegel à l'Idée, se sert de la problématique du renversement qui serait un renversement au «sens» de la dialectique hégélienne, tout en laissant celle-ci intacte.

## Chapitre V - Marx: Nouvelle dialectique

Il est incompréhensible que la dialectique puisse rester elle-même tout en étant privée de sa base matérielle; la dialectique, dans un contexte idéaliste, se ramène nécessairement à une métaphysique. De même que, réciproquement, un matérialisme vulgaire, «honteux» (dirait Engels), mécaniste ou évolutionniste est «inconséquent», c'est-à-dire inévitablement reconduit au compromis avec l'idéalisme. Par conséquent, la dialectique de Marx ne peut pas être la même que celle de Hegel, transposée mécaniquement au matérialisme. La gangue mystique chez Hegel n'est autre que la forme mystifiée de la dialectique elle-même, c'est-à-dire non pas un élément extérieur à la dialectique, comme le «système», mais un élément interne à la dialectique hégélienne.

Il ne suffit donc pas de dégager cette dialectique de la première enveloppe (le système) pour la libérer; il faut la libérer de cette gangue qui lui colle au corps, qui est elle-même hégélienne jusqu'en son principe. Il ne s'agit donc pas, en parlant de la dialectique de Marx, d'un «renversement» mais d'une «extraction», d'une «démystification» de la dialectique hégélienne mystifiée-mystificatrice, c'est-à-dire d'une opération qui transforme ce qu'elle extrait.

Cette transformation de la dialectique hégélienne opérée par Marx pose, non pas le problème de la nature des objets auxquels il s'agirait d'appliquer une même

méthode (Idée ou monde réel), mais bien le problème de la nature de la dialectique elle-même, problème de la transformation de ses structures spécifiques.

«Dans son principe, ma méthode dialectique est, non seulement distincte de la (dialectique hégélienne), - méthode hégélienne - mais bien son contraire direct. Pour Hegel, le processus de la pensée, qu'il va sous le nom d'Idée jusqu'à transformer en sujet autonome, est le démiurge du réel qui n'en représente que le phénomène extérieur. Chez moi, au contraire, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme. Le côté mystificateur de la dialectique hégélienne, voilà trente ans environ, je l'ai critiquée quand elle était encore à la mode... Je me déclarais donc ouvertement le disciple de ce grand penseur, et dans le chapitre sur la Théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à flirter ici et là avec sa manière particulière de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche en aucune manière qu'il ait été le premier à en exposer, avec ampleur et conscience, les formes de mouvement générales. Elle est chez lui la tête en bas. Il faut la renverser pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel».

Si la dialectique marxiste est, dans son principe même, l'opposé de la dialectique hégélienne, cette différence radicale doit se manifester dans son essence, c'est-à-dire dans ses déterminations et ses structures propres. Ce qui implique que des structures, fondamentales de la dialectique hégélienne, telles que la négation de la négation, l'identité des contraires, le dépassement, la transformation de la quantité en qualité, la contradiction etc., possèdent chez Marx une structure différente de celle qu'elles possèdent chez Hegel.

En réfléchissant sur le concept marxiste de contradiction, à propos du thème léniniste du «maillon le plus faible», Althusser a pu dégager l'aspect surdéterminé de la contradiction marxiste, aspect qui la différencie radicalement de la contradiction «pure et simple» hégélienne.

«c'est dire que les «différences» qui constituent chacune des instances en jeu (et qui se manifestent dans cette «accumulation» dont parle Lénine), si elles se «fondent» dans une unité réelle, ne se «dissipent» pas comme un pur phénomène dans l'unité intérieure d'une contradiction simple. L'unité qu'elles constituent dans cette «fusion» de la rupture révolutionnaire, elles la constituent de leur essence et de leur efficace propres, à partir de ce qu'elles sont, et selon les modalités spécifiques de leur action. En constituant cette unité, elles reconstituent et accomplissent bien l'unité fondamentale qui les

anime, mais ce faisant, elles indiquent aussi la nature: que la «contradiction» est inséparable de la structure du corps social tout entier dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses conditions formelles d'existence, et des instances même qu'elle gouverne, qu'elle est donc elle-même, en son coeur, affectée par elles, déterminantes mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers niveaux et les diverses instances de la formation sociale qu'elle anime: elle est surdéterminée dans son Principe».

Dans le même texte de «Pour Marx - Contradiction et Surdétermination», Althusser conclut, à partir de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, que la contradiction hégélienne n'est jamais réellement surdéterminée, que la simplicité de la contradiction hégélienne n'est possible que par la simplicité du principe interne qui constitue l'essence de toute période historique. Ainsi, dans sa philosophie de l'histoire, Hegel ne peut recourir à la réduction de tous les éléments qui font la vie concrète d'un monde historique à un principe simple d'unité interne, qu'à la condition absolue de tenir toute la vie concrète d'un peuple pour l'extériorisation-aliénation d'un principe spirituel interne, qui n'est jamais rien d'autre en définitive que la forme la plus abstraite de la conscience de soi de ce monde: sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie. C'est ce qui fait le lien intime entre la structure hégélienne de la dialectique avec la philosophie spéculative de Hegel, et c'est ce qui fait qu'il est impossible de se débarrasser de cette spéculation mystique sans transformer profondément les structures de cette même dialectique.

Si toute contradiction se présente dans la pratique historique marxiste comme une contradiction surdéterminée, si c'est cette surdétermination qui constitue, en face de la contradiction hégélienne, la spécificité de la contradiction marxiste, c'est que la conception marxiste de la société peut se réfléchir dans cette surdétermination. Il existe un lien nécessaire qui unit la structure propre de la contradiction chez Marx à sa conception de la société et de l'histoire. A l'opposé de la conception hégélienne de la société, qui considère que toute société est constituée de deux sociétés: société civile et État (pour Hegel la vie matérielle ou la Société civile, l'économie, n'est que ruse de la raison, elle est mue par une loi qui lui est étrangère: sa propre fin l'État, donc la vie spirituelle), à l'opposé de cette conception hégélienne de la société, remplacer la vie spirituelle par la vie matérielle pour expliquer Marx à partir du renversement de la dialectique hégélienne conduit à l'économisme tant combattu par Marx.

Chez Marx, l'identité tacite de l'économique et du politique disparaît avec toute la problématique hégélienne qui la soutient, au profit d'une conception nouvelle du rapport des instances déterminantes dans le complexe structure/superstructure qui constitue l'essence de toute formation sociale. D'une part, la détermination en dernière instance par le mode de production (économique), d'autre part, l'autonomie relative des superstructures et leur efficace spécifique.

### **Processus de la pratique théorique**

Rappelons les définitions d'Althusser des pratiques et des théories définitions indispensables à la rigueur de la démonstration:

Par pratique en général on entend tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des «moyens de production» déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment déterminant du processus est celui du travail de transformation lui-même. Cette définition générale de la pratique inclut en soi la possibilité de la particularité; il existe des pratiques différentes, réellement distinctes, bien qu'appartenant organiquement à une même totalité complexe. La «pratique sociale», l'unité complexe des pratiques existant dans une société déterminée, comporte ainsi un nombre élevé de pratiques distinctes. Cette unité complexe de la «pratique sociale» est structurée de sorte que la pratique déterminante en dernier ressort y est la pratique de la production matérielle. Outre la production, la pratique sociale comporte d'autres niveaux essentiels :

- La pratique politique (son objet: rapport sociaux).
- La pratique idéologique (son objet: la conscience des hommes).
- la pratique théorique

Par théorie on entend donc, à cet égard, une forme spécifique de la pratique, appartenant elle aussi à l'unité complexe de la «pratique sociale» d'une société

humaine déterminée. La pratique théorique rentre sous la définition générale de la pratique. Elle travaille sur une matière première (des représentations, concepts, faits) qui lui est donnée par d'autres pratiques, soit empiriques, soit techniques, soit idéologiques.

Par théorie on entend toute pratique théorique de caractère scientifique.

par théorie on entend le système théorique déterminé d'une science réelle (ses concepts fondamentaux dans leur unité plus ou moins contradictoire à un moment donné).

En rejetant la définition de la philosophie comme théorie de la pratique théorique, définition donnée par Althusser dans «Pour Marx», on peut retenir plutôt sa thèse sur la philosophie en tant que pratique d'intervention politique qui s'exerce sous la forme théorique dans le domaine théorique des effets de la lutte des classes, et le domaine théorique des effets de la pratique scientifique: (pratique politique et pratique scientifique dont elle est produite).

La dialectique marxiste est à l'oeuvre dans la pratique théorique et la pratique politique marxistes.

Étant donné que l'universel n'existe que dans le spécifique qu'il faut dégager, on aboutit du point de vue matérialiste à dire que, pour dégager cette spécificité il faut un travail, non pas de l'universel par le «négatif» hégélien, mais un travail effectué sur cet universel général. Ce point essentiel du matérialisme dialectique, Marx le traite dans «l'Introduction» en démontrant la nécessité des partir des concepts généraux indispensables à la pratique théorique scientifique; cette première généralité ne coïncide pas avec le produit du travail scientifique; elle n'est pas son résultat mais son préalable.

- Généralité I ---> constitue la matière première que la pratique théorique de la science transformera en «concepts» spécifiés
- Généralité III (concrète) ---> connaissance.

La pratique théorique produit des Généralités III par le travail de la Généralité II sur la Généralité I. deux remarques

1 - Entre la Généralité I et la Généralité III il n'y a jamais identité d'essence, mais toujours transformation réelle, soit par transformation d'une généralité idéologique en une généralité scientifique (mutation qui se réfléchit sous la forme que Bachelard appelle coupure épistémologique), soit par la production d'une nouvelle généralité scientifique qui récuse l'ancienne tout en l'englobant, c'est-à-dire définit sa relativité et ses limites (subordonnées) de validité.

2 - Le travail qui fait passer de la Généralité I à la Généralité III, c'est-à-dire si on fait abstraction des différences essentielles qui distinguent Généralité I et Généralité III, de l'abstrait au concret, ce travail ne concerne que le processus de la pratique théorique, c'est-à-dire qu'il se passe tout entier dans la connaissance.

C'est ce qui est clair dans l'Introduction de Marx:

«Il semble que ce soit de bonne méthode de commencer par le réel et le concret ... Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est là une erreur... Cette dernière méthode (celle des systèmes économiques qui vont des notions générales aux notions concrètes) est manifestement la méthode scientifique correcte. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ... (dans la méthode scientifique) les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée... La méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier les concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé ...».

Au sein du processus de la connaissance, la généralité «abstraite» par quoi le processus commence, et la généralité «concrète» par quoi il finit, la Généralité I et la Généralité III ne sont pas, selon l'essence, la même généralité; par conséquent, les «apparences» de la conception hégélienne de l'autogenèse du concept, du mouvement «dialectique» par lequel l'universel abstrait se produit lui-même comme concret, reposent sur la confusion des espèces d'«abstraction» de

«généralité» à l'oeuvre dans la pratique théorique. Ainsi, quand «Hegel conçoit, comme le dit Marx, le réel comme le résultat de la pensée qui se concentre en elle-même, qui s'approfondit en elle-même, qui se meut par elle-même», il fait une double confusion:

- 1 - Il prend le travail de production d'une connaissance scientifique pour «le procès de la genèse du concret (le réel) lui-même».
- 2 - Il prend le concept universel qui figure au début du processus de la connaissance (exemple: le concept de l'universalité même, le concept d'Etre dans la Logique) pour l'essence et le moteur de ce processus, pour «le concept qui s'engendrerait lui-même»; il prend la Généralité I que la pratique théorique va transformer en une connaissance (Généralité III) pour l'essence et le moteur même du processus de transformation.

Reconnaître que la pratique scientifique part de l'abstrait pour produire une connaissance concrète, c'est aussi reconnaître que la Généralité I, matière première de la pratique théorique, est qualitativement différente de la Généralité II qui la transforme en «concret-de-pensée», c'est-à-dire en connaissance (Généralité III). La négation de la différence qui distingue ces deux types de Généralité, la méconnaissance du primat de la Généralité II (qui travaille c'est-à-dire de la «théorie» sur la Généralité I (travaillée), voilà le fond même de l'idéalisme hégélien que Marx récuse.

En reprenant l'indication de Lénine sur les Trois sources du marxisme et qui figurait au début du quatrième chapitre, nous rejoignons le schéma dressé par Althusser à ce propos, pour faire le point sur ce qui a été déjà dit. Nous faisons remarquer, avant de passer à ce schéma, les deux critiques formulées par Bettelheim à son égard:

- 1 - Avec le socialisme français, c'est aussi la lutte des classes qui passe sous la table dans cette opération.
- 2 - Si l'on fait travailler Hegel sur Ricardo et non sur les socialistes français, on obtient une théorie des modes de production et non une théorie de la lutte de classes.

<b>G1</b>	<b>G2</b>	<b>G3</b>
<b>(matière 1ère théorique)</b>	<b>(instruments de production théorique)</b>	<b>(produit théorique)</b>
<b>(Ricardo et socialisme français)</b>	<b>(Hegel)</b>	<b>(Marx)</b>
<b>R</b>	<b>H</b>	<b>M</b>

On peut dire, schématiquement, que Marx (le Capital) est le produit du travail de Hegel (transformé) sur l'économie politique anglaise + le socialisme français.

La suite de la démonstration est connue :

- 1 - Marx n'a pas «appliqué» Hegel à Ricardo. Il a fait travailler quelque chose de Hegel sur Ricardo.
- 2 - Ce quelque chose de Hegel, c'est d'abord Hegel renversé. Le renversement de Hegel porte uniquement sur la conception du monde: le renversement de l'idéalisme dans le matérialisme. Conception du monde = tendance. Rien de plus: la tendance d'une conception du monde ne donne pas ipso facto des concepts scientifiques.

3 - Ce quelque chose de Hegel, c'est donc tout autre chose que le renversement de la tendance idéaliste dans la tendance matérialiste. C'est quelque chose qui concerne la dialectique. Ce ne peut être qu'une transformation. La dialectique de Marx ne peut être que la dialectique hégélienne transformée.

4 - Marx fait donc travailler Hegel sur Ricardo: il fait travailler une transformation de la dialectique hégélienne sur Ricardo.

Althusser s'emploie à démontrer dans cet article que le «noyau rationnel» de la dialectique hégélienne, repris comme tel par Marx, est la catégorie de procès sans sujet, tout en remarquant que le commencement de la Logique de Hegel est une théorie de la nature non originaire de l'origine.

«La Logique de Hegel est l'Origine affirmée-niée; première forme d'un concept que Derrida introduit dans la réflexion philosophique, la rature. Mais la «rature» hégélienne qu'est dès son premier mot la Logique, est négation de la négation, dialectique donc téléologique. C'est dans la téléologie que gît le vrai Sujet hégélien. Otez, si Possible, la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité: la catégorie de procès sans sujet. Voilà la dette principale positive de Marx à l'égard de Hegel: le concept de procès sans sujet. Il soutient le Capital tout entier».

Cet héritage est à la base d'une révolution scientifique et d'une mutation dans les catégories classiques de la philosophie:

Origine = Sujet = Objet = Vérité = Fin = Fondement.

A ceci on aurait pu, si les limites de cet exposé le permettaient, ajouter un chapitre qui développera le concept du «temps historique», et essayera de dégager les traits qui spécifient ce concept aussi bien chez Hegel (continuité homogène et contemporanéité du temps) que chez Marx. Cette question est d'une importance capitale.

En partant du «renversement» de la dialectique hégélienne, nous avons développé d'une façon schématique la problématique qui embrasse le problème de

la spécificité de la dialectique marxiste; ce faisant, nous avons trouvé essentiellement:

- une conception non hégélienne de l'histoire.
- une conception non hégélienne de la dialectique.
- une conception non hégélienne de la structure sociale
- une nouvelle pratique philosophique.

Peut-on, pour terminer avec le dernier chapitre, ramener le contenu du matérialisme dialectique à quelques énoncés élémentaires?

## **Conclusion**

### **Matérialisme et idéalisme**

Le premier énoncé du matérialisme dialectique affirme que toute l'histoire de la philosophie est déterminée par la lutte entre deux tendances, deux camps: le matérialisme et l'idéalisme.

L'histoire de la philosophie, c'est en apparence la succession et la contradiction des systèmes philosophiques: diversité pure qui n'est que la surface de la philosophie; elle dissimule un processus extrêmement simple, qui est la contradiction entre deux principes et non deux systèmes: le principe idéaliste et le principe matérialiste. En dernière analyse ces deux points de vue sont ceux de classes sociales antagonistes; pas de troisième voie. La lutte philosophique ne connaît pas de compromis: elle représente dans le domaine de la théorie une «position de parti».

### **L'être et la conscience**

Le deuxième énoncé consiste à affirmer le primat et l'indépendance du réel par rapport au pensé:

«Le matérialisme admet d'une façon générale que l'être réel objectif (la matière) est indépendant de la conscience, des sensations, de l'expérience humaine; le matérialisme historique admet que l'existence sociale est indépendante de la conscience sociale de l'humanité. La conscience n'est ici et là que le reflet de l'être, dans le meilleur des cas un reflet approximativement exact, adéquat, d'une précision idéale».

(Lénine).

## **Métaphysique et dialectique**

Le principe matérialiste, en troisième lieu, se présente comme inséparable de l'affirmation du caractère dialectique de la matière. La propriété essentielle de la matière est le mouvement: elle n'est elle-même qu'en se transformant.

«La nature, en dernière instance, procède dialectiquement et non métaphysiquement; elle ne se meut pas dans un cercle éternellement identique qui se répéterait perpétuellement, mais elle connaît une histoire réelle».

(Engels).

Le contraire direct de la dialectique, c'est la métaphysique. Elle représente des entités arrêtées, des choses éternelles se suffisant à elles-mêmes, non transformables; elle les réfléchit comme des aspects isolés, détachés les uns des autres, c'est-à-dire des abstractions.

«Le principe fondamental de la dialectique est qu'il n'existe pas de vérité abstraite, la vérité est toujours concrète».

(Lénine).

## **La contradiction**

Le quatrième énoncé du matérialisme dialectique peut se formuler à partir de la notion de contradiction.

«Au sens propre, la dialectique est l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses».

(Lénine).

«Il n'existe pas de chose qui ne contienne de contradiction. sans contradiction, il n'y aurait pas d'univers. La contradiction est universelle, absolue; elle existe et pénètre tous les processus du début à la fin».

(Mao Tsé-Toung).

«Dans les contradictions, l'universel existe dans le particulier (...) Le particulier naît du fait que chaque contradiction a son caractère spécifique propre».

(Mao).

## **La pratique**

Le cinquième énoncé du matérialisme dialectique porte sur le problème de la pratique.

«La théorie matérialiste dialectique de la connaissance met la pratique à la première place, en estimant que la connaissance ne peut être à aucun degré coupée de la pratique, et en rejetant toutes les théories erronées qui nient l'importance de la pratique et coupent la connaissance de la pratique».

(Mao).

La connaissance commence par la pratique, elle doit retourner à la pratique. Union de la théorie et de la pratique.

Les principes du matérialisme dialectique ne fondent pas un système philosophique nouveau. Toute la justesse de ces thèses tient dans leur objectif, qui est de rendre possible, dans le champ des sciences constituées et dans celui des idéologies, une prise de position, une démarcation entre les points de vue des deux grandes classes sociales antagonistes.

Alors la philosophie cesse d'être une «théorie» à côté des autres : elle assure concrètement l'union de la théorie et de la pratique, en devenant elle-même une pratique directe.

## **Bibliographie**

**Karl Marx**

- Le Capital.

- Introduction à la critique de l'économie politique.
- Critique de l'économie politique.
- Les Manuscrits de 1844.
- L'Idéologie allemande.
- Misère de la philosophie.
- Lettres sur le Capital.
- La Sainte Famille.
- Contribution à la critique de la philosophie de droit de Hegel.

### Engels

- L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande.
- L'anti-Duhring.
- La dialectique de la nature.
- Socialisme utopique et socialisme scientifique.

### Lénine

- Ce que sont les amis du peuple, et comment ils luttent contre la social-démocratie.  
T. 1.
- Matérialisme et empiriocriticisme. T. 14.
- De certaines particularités du développement historique du marxisme. T. 17.
- Les destinées historiques de la doctrine de Karl Marx . T. 18.
- Les trois sources constitutives du marxisme. T. 19.
- Karl Marx. T. 21.
- Cahiers philosophiques. T. 38.

### Hegel

- La logique.
- La phénoménologie de l'esprit.
- Leçons sur l'histoire de la philosophie.
- Leçons sur la philosophie de l'histoire.
- Principes de la philosophie du Droit.
- L'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé.

## Kant

- Critique de Raison Pure.
- Critique de la Raison Pratique.
- Critique de la faculté de juger.

## Platon

- Protagoras.
- La République.
- Le Sophiste.
- Le politique.
- Parménide.
- Théétète.

## Aristote

- Métaphysique.

Althusser L. - Lire le Capital.

Althusser L. - Marx et Lénine devant Hegel.

Althusser L. - Pour Marx.

Althusser L. - Sur le travail théorique: difficultés et ressources.

Châtelet F. - Hegel.

Châtelet F. - Platon.

Cornu A. - K. Marx et F. Engels.

Garaudy R. - Hegel.

Goldmann L. - Introduction à la philosophie de Kant.

Gurvitch G. - Dialectique et sociologie.

Lefebvre H. - Karl Marx.

Lukacs G. - Lénine.

Mao Tsé-Toung - Œuvres choisies.

Noël G. - La Logique de Hegel.

Pascal G. - Kant.

Staline J. - Les questions du léninisme.

Wahl J. - Traité de métaphysique.

Études philosophiques. N° 3 (Juillet-Septembre 1970)

Dialectique marxiste et pensée structurale - Les cahiers du centre d'études socialistes N° de 76 à 81 février à mai 1968 (Numéro spécial.)