



Phénoménologie, ontologie et réalité : Hegel et Marx

Mémoire

François Talbot

Maîtrise en sociologie

Maître ès arts (M.A.)

Québec

© François Talbot, 2014

RÉSUMÉ

Le mémoire présente l'analyse de l'expérience de la conscience, la dialectique de la reconnaissance et la construction du concept de raison exposées dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Il les comprend comme moments de la fondation d'une « ontologie de la connaissance » qui fait de la structure logique du rapport d'objectivation, l'Idée absolue, la matrice de production de la réalité en général. Il examine avec une attention particulière la conception de la réalité sociale comme savoir de soi de l'esprit qui accompagne cette construction. Il suit encore les grandes lignes de la critique opérée par Marx de la construction spéculative de l'Idée hégélienne et isole les éléments centraux de l'ontologie de la praxis sur lesquels elle repose. Finalement, le mémoire interroge la signification et la possibilité du passage d'une ontologie de la connaissance à une ontologie de la praxis.

TABLE DES MATIERES

Résumé	iii
Table des matières.....	v
Liste des figures.....	vii
Remerciements	xiii
INTRODUCTION	1
PARTIE I Connaissance, reconnaissance et réalité.....	37
CHAPITRE I Épistémologie moderne et phénoménologie de l'esprit.....	39
1.1 Critique du projet épistémologique et du savoir absolu immédiat	42
1.2 Projet phénoménologique et méthode d'exécution	45
CHAPITRE II Horizons objectaux et expérience de la conscience	51
2.1 La certitude sensible.....	51
2.2 La perception	55
2.3 Force et entendement.....	61
CHAPITRE III La conscience de soi et sa structuration	79
PARTIE II La Raison et l'ontologie de la connaissance.....	91
CHAPITRE IV Les raisons concrètes et la Raison abstraite	93
CHAPITRE V La Raison et le socle d'une ontologie de la connaissance.....	99
5.1 Critique de la Raison et individualité de l'action.....	99
5.2 L'Esprit, la religion et la socialité au fondement de la Raison.....	105
CHAPITRE VI Savoir absolu et avènement d'une ontologie de la connaissance.....	121
PARTIE III La vie et l'ontologie de la praxis.....	135
CHAPITRE VII Premiers éléments de réflexion d'une nouvelle approche ontologique ...	137
CHAPITRE VIII L'action et le fondement d'une ontologie de la praxis	145
8.1 Le procès de l'objectivation	145
8.2 Praxis subjective et mode fondateur de la réalité	154
CHAPITRE IX Dialectique et marchandise à la base du capital.....	167
CONCLUSION	189
Bibliographie.....	197
Appendices	201
APPENDICE A La philosophie antique et les quatre idéaux de la science grecque	201
APPENDICE B Situation de la science contemporaine	213
APPENDICE C Trois figures de la rationalisation éthique.....	215
APPENDICE D Intervention sur le statut des médiations	219
APPENDICE E Limites de l'approche systémique	223

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Horizons objectaux dans l'expérience de la conscience.....	73
Figure 2 : Structure du rapport intersubjectif	90
Figure 3 : Structure formelle de la reconnaissance	185

À mon frère Jean

« La chouette de Minerve ne prend son envol
qu'à l'irruption du crépuscule. » (HEGEL,
2003 : 108.)

« Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le
monde de diverses manières; ce qui importe,
c'est de le *transformer*. » (MARX, 1982 : 1033.)

REMERCIEMENTS

Il ne peut avoir d'apprentissage sans dialogue et plus que tout autre exercice du genre, la rédaction d'un écrit exige le soutien d'autrui. Ma gratitude est grande pour les précieux encouragements de la part de mes proches, de mon frère, Jean, de mes parents, Diane, Gérard et Jeanne, de l'ensemble de ma famille, de mes amis d'enfance, Jean-Sébastien Lapointe et Vincent Dallaire, de mes nouveaux camarades, Roula Hadchiti, Valérie Boudreault-Thiboutot, Étienne Chabot, Matthieu Déborbe et Kaoutar Ennour-Idrissi, ainsi que mes collègues de parcours universitaire, Sébastien Bolduc et Ryan Samaroo. Des encouragements qui nous donnent l'espoir de voir paraître en entier le travail accompli. Je vous remercie beaucoup de votre confiance et de m'avoir soutenu quand le moral rimait un peu trop avec la mélancolie.

Grâce à l'enseignement des professeurs, véritables maîtres à penser qui transmettent leur désir d'apprendre, nombre d'étudiants cherchent à dépasser leurs limites. Ces maîtres se dévouent corps et âme pour enseigner une plus juste compréhension de la réalité. La postérité devrait leur rendre justice, à leurs labeurs comme à leur générosité. Plus particulièrement, je voudrais témoigner ma gratitude à Monsieur Olivier Clain, mon directeur de maîtrise, par ses enseignements, ses travaux d'analyse et d'interprétation qui ont agi à la manière d'un point d'accès inestimable à la philosophie et à l'épistémologie. Ses enseignements et ses écrits m'ont été d'une aide précieuse, ils ont constitué un guide sûr et me sont apparus justes et éclairants. Quatre autres professeurs ont laissé dans mon esprit une trace indélébile. Ils ont été chacun à leur façon à la source de mes réflexions dans cet écrit. Qu'ils soient associés naturellement à ce qu'on trouve de meilleur : à Madame Sylvie Lacombe et à Messieurs Gilles Gagné, Jean-Jacques Simard et Michel Freitag (décédé en 2009).

J'ai eu de l'aide pour la révision de l'écriture du manuscrit. Je tiens à remercier sincèrement ces quatre personnes qui ont de grandes qualités en français : Gaston Bernier, Valérie Boudreault-Thiboutot, Pierre Déborbe et Lise Lachance.

INTRODUCTION

I

Le mémoire qu'on va lire tourne autour du passage de « l'ontologie de la connaissance » qui est celle de Hegel à « l'ontologie de la praxis » qui est celle de Marx.¹ Toutefois, ni Hegel ni Marx n'ont eux-mêmes parlé d'« ontologie » pour qualifier leurs perspectives respectives. Le fait de nommer ainsi les axes fondamentaux de leurs philosophies traduit un certain parti pris, une certaine manière de comprendre notre propre situation dans la pensée. Elle a pour fonction d'inscrire les deux auteurs dans la tradition dont ils ont hérité et de saisir leurs philosophies en regard des problèmes que nous affrontons nous-même dans le champ de la pensée contemporaine. Les deux auteurs qui vont retenir l'essentiel de notre attention dans ce mémoire ont cependant en commun d'avoir fait explicitement référence à la dialectique. Cette fois il s'agit d'une détermination de leur pensée qui ne vient plus de l'extérieur. Comment, dans notre tradition philosophique, l'ontologie a-t-elle pu finir par se vouloir une ontologie dialectique, tel est le problème très général dont traite l'introduction. Comment une telle ontologie dialectique, dès lors qu'elle se donne d'abord comme une ontologie du savoir, peut-elle, et d'une certaine manière doit-elle, se transformer ensuite en ontologie de la praxis, constitue le problème le plus général qu'affronte le mémoire. Nous commencerons par préciser les termes par lesquels nous venons de désigner la problématique de notre travail. Nous procédons ensuite à une rétrospection historique de la manière dont se pose la question du rapport de la connaissance à l'être dans notre tradition philosophique de façon à préparer l'exposé de la phénoménologie hégélienne qui occupera une place de choix dans l'ensemble du texte.

Malgré les apparences, le mot « ontologie » n'a pas été construit dans la langue grecque mais dans le latin des scolastiques. C'est au tout début du XVII^e siècle que le mot est apparu et que son usage est très vite devenu commun. Il est formé à partir des racines *ontos*, qui signifie « de l'étant », et *logos*, qui signifie « parole » ou, ici, « science ». L'« *ontologia* » désigne ainsi

¹ Pour qualifier le système de Hegel, Olivier Clain parle d'« ontologie de la connaissance » (Clain, 1988). Pour penser la philosophie de la pratique de Marx, François L'Italien parle d'« ontologie de la praxis » (L'Italien, 2004). Nous reprenons à notre compte ces dénominations.

simplement « la science de l'étant », la science de ce qui est. Le terme est alors synonyme de celui de « métaphysique ».² Ainsi, dans la scolastique tardive, par exemple chez Suarez, la notion d'ontologie désigne à la fois la *metaphysica generalis*, et les disciplines particulières que sont la théologie, la cosmologie ou la psychologie, qui constituent les diverses parties de la *metaphysica specialis*. C'est ainsi que ces dernières sont dites par lui « ontologie de dieu », « ontologie de la nature », « ontologie de l'esprit ». Rapidement le mot « ontologie » a cependant renvoyé à la seule partie générale de la métaphysique. Avec des auteurs comme Clauberg, Baumgarten et Wolff, l'ontologie a pour tâche de décrire les propriétés les plus générales de l'être de ce qui est. Ce sera cette définition de l'ontologie qu'on retrouvera dans l'œuvre de Kant qui est l'héritier direct de cette tradition. Au-delà de la partie critique de son œuvre, il conserve ainsi la représentation de la possibilité d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une science philosophique ou de la philosophie comme science qui a pour objet le fait d'être ou l'« *étantité* » communs à tous les étants. Et la philosophie de l'idéalisme allemand reconduira à son tour cette représentation. Aujourd'hui, la philosophie a cessé de se prétendre une science ou « la » science par excellence. Le terme d'ontologie a en somme de nouveau acquis une signification très large. D'une certaine manière on en est revenu sur ce point à Suarez, excepté que la scientificité de la philosophie n'est plus explicitement revendiquée. On qualifie d'ontologiques toute recherche et tout discours sur l'être et les modes d'être. Dans le mémoire, nous usons du mot dans ce sens actuel tout en conservant tout de même quelque chose de l'idée de systématisme qui accompagnait son usage antérieur, mais sans jamais prétendre que la philosophie est « la » science. Ainsi, pour autant que notre mémoire interroge les caractères les plus généraux de la réalité et de la réalité pratique, il appartient lui-même, pour une part, à une recherche de type ontologique.

Concernant la dialectique, on a à juste titre soutenu l'idée selon laquelle, chez Hegel, l'être ne peut parvenir à la vérité qu'à travers sa propre séparation, à savoir la séparation du sujet et de l'objet, de l'être et du connaître, de la matière et de la forme, etc. En un mot, la

² Le mot « métaphysique » avait lui-même été forgé dans des circonstances particulières au premier siècle de notre ère, au moment où on avait découvert un ensemble de manuscrits d'Aristote dans lesquels il parlait de « la science des premiers principes et des premières causes », qu'il avait identifiée à une réflexion sur « l'étant en tant qu'étant » (*on hèn on*), distincte de l'étude des genres d'étants particuliers (AUBENQUE, 1961 : 3-4). Comme la discipline nouvelle dont traitaient ces manuscrits abordait des questions qui venaient après l'étude de la physique, ceux qui en prirent d'abord connaissance l'avaient simplement baptisée « méta-physique ». Dans son chef-d'œuvre consacré à Aristote, Aubenque donne aussi, au début du troisième chapitre, des indications très claires, comme Heidegger avant lui, sur la définition de l'ontologie au XVII^e siècle.

connaissance, comme connaissance d'une réalité posée comme extérieure, a été alors pensée par lui comme séparation de l'être d'avec soi-même. Pour reprendre les termes qui sont ceux de Kojève, il nous paraît possible de dire que la connaissance est bien pour Hegel une « dialectique du discours », ou une dialectique de la méthode, qui se déroule comme hors des choses, mais qui, au bout du compte, appartient non seulement à la « dialectique du réel » mais lui est d'une certaine manière identique. Elle est encore la dialectique de l'accession du réel à sa vérité, à son concept. Ainsi, au point d'aboutissement de la problématisation occidentale de la nature de « l'être », de l'étant comme étant, on a cherché à réduire le dualisme classique de l'être et du connaître dans un monisme ontologique qui traite l'être comme connaissance de soi et la connaissance comme connaissance de soi de l'être de ce qui est. Cette compréhension ontologique du savoir va de pair chez Hegel avec une épistémologie générale à caractère phénoménologique et historique. Si l'on appelle « connaissance positive » la connaissance de ce qui est posé par la conscience humaine comme altérité, comme hors d'elle, Hegel propose de réfléchir et d'objectiver la démarche positive, qui se voit classiquement caractérisée sous sa forme systématique comme science, en usant d'abord d'une méthode phénoménologique et historique. La même compréhension ontologique s'accompagne d'une conception de la connaissance comme connaissance de soi de la société, comprise dans sa mondanité empirique. L'objet de la connaissance chez Hegel est bien ainsi déjà en lien avec l'univers de la pratique, qui inclut les déterminations du rapport humain à la nature ainsi que des rapports des hommes entre eux.

Du côté de Marx, c'est précisément cet aspect pratique qui devient le fondement de la possibilité du savoir. Mais l'enjeu pour nous est de déterminer si entre Hegel et Marx il s'agit seulement d'une différence d'accent, Hegel privilégiant l'idéalité du savoir, Marx la matérialité de l'action, ou si derrière cette différence trop simple ne se cache pas en fait un changement plus fondamental de la nature même des termes en rapport. On retrouve bien encore à l'œuvre chez Marx ce qu'à l'instant nous distinguons, à savoir la dialectique de la méthode d'un côté et la dialectique du réel de l'autre. Mais, de nouveau, il s'agit pour nous de savoir si le rapport entre la dialectique du discours et la dialectique du réel a bien encore la même signification que chez Hegel. Dans la science économique, par exemple, qui avec la naissance d'un marché unifié au début des temps modernes, apparaît comme un savoir qui dépend de la transformation radicale de la pratique, la dialectique de la méthode correspond essentiellement à la démarche suivie par la science économique qui est de nature analytique et déductive. Or,

lorsque cette démarche est appliquée à l'étude de la réalité sociale et historique, Marx souligne que les catégories dégagées par l'analyse possèdent préalablement une réalité historique qui conditionne la validité de leur usage analytique. Aux yeux de Marx, les catégories d'une science comme la science économique ont sans aucun doute une valeur analytique mais seulement pour la compréhension de la période historique pour laquelle elles possèdent un répondant objectif dans les catégories de régulation de la pratique en société. La critique qui, selon Marx, doit être adressée à la science économique concerne le fait qu'elle tend à présenter les catégories de l'analyse comme universellement valables, ce qui a pour effet de conférer à l'ordre social, à l'étude duquel elles s'appliquent de façon effective, le caractère d'une réalité objective naturelle, nécessaire ou éternelle. Marx critique d'abord les conséquences idéologiques d'une telle attitude dans le champ d'une réalité sociale et historique caractérisée pour l'essentiel par une « négativité » du conflit et de la lutte des classes. Il fustige une méthode qui a pour conséquence, dans ce cas, de *transcendentaliser* l'ordre social existant et dont les catégories abstraites expriment plutôt un mode de reproduction historique. Autrement dit, chez Marx, la dialectique du discours économique est réintégrée à la dialectique du réel et ne représente en somme qu'un moment de celle-ci. Elle n'est pas identifiable à la dialectique du réel. Mais « la dialectique du réel » n'a sans doute plus alors la même signification que chez Hegel. Ces thèmes forment la toile de fond du mémoire. Tentons dès maintenant de rendre plus claire la différence entre dialectique du discours et dialectique du réel.

Selon Kojève, la dialectique - le mot vient lui-même du mot « dialogue » - saisie comme mode d'accès à la vérité dans le discours, a pris naissance dans la rupture du consensus qui est au fondement du mythe, en même temps qu'elle prolonge d'une certaine manière quelque chose de ce dernier. Elle a du même coup cumulé une fonction d'intégration, de régulation et de reproduction de l'ordre social tout en conservant aussi une fonction cognitive, celle de la révélation. Mais alors que le mythe se présente comme révélation immédiate, la science ou la dialectique du discours propose une révélation obtenue indirectement par l'argumentation :

Tout semble indiquer que la Science est née sous la forme de Mythe. Le Mythe est une théorie, c'est-à-dire une révélation discursive du réel. Certes, il est censé être en accord avec le réel donné. Mais en fait il dépasse toujours ses données et au delà d'elles, il lui suffit d'être cohérent, c'est-à-dire exempt de contradictions internes, pour faire figure de vérité. Le stade du Mythe est un stade du monologue, et à ce stade on ne *démontre* rien parce qu'on ne « discute » rien, ne se trouvant pas encore en présence d'une opinion contraire ou simplement différente (KOJÈVE, 1990 : 456).

Dans le cadre de la pensée mythique, la divergence d'opinions ou la confrontation d'interprétations contradictoires de la signification proposée dans le discours qui ne vient de personne en particulier et qui vaut pour tous est impensable. Soutenir une opinion contraire au mythe peut concrètement entraîner le bannissement ou la mise à mort. Comme le souligne Freitag, la divergence d'opinions est ainsi d'emblée supprimée, car elle apparaît insensée ou démesurée : « Ainsi le mythe ne recourt-il à aucune "méthode", si ce n'est cette "antiméthode" qu'est la négation violente, le rejet non dialectique, l'exclusion matérielle et significative, le non-lieu pur et simple qui frappe toute "contradiction". » (FREITAG, 1986a : 174.) Cela dit, dans l'histoire, les hommes se sont bien néanmoins mis à discuter avec leurs adversaires. Ils se sont décidés à les convaincre en réfutant leurs arguments, ils se sont alors engagés avec eux dans un dialogue. Autrement dit, ils ont employé une méthode dialectique : « Le dialogue implique l'hypothèse que l'opinion adverse a *aussi* un sens, que la vérité et l'erreur sont également dans l'ordre significatif du discours, que "signification" et "vérité", langage et être sont désormais séparés. » (FREITAG, 1986a : 174.) Selon Kojève, c'est avec Socrate et Platon que la dialectique, qui se trouve déjà en marche silencieuse chez les philosophes présocratiques de la nature, va devenir consciente et être explicitement posée comme mode d'accès à la vérité. « Si Platon fait dire à Socrate que ce ne sont pas les arbres, mais seulement les hommes dans la cité, qui peuvent lui apprendre quelque chose, c'est qu'il a compris qu'on ne parvient à la science et à la vérité en partant du mythe et de l'opinion (fausse ou vraie) qu'en passant par la discussion, c'est-à-dire par le dialogue ou la dialectique. » (KOJÈVE, 1990 : 456.) Sur la base d'une rupture à l'intérieur de la pensée mythique, va ainsi apparaître, à travers le dialogue argumenté, une confrontation entre des propositions contradictoires.

L'apparition du dialogue philosophique, inséparable du heurt des idées politiques dans la Cité, a désormais pour enjeu la persuasion. Quoique la mise à mort et le bannissement du philosophe soient demeurés des possibilités constantes dans la Cité, avec le développement de la *polis*, de l'espace public à caractère politique, apparaît la reconnaissance de l'autonomie des citoyens, notamment de leur liberté discursive, et donc l'affrontement dialectique des positions philosophiques a pu avoir lieu. D'abord révélation « monologique » de la *physis*, que le philosophe fait seul parler à la place du collectif mais dans une certaine continuité avec celle qu'opérait le mythe, la philosophie devient bientôt un art du « dialogique » :

Dans le dialogue, ce n'est plus immédiatement l'être qui se donne en sa vérité dans le discours symbolique, c'est le discours qui par son propre cheminement se met à la recherche de la vérité, et qui par ce *mouvement* même, la *pose* hors de lui, et *s'institue* en dehors d'elle. Le dialogue oppose une *antithèse* à une *thèse*, il confronte la thèse à un discours qui la nie, et dont elle doit triompher pour établir sa « vérité », qui sera alors une vérité *synthétique*. Et comme cette vérité n'est que relative, elle suscitera à son tour sa propre contradiction conduisant à une nouvelle synthèse (FREITAG, 1986a : 174).

La vérité d'une synthèse est dès lors relative aux termes de la thèse et de l'antithèse desquelles elle résulte. La synthèse n'est vraie que relativement à la non-vérité (partielle) de la thèse et de l'antithèse et au fait que cette non-vérité a été dépassée dans la confrontation. Un aspect auquel il faut être particulièrement attentif est que, dès son origine, le mode d'accès à la vérité propre au dialogue, ou à la dialectique, se trouve à être négatif :

Le mythe se présentait comme l'*expression directe de la vérité*, comme la manifestation ou le *dévoilement immédiat de l'être dans sa vérité propre*. Mais dès le moment où la contestation d'une proposition positive du mythe est acceptée comme *significative*, la vérité positive d'une proposition quelconque ne pourra plus être établie qu'au terme (indéfini) d'une confrontation victorieuse avec toutes les propositions contradictoires qui *pourraient* significativement lui être confrontées. Implicitement, la vérité dans la démarche dialectique apparaît déjà sous le mode négatif de la « non-falsification » (FREITAG, 1986a : 175).

Le langage a d'abord été conçu comme le langage du monde mais il est devenu le lieu même de la construction et de la confrontation des thèses. Il cessait du même coup d'être en lui-même une expression directe (terme à terme) de la réalité ou de la vérité des choses. Désormais toute vérité, sous la forme d'une proposition de fait, est d'une certaine manière en attente d'être falsifiée; elle est une vérité en sursis. Mais dans tout ce qu'on vient de rappeler, on a laissé de côté « la dialectique du réel », celle qu'on a dit inclure la dialectique du discours. Pour mieux saisir ce dont il est question dans l'expression il vaut la peine de nous attarder aux rapports entre question ontologique sur l'être, sur l'étant en tant qu'il est étant, et questionnement sur la réalité.

II

La réflexion philosophique est née de la mise en doute de la tradition et de la mythologie. L'éclatement du mythe et l'éparpillement dogmatique de la tradition, ainsi que l'arbitraire des intérêts individuels qui s'étaient déjà émancipés de celle-ci, forment le contexte immédiat de l'apparition de la philosophie, en Grèce du moins. Dans la Cité bien des gens ont poursuivi la recherche de leur propre intérêt, de l'assouvissement du désir de jouissance ou de

volonté de puissance. Cette « chasse continue » a même pu devenir une règle suprême de conduite. C'est en voulant pallier la crise morale et politique à laquelle elle menait que la philosophie grecque a emprunté une voie qui cherchait le plus souvent à sauver la tradition en la transcendant par la réflexion. Du coup, on doit dire de la tradition socratique qu'elle ne visait pas à en faire disparaître le principe mais qu'elle essayait plutôt de le rejoindre par un détour afin de le restaurer sur une base plus ferme.³ Cela n'est pas étranger au fait que cette même tradition a compris d'une manière encore immédiate les catégories de la connaissance comme étant celles du monde lui-même plutôt que celles de la seule pensée humaine. Disons que pour elle, au moins tendanciellement, le vrai, le bien, le juste et le beau n'ont fait qu'un avec l'Être. La philosophie grecque classique s'est ainsi évertuée à réintégrer ces dimensions désormais disjointes. La philosophie grecque a pu ainsi, du moins dans la tradition socratique, demeurer une raison positive et tendre à devenir une ontologie. C'est en elle qu'a pu se révéler un accord possible entre l'individu et le monde dans la Cité, en elle aussi qu'a peut-être aussi émergé l'acceptation de la soumission au destin. Le maintien d'une légitimation traditionnelle à l'intérieur de la Cité a été néanmoins à la source d'un déchirement, car cette légitimation a permis, notamment, la persistance de l'esclavage. Or si celui-ci a contribué au développement économique, en même temps qu'il a servi de référence négative aux idéaux de liberté, de participation et d'identité politiques du citoyen, il a été en même temps source de conflits moraux dès la période classique et son existence même a eu des incidences dans la manière de concevoir le savoir et la science.⁴

Le véritable « miracle grec » a peut-être d'abord résidé dans la tentative d'une synthèse entre les deux principes antinomiques de l'autorité de la tradition d'un côté et de la liberté des citoyens de l'autre, même si la tradition ainsi que la réflexion critique ont toutes deux été projetées sur des plans différents et que l'idée d'« autorité » de la tradition n'a jamais possédé chez les Grecs la force qu'elle aura chez les Romains. La philosophie a émergé de ce sol.

³ « Si face à la théologie et à la légitimation traditionnelle de l'autorité, la philosophie moderne sera "progressiste", comme le seront après elle les sciences sociales, elle représente plutôt en Grèce, en son moment classique, la recherche d'une synthèse conservatrice. » (FREITAG, 1995 : 96.)

⁴ C'est ainsi, par exemple, que si la géométrie a été portée au sommet de l'estime intellectuelle des Grecs, en étant d'abord esthétiquement conçue comme l'expression de l'harmonie et de l'ordre transcendant de l'univers, le calcul a été quant à lui exclu du *logos*. La dimension instrumentale de l'action étant associée à l'activité des esclaves, l'art de compter, qui comporte une dimension mécanique, ne s'adressait pas aux hommes libres. Bref l'arithmétique ne pouvait être comprise comme exercice de la liberté et la hiérarchie établie entre géométrie et arithmétique reflétait d'une certaine manière la hiérarchie sociale.

Concilier l'autorité de la tradition et la liberté des énoncés qui vise à en redécouvrir et à en fonder le principe, a alors supposé la reconnaissance de l'autonomie de la dimension logique. La philosophie a posé pour la première fois un fondement logique au discours qui vise le vrai. En instituant un critère de distinction entre le discours vrai et le discours faux, elle a ouvert un horizon commun aux différents discours philosophiques. Ce principe de distinction a été énoncé par le fondateur de l'ontologie grecque, Parménide, de l'école d'Élée, dans la Grande Grèce des VI^e et V^e siècles av. J.-C. Une telle distinction ne supposait pas encore une différence explicite entre la forme et le contenu de la connaissance. On devrait plutôt dire qu'elle l'a produite originellement en tant que telle : « Désormais, avec Parménide, le discours Vrai se distingue du discours faux parce que ce dernier se contredit. Or le discours Vrai, lui, ne se contredit pas, soutient Parménide, et on peut découvrir le Vrai (par exemple "les propriétés de l'être" et la "non-existence du Non-être") en constatant l'auto-contradiction des thèses qui affirment une thèse contraire. » (CLAIN, 1988 : 9.) Parménide a inauguré la tradition métaphysique en faisant du principe logique de non-contradiction le soutien de la recherche déductive des propriétés de « l'être », disons de l'étant en tant qu'il est étant, ou encore du principe d'être de l'étant. En fait le principe de non-contradiction va servir de base au discours métaphysique et vaut aussi bien pour l'ensemble des sciences depuis cette époque. Cependant, sa découverte, soutient Clain, suppose que d'une part Parménide traite déjà plutôt l'être lui-même, le principe d'être de tout étant, comme un étant, ce que n'a pas manqué de souligner Heidegger, et qu'il a continué à soutenir, comme le fait implicitement la pensée mythique, que la connaissance vraie n'est pas un instrument prédicatif, mais plutôt un discours qui provient de l'être lui-même. Or c'est précisément cette croyance que vont remettre en question les sophistes et plus largement la tradition sceptique. Au terme du mouvement de la philosophie occidentale pensée comme métaphysique, chez Hegel, la dialectique, comme discours vrai, intégrera le moment négatif de la contradiction de façon intégrale : pour Hegel le discours vrai contient la contradiction et le réel lui-même se contredit.

Les sophistes, ces maîtres de la rhétorique considérés comme des professionnels de l'éducation, toujours prêts à donner des conférences et à instruire tout un chacun sur tout sujet moyennant salaire, ont eu une incidence décisive sur la philosophie et sur la naissance de la tradition socratique qui s'affirme dans la tentative de les réfuter. Nous ne possédons que très peu d'extraits originaux de leurs œuvres - quelques phrases - mais leur marque sur l'histoire de

la pensée grecque a été majeure comme en témoignent non seulement les doxographes de l'Antiquité mais les longs passages des œuvres de Platon et d'Aristote qui discutent de leurs thèses. En affirmant que « rien n'est », que si quelque chose est tout de même, il est de toute façon inconnaissable et que si par hasard il était connaissable, sa connaissance serait incommunicable, Gorgias prenait le contrepied de toute la philosophie présocratique et en particulier de Parménide. Les sophistes ont jeté un doute considérable sur le fait que la parole des hommes puisse rejoindre ce qui est désormais pour eux manifestement extérieur à elle. Si les plus brillants d'entre eux ont affirmé détenir tous les savoirs, premiers sceptiques, ils ont nié la possibilité de la connaissance ontologique au profit d'une connaissance positive, voire technique. Les sophistes ont ainsi contraint la philosophie à élaborer une théorie de la possibilité de la connaissance ontologique en dépit de l'existence d'une séparation essentielle entre l'homme qui pense et l'étant lui-même, dont la naissance, le déploiement, les qualités, le devenir ne doivent rien à la subjectivité du premier. Ils ont mis au premier plan le monde des apparences. Toutefois, même pour eux, la première distinction est apparue justement seulement relative, car l'un et l'autre continuent bien d'appartenir au même monde. « L'homme est la mesure de toute chose », disait Protagoras. Il ajoutait de celles qui sont qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas. Au-delà des différences de pensée de Gorgias et de Protagoras, il est peut-être possible de composer leurs thèses de la manière suivante : partie prenante de la *physis* qui ne se laisse jamais ramenée à l'« être » universel et un, l'homme est tout à la fois esclave des apparences et maître des conventions qui font la vie sociale. En tout cas, les sophistes n'ont cessé de douter de la stricte naturalité de l'homme ainsi que de sa capacité à posséder une connaissance de l'être, comme ils ont mis en question la croyance au fondement naturel de la loi politique.

C'est en répondant aux sophistes que Socrate et Platon fondent notre tradition philosophique, du moins la tendance dominante de cette tradition.⁵ La philosophie socratique se caractérise alors par l'affirmation d'une certaine identité de la pensée et de l'être de ce qui est. Pour elle, les catégories du discours humain sont en même temps celles qui structurent l'être et l'essence de l'étant. Cette tradition va rapidement se diviser sur la question du mode d'existence propre de ces catégories. Elle considère soit que les catégories existent comme

⁵ Pour des développements sur la philosophie et la science grecques et plus particulièrement sur la dialectique chez Socrate, Platon et Aristote, le lecteur peut se rapporter ici même à la note additionnelle qui se trouve à la fin en appendice A : « La philosophie antique et les quatre idéaux de la science grecque ».

catégories dans un arrière-monde intelligible, soit que ces catégories sont présentes dans le monde que nous connaissons. Mais ce débat, qui est celui qui existe entre Platon et Aristote, s'est tout de même déroulé autour d'un accord fondamental, à savoir que le discours philosophique trouve le lieu d'identité entre la pensée et l'être dans les catégories conçues à la manière d'essentialités réelles. Le passage de la philosophie grecque à celle issue de la pensée chrétienne s'est caractérisé pour l'essentiel par une transformation de la place et de la signification dévolues à la théologie. La pensée chrétienne est parvenue à placer la théologie, comme doctrine de la révélation, au-dessus de l'ontologie ainsi que de la « théologie naturelle » du philosophe païen : « Comme "sacra doctrina" la théologie chrétienne a une toute autre signification puisqu'elle est théologie de la révélation et, ultimement, participe de la science que Dieu a de lui-même. C'est précisément dans la "révélation", objet de la foi, que se présente la rupture avec la façon grecque de penser l'être, le sujet et la connaissance. » (CLAIN, 1988 : 17.) Dans le cadre du christianisme, chez Augustin, le divin est devenu un interlocuteur quasiment socratique. Cela dit, précisément parce que le divin est pensé comme « sujet », comme personne, il ne garantit plus une vérité « immédiate du mythe ». Il garantit sans doute ce dernier mais par le détour de l'argumentation. Le mythe est alors précisément révélé par le divin avec qui le dialogue a lieu : « Face à toute contestation *possible*, le mythe est alors présenté comme ayant été "révélé" par un "dieu" qui en garantit par là-même la validité. Ce procès correspond donc à une "abstraction" et à une généralisation elle-même "rationnelle" de la référence mythique. Mais c'est alors avec ce dieu lui-même que va s'engager le "dialogue" » (FREITAG, 1986a : 176.) Avec Augustin, au début de la période proprement chrétienne de la philosophie en occident, la divinité devient ainsi garante de la raison humaine, de sa capacité supposée à rejoindre le monde.⁶

Dans la tradition chrétienne de pensée qui s'approprie de manière progressive la réflexion grecque, il paraît bien, si on suit Heidegger, que la différence entre étant divin et étant non divin a servi de *prima divisio entis*. Cette distinction se trouve à la base d'un grand nombre de distinctions de nature ontologique, par exemple entre étant infini et étant fini, étant « par soi » et étant « par un autre », étant nécessaire et étant contingent, étant « par essence » ou « par

⁶ Auparavant, selon Hegel, la référence au divin apparaît plutôt seulement comme une extériorisation de la référence à la validité incontestable du mythe, cette « réification » servant à répondre aux attaques dont le mythe peut être l'objet. Il faut garder à l'esprit que dans le mythe le discours et la réalité se présentent comme irréductiblement solidaires; qu'il y a une expression immédiate de la réalité à l'égal d'une « parole du monde »; que parler c'est comme redire le monde lui-même dans ses propres termes ou tenter de le faire en perçant l'opacité du langage humain et le caractère symbolique de la nature.

participation », incréé et créé, acte pur et « étant potentiel ». Toutes ces oppositions qui sont classiques dans la philosophie médiévale trouvent leur origine dans l'opposition essentielle qui veut que « tout ce qui, sans être Dieu lui-même, est effectif, se trouve toujours exposé à l'éventualité du non-être. Il demeure par conséquent, même en tant qu'effectif, possible, c'est-à-dire qu'il comporte la possibilité de n'être pas ou d'être autre qu'il n'est, tandis que Dieu, conformément à son essence, ne peut pas jamais n'être pas. » (HEIDEGGER, 1985 : 109.) Pour ce qui est de la question métaphysique générale, l'approche de l'école traditionnelle thomiste est caractérisée par la manière dont est pensée la relation, ou plutôt la différence, entre l'essentialité (*l'essentia*) et l'être-là, l'effectivité ou l'existence (*l'existentia*). Elle a été conçue à la façon, d'une distinction réelle, d'une *distinctio realis* : « En tout étant effectif, le *quid* est une chose (*res*) différente de cet étant, quelque chose qui est pour soi par rapport à cette effectivité; autrement dit, dans tout ce qui est effectif, nous trouvons la composition (*compositio*) de deux réalités, l'*essentia* et l'*existentia*. La différence entre l'essentialité et l'être-là est donc une *distinctio realis*. » (HEIDEGGER, 1985 : 119.)

Dans le cadre de la pensée thomiste, pour des raisons essentielles, en Dieu seul, l'existence appartient à l'essence. L'existence est une *res*, l'essence est une *res*. En Dieu elles sont une seule et même; son essence est son existence. La notion même de *res*, qui deviendra le réel de Schelling et la réalité pour notre vocabulaire contemporain, comme lorsqu'on dit par exemple, *Marx une philosophie de la réalité*, est le résultat de la reprise de la notion aristotélicienne d'actualité, d'être en acte de l'essence ou de la « nature » de ce qui est : « L'existence est l'actualité de toute forme ou nature ; en effet, dire que la bonté ou l'humanité, par exemple, est en acte, c'est dire qu'elle existe. Il faut donc que l'existence soit à l'égard de l'essence, lorsque celle-ci en est distincte, ce que l'acte est à la puissance. Et comme en Dieu rien n'est potentiel, ainsi qu'on l'a montré, il s'ensuit qu'en lui l'essence n'est pas autre chose que son existence. Son essence est donc son existence. » (THOMAS D'AQUIN, 1984 : 178.) Par contre, pour tous les autres étants, ce qui est extérieur à la teneur dite « réelle » de l'étant, à savoir son existence, devra être causé par un autre étant. Il ne peut être envisageable que l'exister de tout autre étant que l'étant divin soit causé par les principes essentiels de ce même étant, son essence, étant entendu qu'aucun étant, dans sa teneur réelle, ne peut suffire à être la cause de sa propre existence (HEIDEGGER, 1985 : 120). L'*exister* est réellement distinct de l'essentialité. Heidegger souligne que l'effectivité ou l'exister correspond à quelque chose de distinct « au point de constituer par elle-même une *res* », quelque chose de distinct de la nature de l'étant. Mais

l'exister lui-même possède alors sans doute un statut quelque peu ambigu dans l'ontologie thomiste. L'école thomiste défend en effet la thèse selon laquelle l'être-là ou l'existence réelle de la chose singulière n'est pas un prédicat réel, qu'elle n'appartient pas à l'essence d'une chose. Mais comment qualifier l'existence singulière si l'exister en général est une *res* et si la nature de la chose est une autre *res*? Les scolastiques parlent de l'*esse* pour la spécifier, alors que chaque étant est un composé de ce qui est, *quod est*, et d'exister singulier, d'*esse* : « Chaque étant est donc, à titre d'*ens creatum*, un *compositum ex esse et quod est*, un composé d'exister et de quiddité. Le composé est ce qu'il est en raison d'une *compositio realis*; autrement dit, et réciproquement, la *distinctio* entre l'*essentia* et l'*existentia* est une *distinctio realis*. » (HEIDEGGER, 1985 : 120.) La singularité de l'effectivité de l'étant non divin, son existence singulière, qui est distincte de la composition de son essence et de cette même existence singulière, est elle-même conçue finalement comme une *res*. Dès lors l'individualité de la composition d'un côté et la singularité de l'exister de l'autre sont eux-mêmes séparés réellement. Il est clair qu'on a ici une première détermination philosophique de la différence entre être et essence et une première définition philosophique de la réalité. Mais qui laisse la pensée dans l'embarras en faisant à son tour de l'exister tantôt une réalité éminente, alors que l'exister n'est pas conçu comme un prédicat réel, tantôt encore une réalité commune à tout ce qui est, mais qui s'ajoute à la réalité de « ce qui » est, tantôt une réalité singulière qui se distingue encore de l'individualité de la composition. Dans ce même passage que nous suivons ici de près, l'explication hautement instructive que nous laisse Heidegger ajoute que Kant héritera de la thèse thomiste selon laquelle l'exister n'est pas un prédicat réel mais qu'il fera tout pour éviter de poser l'exister lui-même comme une réalité. Kant fera alors de l'exister le produit de la perception. Or une telle position philosophique n'est possible que sur la base du développement de l'idéalisme moderne.

Dans l'ensemble de l'œuvre de Thomas d'Aquin, on remarque une admiration à l'égard des philosophies de l'Antiquité et du Moyen Âge. Selon Thomas, les différents systèmes des grands penseurs qui l'ont précédé, malgré leurs désaccords possibles, peuvent se composer de telle sorte qu'on peut arriver à rassembler leurs vues de la vérité ainsi qu'à connaître ce que la raison humaine en peut découvrir. Cependant, lorsque le *Doctor communis* a cherché à « reconstituer » la vérité que la méditation philosophique a contemplée, il n'a pas manqué de tenter de montrer l'accord de cette tradition avec la révélation :

L'œuvre de Saint Thomas d'Aquin, c'est, semble-t-il, l'effort tenté par l'âme chrétienne pour sortir de la périlleuse situation où l'œuvre d'Albert le Grand l'avait placée. Comme son maître,

Thomas d'Aquin admet qu'il existe une vérité philosophique, que cette vérité s'établit par voie de raisonnement et sans rien emprunter aux méthodes de la Théologie; comme son maître, il admet que cette vérité se trouve, en grande partie, déposée dans les livres de ceux qu'Albert nommait les Péripatéticiens; il admet aussi qu'une autre vérité réside dans les enseignements de l'Église, d'où les théologiens la tirent pour l'exposer plus à plein; mais il est convaincu que ces deux vérités ne se peuvent opposer l'une à l'autre, qu'elles se doivent, au contraire, accorder de la plus harmonieuse façon; et tous ses efforts, peut-on dire, vont à faire taire les dissonances qui nous empêcheraient de percevoir l'accord entre la Philosophie péripatéticienne et le Dogme catholique (DUHEM, 1913b : 469).

Thomas a en particulier cherché à promouvoir l'enseignement d'Aristote. Il a compris la force que cet enseignement a pu tirer de la précision des définitions ainsi que de la rigueur des raisonnements. Il a admiré, dit encore Duhem, la « beauté » pure et comme géométrique de la recherche de précision logique. Cela dit, Thomas d'Aquin n'a pu véritablement assurer cet accord entre la doctrine du Stagirite et le dogme chrétien. En fait, un examen attentif, montre Duhem, laisse voir que là où ces deux doctrines ont été en conflit, il s'est retrouvé contraint soit de transformer la pensée d'Aristote soit d'abandonner en partie son propre péripatétisme. Dans ce cas on constate qu'il reprend alors à son compte les approches néo-platoniciennes plus aisément conciliables avec les « vérités » de foi. Il semble même, si nous suivons toujours l'analyse de Duhem, qu'on puisse mettre en doute l'idée selon laquelle le thomisme philosophique a pu bien correspondre, malgré tout, à une doctrine à la fois une et cohérente :

Son désir de synthèse est si grand qu'il aveugle en lui le discernement du sens critique. Il ne lui vient pas à l'esprit que, de quelque manière qu'on les découpe et disloque, les doctrines d'Aristote, du *Livre des Causes*, d'Avicenne n'arriveront jamais à se raccorder les unes aux autres, qu'elles sont radicalement hétérogènes et incompatibles, et surtout qu'elles sont inconciliables avec la foi chrétienne. Lorsqu'entre les fragments juxtaposés, le désaccord éclate trop criant, il ne désespère cependant pas du succès ; il pense seulement qu'il avait établi un rapprochement maladroit et, dans un autre ouvrage, il réunit les mêmes morceaux suivant un ordre nouveau (DUHEM, 1913b : 570).

Thomas a assumé la tâche impossible de réconcilier entre eux les enseignements disparates des philosophes hellènes et arabes et, en même temps, de les concilier avec la tradition des docteurs chrétiens. Il reste néanmoins qu'il est précisément chrétien avant tout et qu'il ne va pas donner une proposition comme avérée en philosophie s'il la reconnaît contraire au dogme chrétien. Il est donc clair qu'il a fallu à Thomas d'Aquin, en plusieurs lieux, abandonner des hypothèses défendues par le péripatétisme, qu'il n'a pu méconnaître l'hérésie qu'ont contenu maintes idées d'Aristote, qu'il s'est aussi souvent tourné vers le néo-platonisme qui pouvait offrir plus facilement un terrain d'entente avec des enseignements de l'Église, bref qu'il n'a pu se mettre en désaccord avec les dogmes associés à la foi.

Un exemple de cette difficulté mérite d'être signalé. D'après Thomas, et il prétend s'appuyer sur Aristote pour soutenir une telle thèse, si l'être n'est pas un genre, c'est parce qu'il est ce à quoi il n'est pas possible d'ajouter une différence alors que le genre d'un étant diffère de celui d'un autre étant et que par conséquent on peut en quelque sorte lui ajouter une différence, qu'il se spécifie par cette différence qui lui est extérieure. Bref, au genre, la différence est extérieure. L'être n'est pas un genre dit Thomas d'Aquin, parce qu'il inclut toutes les différences, il est la positivité absolue. C'est pour cette raison également qu'on ne peut rien dire de lui. S'il est vrai que l'acte du discours est toujours composition d'un sujet et d'un attribut, ou d'un genre et d'une différence, qui ajoute quelque qualité à ce dont on traite, alors on ne peut rien dire de l'être lui-même. « On ne peut ajouter à l'être quelque chose qui soit comme une nature étrangère, à la façon dont la différence est ajoutée au genre ou l'accident au sujet, parce que toute nature est essentiellement être, comme le montre aussi le Philosophe au livre B de la *Métaphysique* en soutenant que l'être ne peut être un genre. » (THOMAS D'AQUIN, 1953 : 2.)⁷ On notera d'abord que l'être ici, comme on le disait tout à l'heure pour Parménide, est d'abord traité comme un étant, comme l'ensemble de tous les étants en fait et non plus comme un principe, par exemple celui de l'existence, dont on a parlé précédemment. Ensuite, il est possible, selon Aubenque, d'objecter à cette interprétation ce qu'il y a d'arbitraire dans le parallélisme qu'elle institue entre la composition du sujet et de l'accident et la spécification du genre par la différence. « Saint-Thomas semble confondre ici les deux arguments qu'Aristote a distingués en les développant dans deux contextes différents : le premier tendant à prouver l'ineffabilité de l'être et, en particulier, l'impossibilité pour lui d'être défini, le second l'impossibilité pour l'être d'être un genre, c'est-à-dire d'entrer dans la définition de quoi que ce soit. » (AUBENQUE, 2002 : 232.) Pour Aubenque, Aristote a bien distingué la définition de la prédication. Il a anticipé et dénoncé la confusion entre ces deux actes logiques. Il n'est certes pas possible pour Aristote d'exprimer quelque chose sur l'être comme tel mais il s'agit d'un autre problème philosophique que celui qui résulte du fait qu'user du mot être ne nous dit rien de ce à quoi on l'attribue. Commençons par le deuxième point noté par Aubenque. Chez Aristote, si l'être n'est pas un genre, ce n'est pas parce qu'il est « plus » qu'un genre, en incluant toutes les différences, en étant la positivité absolue, mais parce qu'il ne dit rien de ce dont on dit : « ceci est ». La catégorie « être » n'est pas un « sujet » ni un « attribut » ou du moins c'est

⁷ Traduction de : « Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III *Metaphys.*, quod ens non potest esse genus. » (THOMAS D'AQUIN, 1984 : 4.)

un attribut vide, il n'ajoute rien à ce à quoi on l'attribue. Si l'être n'est pas un genre pour Aristote comme pour Thomas, il n'y a pas cependant « d'au-delà de l'essence » chez Aristote, comme il y en a un, semble-t-il, chez Thomas qui voit dans l'être ce qui dépasse absolument tous les genres particuliers et toutes les essences particulières. Chez Aristote en fait la « critique du Bien et de l'Un platoniciens, comme de la Totalité des Présocratiques, tend à prouver qu'à vouloir aller au-delà de l'essence, on tombe nécessairement en deçà d'elle, c'est-à-dire dans le vide des discours universels : critique qui réfute avant la lettre toutes les interprétations qui, comme celle de saint Thomas, projettent sur le Stagirite des schèmes néo-platoniciens. » (AUBENQUE, 2002 : 234.)

De la même manière, l'embarras du discours sur l'être ne renvoie pas chez Aristote à quelque « merveilleuse transcendance » de l'objet. La thèse selon laquelle « l'être est ineffable » concerne cette fois non seulement l'être en lui-même mais aussi le discours qui se tenant à son propos tend à le rapporter à un autre que lui qui permettrait de le déterminer. Dans le discours sur un étant quelconque, le mouvement universalisant du discours tend à le rapporter à un genre. Avec le genre, se rencontre encore une part de la réalité des étants. Mais l'être n'offre pas au discours le même support; son concept est vide, il est la pure abstraction de toute détermination particulière, comme le soulignera à son tour Hegel dans le premier chapitre de la *Science de la logique*. Aristote, pose et résout par la négative la question de la légitimité d'un discours univoque sur l'être. La recherche sur l'être qu'il a bien cependant en vue est alors une recherche de ses significations multiples. Et en ce cas, il ne peut être que vain de vouloir séparer l'être du discours que nous tenons sur lui; une telle séparation est, à la rigueur, envisageable pour tel ou tel étant particulier, pouvant être rencontré avant d'être dit, mais l'être en tant qu'« être » ne se rencontrant pas, il n'a d'autre support que le discours que nous tenons sur lui et c'est ainsi que doit s'entendre la formule classique d'Aristote selon laquelle « l'être se dit en plusieurs sens ».⁸

⁸ Une autre critique, peut-être moins significative, qu'on peut adresser à Thomas d'Aquin, concerne l'interprétation du thème de l'« analogie de l'être ». Là encore nous suivons de près Aubenque. Il s'agit, nous dit-il, d'un problème qui remonte aux commentateurs d'Aristote du Moyen Âge. Une tradition qui a prétendu s'appuyer sur certains des textes d'Aristote et a nommé « analogie » le rapport entre l'être et ses significations. Elle a estimé que l'unité de l'être ainsi que celle de sa science ne peuvent pas être posées comme unité générique mais qu'elles peuvent néanmoins être pensées « par analogie » avec elle. L'analogie est, dans cette tradition, entendue non comme analogie dite de « proportionnalité », celle dont Aristote a précisément parlé (encore qu'il n'emploie pas le terme pour désigner le rapport des catégories à l'être en tant qu'être), mais comme analogie appelée « d'attribution », c'est-à-dire fondée sur la commune référence à un terme unique et primordial. « Sous prétexte de clarifier et d'expliciter, mais en réalité parce que le christianisme avait apporté une tout autre perspective métaphysique, qui substituait au problème de l'un et du multiple celui des rapports entre un Dieu créateur et un

III

Achevant le déclin des conceptions mythiques et traditionnelles du monde, l'apparition de la modernité constitue l'une des grandes périodes charnières de l'histoire en Occident. Avec l'avènement de la modernité, la socialité qui régnait dans les communautés de culture n'a sans doute pas disparu comme telle mais elle a cessé d'être au centre de notre univers. Autrement dit, dans la modernité, le moteur de la dynamique collective se situe ailleurs que dans la culture héritée. À mesure que la société s'est découverte en tant qu'ordre autonome *sui generis*, dans le procès de son objectivation politique et institutionnelle dans lequel s'est accompli le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, s'est accompli un transfert du lieu central de la dynamique sociétale. Dans la société traditionnelle, l'ordre qui préside à la vie commune a relevé d'un principe sacré assurant le lien entre les êtres humains. Dans un univers réglé par la culture et la référence religieuse, le sujet humain habite un espace investi par une signification *englobante*, elle-même enveloppée par un temps sacré des origines. À l'opposé, dans la société moderne, la conscience individuelle se voit affranchie, du moins pour une part, de ses liens traditionnels. Il s'agit là d'un thème bien connu en sociologie que nous ne faisons que rappeler brièvement avant d'entreprendre une mise en perspective de la philosophie moderne.

Au plan idéal ou abstrait, la raison critique de chaque individu ouvre l'espace du futur à ce qui n'a pas encore été. Chaque conscience se trouve alors en principe libre de décider de son destin et doit déterminer ses propres valeurs. Chacune des consciences peut tenter en privé de donner sens à sa vie au milieu d'une galaxie sociale rationalisée, dans un univers où la distance entre l'ici et l'ailleurs, la tension entre le présent et l'absent, l'intériorité des individus et le monde extérieur, deviennent plus manifestes et obsédantes, tension qui n'exclut pas cependant

monde créé, le commentarisme médiéval introduit ici un infléchissement qui, pour avoir été décisif dans le destin de la métaphysique occidentale, n'en est pas moins infidèle à ce qu'il y a d'essentiellement problématique et ambigu dans la démarche d'Aristote. » (AUBENQUE, 2002 : 199.) Or chez Thomas, l'analogie est demeurée liée à la notion de *proportio*. Un nom s'attribue en des sens multiples par référence à un terme unique et Thomas estime que les rapports entre le nom et ce qui est nommé relèvent de l'analogie de proportion. Mais si les rapports en question deviennent suffisamment « divers », même si le terme de référence reste le même, on ne peut plus parler d'analogie au sens aristotélicien et mathématique du terme. Il peut y avoir sans doute une analogie entre les significations multiples du bien ou de l'un dans leur rapport aux significations correspondantes de l'être, mais il reste qu'une analogie de l'être n'a pu avoir de sens pour Aristote : « C'est parce qu'il y a des catégories de l'être, et une certaine relation entre ces catégories, que nous retrouverons des significations analogues et une relation analogue entre les significations dans le cas du bien et de l'un. Mais l'analogie ne nous éclaire en rien ni sur la pluralité des catégories ni sur la nature du rapport qu'elles entretiennent avec un fondement unique. » (AUBENQUE, 2002 : 205.)

déjà la découverte d'un certain envers ou de limites à la liberté. La réflexion faite sur soi-même comme à l'égard du reste du monde peut donner l'occasion à l'esprit de se retrouver divisé entre d'un côté l'identité qu'il se reconnaît et, de l'autre, le caractère objectif de la culture à partir de laquelle cette même identité s'est élaborée. Le sujet voit dès lors la culture à la manière d'un objet posé devant soi. Il se trouve à pouvoir éclairer ses fondements à partir de sa propre perspective et peut imaginer des reconstructions partielles du complexe de normes et de valeurs qu'elle forme. Il peut tenter de les ajuster en pensée à ses propres conditions d'existence qui peuvent désormais être elles-mêmes instables. On assiste alors, de manière grandissante, à une sorte de « dissolution » des repères normatifs et des champs symboliques d'identification traditionnelle.

Les appartenances plurielles de chacun vont de pair avec l'apparition de divers groupements. On passe *grosso modo* d'une communauté de conscience à la conscience d'en former à chaque fois une particulière. Mais parce que les communautés nouvelles sont nécessairement multiples, l'appartenance se décline désormais au pluriel et les références partagées finissent par laisser face à face l'individu isolé et la totalité sociétale. La modernité, comme le diront les sociologues fonctionnalistes, se caractérise par la différenciation et l'obligation qui en résulte pour la culture de proposer des valeurs plus universelles. Il n'y a d'ailleurs pas que les fonctionnalistes qui le soutiennent : « La technique et les connaissances analytiques se sont émancipées des cadres symboliques qui les contenaient auparavant, en dérangeant sans répit les métiers, les modes de vie et les repères coutumiers. La mobilité sociale et l'expansion des marchés ont arraché les hommes à leurs enracinements communautaires pour les projeter dans de grands ensembles à l'échelle anonyme de la société globale. » (SIMARD, 2009 : 101.) Comme l'exprime Simard, la réflexivité naturellement à l'œuvre dans les cultures traditionnelles va dès lors émerger et s'autonomiser dans la conscience tout court sous une forme proprement politique : « Dès lors que la tradition ne répond plus, que le passé n'est plus garant de l'"avènement", la délibération sur l'"événement" doit faire le pont, et l'action tout aussi sciemment préméditée de la société sur elle-même en assume d'autant plus large : la conscience politique relance la conscience historique. » (SIMARD, 2009 : 102.) À travers les multiples schismes et contrariétés qu'a connus l'Occident de l'époque, la société s'est vue enfin comprise comme une totalité significative, de même qu'il s'est développé des formes nouvelles de sujets historiques et des sens de leurs rapports. Il y a eu apparition d'une pluralité d'idéologies sociales et politiques mais aussi un déploiement sans précédent des

sciences naturelles ainsi que des sciences humaines et sociales, ces dernières pouvant être ainsi qualifiées de « religions des sociétés sans religion ».

À l'intérieur des universités européennes, la philosophie s'est développée dans un rapport d'opposition à la perspective réaliste de la philosophie traditionnelle. Cette opposition s'est d'abord fondée sur une modification de la place reconnue à la subjectivité du philosophe et plus généralement sur une modification dans la manière de penser le sujet de la connaissance. Alors que dans l'Antiquité et au Moyen Âge, le sujet de la connaissance a été compris comme étant naturel ou étant fini et créature de Dieu, avec la modernité, la certitude de sa propre consistance comme *res cogitans* est devenue la seule origine de la certitude de la connaissance de ce qui est connu (Clain, 1989). Si on suit Clain, il faut dire qu'on a assisté ainsi à une *intériorisation* de la transcendance dans la figure du « sujet conscient de lui-même », intériorisation qui va précisément permettre la rupture entre les philosophies traditionnelle et moderne. La philosophie moderne serait donc ainsi d'emblée idéaliste puisqu'elle soutient que les catégories sont uniquement construites par la subjectivité et qu'elles sont de quelque manière « projetées » sur l'étant en soi pour faire apparaître les objets de savoir au point de rencontre des deux. Parmi ces catégories, il y a celles de l'exister, dont on a déjà parlé. Autrement dit même l'existence de l'étant est désormais comprise par certains philosophes comme redevable à l'objectivation par la pensée ou la perception. Par conséquent, pour la philosophie moderne, la catégorie peut bien être encore saisie comme le lieu de l'identité entre la pensée et l'être, mais il s'agit cette fois de « l'être pour le sujet pensant », c'est-à-dire de « l'objet » du savoir.

On notera que les notions d'« objet » et de « sujet » du savoir sont relativement absentes du discours philosophique antique et médiéval. Ces notions sont typiquement modernes. Ce sont les philosophes modernes qui les mettent au premier plan et nous-mêmes qui tendons à les utiliser rétrospectivement pour parler de la philosophie prémoderne. Ceci dit tous les philosophes modernes ne poussent pas la position idéaliste jusqu'à soutenir par exemple que l'exister est purement et simplement redevable à l'opération subjective de perception ou de pensée. Kant par exemple dira que l'en soi échappe à cette relativité mais non pas l'existence de l'objet de l'expérience. Hegel maintiendra à son tour cette distinction au point de départ de son discours pour tenter de montrer qu'elle s'abolit d'elle-même dans le cours même de la réflexion philosophique. La philosophie moderne affirme ainsi l'identité

entre le sujet et l'objet de la connaissance ou l'objet de l'expérience. Avec Hegel on assiste en fait à l'affirmation d'une double identité : entre le sujet et l'objet et entre la genèse de l'objet et celle de l'en soi. C'est cette double affirmation qui fait de lui celui qui synthétise la philosophie traditionnelle et la philosophie moderne mais il le fait indéniablement dans les termes mêmes de la philosophie moderne.⁹

Avec l'époque moderne, l'ontologie philosophique laisse progressivement la place au développement de la science. On doit dire encore que la philosophie moderne va conférer une place privilégiée à l'épistémologie, à l'étude de la connaissance posée comme indépendante de l'être, autonome vis-à-vis de la réalité extérieure. On peut même peut-être dire qu'elle est devenue d'abord épistémologie : « Elle est devenue *épistémologie* en même temps que la connaissance objective cessait d'être "théologie" et devenait "science". Toutefois cela ne l'a pas empêchée d'aborder encore le problème de la connaissance dans sa généralité, comme problème du *rapport d'objet* et de ses modalités. » (FREITAG, 1973 : 46.) L'épistémologie moderne a été marquée par les approches du rationalisme et de l'empirisme, à travers des figures majeures de Descartes et Hume. Naquit alors une opposition entre une épistémologie « égocentrique » de la parole ou de la raison et une autre qui peut être qualifiée de pur « entendement », même si la référence à l'expérience sensible domine dans cette dernière, dans la mesure où le sujet s'y annule en devenant seulement un horizon où peut venir résonner le monde. Mais en comparaison avec l'épistémologie classique, qui dans ces deux versions conserve une certaine visée ontologique et théorise la construction de la connaissance comme rapport d'objectivation, l'épistémologie plus récente de la philosophie de la science du XX^e siècle, celle par exemple du positivisme logique de Hempel ou celle de Popper, mettent d'une certaine manière entre parenthèses le procès d'objectivation comme réalité objective. Le rapport d'objectivation qui fait être la connaissance est alors repoussé hors du champ d'étude épistémologique et c'est plutôt l'examen des relations formelles entre les « produits » d'un tel

⁹ En ce qui concerne la philosophie contemporaine, nous pouvons déjà entrevoir qu'elle va, pour l'essentiel, adopter une perspective pragmatique. Si on suit Clain (Clain, 1991), elle tendra à ne plus seulement penser l'identité du sujet et de l'objet à la manière d'une identité posée par la pensée, mais aussi et surtout comme une illusion d'identité nécessaire à l'opération « pratique ». En déplaçant le lieu de la vérité, qui n'est plus à proprement parler d'ordre théorique, le pragmatisme a radicalisé une des thèses que Marx a énoncées au milieu du XIX^e siècle, à savoir que les questions d'ordre théorique sur la validité de la connaissance ne seraient plus des questions théoriques comme telles, mais d'abord des questions d'ordre pratique. Il faudrait considérer, dans ce cas, que la pratique peut désigner une sphère d'activité où l'être humain transforme moins le donné en fonction d'un idéal qu'il ne forme ses idéaux en fonction des exigences pratiques. Quoi qu'il en soit, dans la philosophie post-hégélienne, la pratique gagne par conséquent en autonomie et elle ne peut plus se confondre avec la sphère théorique ni avec la sphère éthique de l'expérience.

rapport qui vient prendre la première place. La science elle-même, selon Freitag, en vient à mettre de côté la réalité considérée comme rapport et développement, non comme produit mais en tant que « procès de production ». La science positive refoule l'objectivité du rapport d'objet dans sa genèse sociale, et l'épistémologie positive a été construite sur ce refoulement contre le retour duquel elle s'est efforcée de faire barrière : « Par-delà la position concrète de la science, c'est finalement toute la *dimension concrète du rapport d'objet compris comme rapport social historique* qui est refoulée. » (FREITAG, 1973 : 62.) Par ailleurs, la science va se retrouver en opposition avec le discours idéologique de telle sorte qu'il en résultera deux objets distincts, et l'étude de chacun de ces objets sera prise en charge par des disciplines distinctes, étanches l'une à l'autre, l'épistémologie d'un côté et la sociologie de la connaissance de l'autre :

D'un côté, l'épistémologie (discipline « critique ») étudie la pensée dans son mouvement mesurable, ordonné, cohérent, cumulatif. Pour elle, les conditions de la genèse du « sens » (univocité différentielle) peuvent et doivent être recherchées dans les opérations mêmes de la pensée. De l'autre côté, la sociologie de la connaissance (ou toute autre discipline *positive* : psychologie, biologie, etc.) approprie l'étude de la pensée errante, en même temps fermée à soi et ouverte à toutes les impressions et influences extérieures (FREITAG, 1972 : 37-38).

En ce sens, l'épistémologie délaisse l'idéologie à la façon d'un simple horizon négatif. Au mieux, dit Freitag, « on lui reconnaît la fonction d'obstacle ». L'idéologie comme obstacle épistémologique tend alors à devenir l'objet de la sociologie de la connaissance, qui est une sociologie de ce que les hommes croient être une connaissance et qui prend ainsi en charge l'explication des errances de la pensée et de l'idéologie.

On l'a déjà souligné à propos du mythe, en ce qui concerne l'aspect proprement théorique de la pensée « préscientifique », ou plutôt de la pensée non critique, tout se passe comme si la réalité signifiait « en tant que telle » à travers la relative opacité du discours. Tout se passe comme si le monde était lui-même un discours brouillé qu'il faudrait décoder : « Le propre du langage commun n'est-il pas précisément d'abolir à tout instant dans la *parole-proférée* la distance fonctionnelle qui tient écartés l'un de l'autre, pour l'analyse réflexive, le signifiant et le signifié, de telle façon que la parole apparaît comme l'expression immédiate d'un "sens" dont les choses elles-mêmes seraient investies. » (FREITAG, 1972 : 61.) Dans le domaine plus spécifique de la recherche scientifique à l'intérieur des sciences empiriques, une théorie représente plutôt un ensemble de propositions universelles ou générales. Les propositions particulières qui peuvent en être déduites présentent alors la caractéristique commune de

pouvoir en principe se prêter à un test empirique. Pour que le test ait lieu, il faut que les propositions universelles soient associées à celles qui décrivent des conditions initiales déterminées de l'observation virtuelle, de sorte que leur composition se manifeste comme des assertions sur ce qu'on doit en principe observer ici et maintenant. La théorie de la science empirique ne pouvant comporter aucune proposition dont la négation coïncide avec une assertion de fait, une théorie scientifique est dite corroborée par Popper, dans la mesure où elle est bien « falsifiable » mais « non falsifiée ». Pour le dire avec Freitag, pour remplir la condition de falsifiabilité, la théorie en question doit comporter une détermination restrictive suffisamment univoque de l'ensemble des propositions composables sur le plan formel à l'aide des termes impliqués dans sa formulation, pour que les propositions qu'elle exclut se prêtent aussi bien que celle qu'elle affirme à la confrontation empirique. On notera que pour que la théorie soit non falsifiée, il est évidemment nécessaire qu'aucune des propositions qu'elle exclut n'ait été empiriquement vérifiée. On remarquera encore que même si dans l'esprit de Popper la théorie doit sans doute encore remplir une fonction explicative elle est bien d'abord conçue comme une théorie prédictive. L'explication – prédiction - repose sur l'intégration d'une pluralité de propositions théoriques effectivement non falsifiées mais falsifiables. À cet égard l'idéal poppérien est très voisin de celui du Cercle de Vienne : « L'idéal scientifique est d'intégrer l'univers défini par une même problématique "au moyen" d'une théorie unique. » (FREITAG, 1986a : 180.)

Une problématique repose sur la définition d'un langage permettant la formulation, à titre d'hypothèses significatives homogènes, d'une pluralité de théories. Les diverses théories possibles possèdent en ce cas une signification définie relativement les unes aux autres. Elles représentent les alternatives objectives qui découlent de la problématique. La problématique vient déterminer un univers objectif virtuel, *en principe théorisable*, tout en fournissant les moyens conceptuels formalisés de cette théorisation. Les problématisations scientifiques du réel sont alors l'occasion d'affrontements des théories les unes avec les autres. L'affrontement des théories scientifiques est médiatisé par l'observation et l'expérimentation et il porte aussi bien sur la définition des concepts théoriques, de ceux qui ne renvoient pas directement à des observables, que sur les méthodes. Pour Freitag, la particularité de la science ne tient pas tant à la mise en œuvre consciente d'un système opératoire, ni à l'abstraction des déterminations empiriques des objets de connaissance, ni à la production de jugements théoriques. « Elle

réside essentiellement dans ce qu'elle tend à contrôler systématiquement les rapports qu'elle établit entre ces trois moments fonctionnels, ce qui implique qu'au préalable elle ait identifié ces fonctions d'une manière pratique en établissant chacune d'elles comme le lieu d'une activité relativement autonome et autocontrôlée. » (FREITAG, 1972 : 62.) Ceci dit l'usage d'une même méthode scientifique ne garantit pas l'accord des théories dans un champ donné, pas plus d'ailleurs que le recours à un même type d'expérimentation, ni le fait d'user de concepts théoriques identiques.

Revenons à la philosophie moderne comme telle. Pour dessiner à grands traits la période classique de la philosophie moderne, il semble qu'il faille partir du moment où Descartes a définitivement abandonné Dieu comme interlocuteur. Sa philosophie fait certes bien encore appel à lui mais certainement pas pour la construction du discours de la raison. C'est ainsi que dans le *Discours de la méthode* le philosophe s'est contenté, pour ainsi dire, de dialoguer et de discuter avec « lui-même » :

C'est sous cette forme de la méditation cartésienne, où les arguments *a contrario* sont généralisés sous la forme du « doute philosophique » et viennent par conséquent s'inscrire explicitement dans le système – formel – de toutes les propositions significatives possibles, que la méthode dialectique a finalement été utilisée par les auteurs de grands systèmes philosophiques des XVII^e et XVIII^e siècles, et ceci jusqu'à Hegel, qui sera le premier à abandonner la dialectique comme *méthode* philosophique (FREITAG, 1986a : 176-177).

Avec Descartes, une sorte de transfert de la « lumière naturelle » du cogito à tous les objets successifs du savoir, lumière garantie par la méthode du doute systématique, assure la constitution d'un « savoir absolu » par l'enchaînement systématique de vérités : « Plus généralement on peut dire qu'avec Descartes la certitude du savoir de l'être ou plutôt de "l'esse" comme disent les scolastiques pour particulariser "l'existence" de chaque étant, se conserve dans le savoir de l'essence, de "l'essentia". » (CLAIN, 1988 : 22.) De façon générale, le problème de la connaissance apparaît dès lors lié, sous une forme nouvelle, à une synthèse subjective entre la sensibilité et l'entendement. Pour certains des philosophes modernes, si l'être humain peut connaître et construire les concepts de l'entendement par abstraction progressive des perceptions qu'il tire immédiatement de son objectivation sensible du monde, il semble que ce soit la sensation ainsi que la perception de ce qui est spatial qui déterminent le procès cognitif. Pour d'autres, s'il possède *a priori* les catégories fondamentales à travers lesquelles il peut reconstruire son expérience par et dans la pensée, c'est plutôt la conception par la pensée de la

structure de « ce qui est » qui correspond au moment essentiel du procès de connaissance. En outre la connaissance, comme activité réelle, est désormais traitée à partir du désir subjectif lui-même. Leibniz a ainsi ouvert, à sa façon, une réflexion sur la connaissance en découvrant que l'homme est davantage que simple *cogito* universel. Il est aussi désir singulier. Et c'est à partir de cette dimension qu'on peut éventuellement comprendre son rapport cognitif au monde, dans la mesure où il ne s'oppose à ce dernier que dans et par la médiation de l'*appetitus*. D'un autre côté, le raisonnement métaphysique, pour Leibniz, peut résoudre les problèmes fondamentaux intéressant la connaissance humaine, et cela, en s'en tenant au principe de raison de même qu'aux principes traditionnels de la logique. La métaphysique peut selon Leibniz découvrir jusqu'à la raison d'être de l'univers. Le monde aurait une raison de fait qui ne peut appartenir qu'à Dieu, qui aurait pu lui-même vouloir que le monde ne soit pas. Autrement dit, c'est une certaine « volonté », irréductible à la causalité ainsi qu'à la nécessité logique, qui fonde pour lui l'être de l'étant non divin. Mais il est clair que le problème de l'être du monde n'est résolu que dans le cadre de ce que nous décrivions tout à l'heure avec Heidegger à propos de la philosophie traditionnelle, à savoir qu'elle est suspendue à la pensée de la raison d'être de Dieu lui-même posée comme ne faisant qu'une avec son essence. Autrement dit, tout en affirmant la contingence de l'univers, la philosophie de Leibniz accomplit ce que fait toute philosophie dogmatique dans la tradition de la philosophie chrétienne. Elle ne fait que déplacer le problème de la raison d'être de l'univers en neutralisant sa nécessité immanente et en la transférant à celle de l'existence de Dieu, elle-même posée comme nécessaire.

C'est sa critique de la fragilité des idées précises et distinctes, de même que sa critique de la conception de la nécessité, qui traverse la métaphysique dogmatique, qui rendent Hume si important dans l'histoire de la philosophie moderne. Non seulement va-t-il chercher à démontrer le rôle de l'expérience et de l'expérience sensible en particulier dans la constitution de la connaissance humaine mais il va critiquer de manière radicale les inférences de l'entendement, en premier lieu l'inférence inductive, qui appartient tant à la connaissance commune qu'au savoir scientifique. Selon Hume, les nécessités logiques, propres aux « vérités de raison » de Leibniz, sont certes vraies mais elles sont tautologiques. Et « la nécessité de fait » est seulement contingente. Mais là où Hume joue d'une audace particulière c'est lorsqu'il va affirmer que cette dernière nécessité n'existe pas « en soi » mais qu'elle est le produit de l'activité humaine de penser. Sa critique de l'idée de causalité est suffisamment radicale pour

ébranler non seulement la métaphysique dogmatique de Leibniz mais encore la croyance commune en la causalité. Il faut donc dire que pour Hume, toute idée métaphysique, comme toute idée du sens commun ne se ramenant pas à une expérience sensorielle, ne peut correspondre qu'à un sophisme ou une illusion. En outre, niant la valeur heuristique de l'erreur, il récuse la valeur de la dialectique en tant que méthode et opte plutôt pour une interprétation des idées et des représentations objectives à la façon d'images produites dans le cerveau humain sous la contrainte d'impressions sensorielles. La critique de l'illusion métaphysique dont est porteuse la philosophie de Hume va être reprise à son compte par Kant qui va cependant la pondérer par la reconnaissance de la connaissance scientifique comme un fait.

Conformément à la critique humienne, la philosophie de Kant récuse toute prétention de la métaphysique traditionnelle à dissenter de façon objective sur des objets ne pouvant faire l'objet d'une expérience. Kant a ainsi d'abord accepté l'argument critique de Hume et l'a fait porter le plus loin possible : la nécessité de fait n'existe pas « en soi ». Cependant il va prendre ses distances à l'égard de l'explication humienne de la production du lien de causalité : « Puisqu'aucune observation, aucune perception, n'est possible sans qu'interviennent à un degré quelconque les *catégories a priori* de la subjectivité qui constituent *l'expérience comme expérience*, la question de la connaissance devient : comment l'expérience du monde est-elle possible? Comment le rapport de sujet à objet peut-il s'instaurer et se présenter comme tel? » (CLAIN, 1988 : 28.) Dans l'approche kantienne, c'est le jugement synthétique *a priori* qui confère un caractère de nécessité à l'objet de l'expérience sensible donné dans la temporalité, non à ce qui derrière l'objet de l'expérience se tient en soi. Sa propre possibilité se trouve liée à la réflexion transcendantale et à l'intuition sensible qui donne sa forme spatio-temporelle à l'objet du savoir empirique. Toutefois le jugement synthétique *a priori* installe une connexion causale dans l'objectivité du fait, de l'objet et de l'événement, eux-mêmes inscrits dans la succession temporelle, seulement si le phénomène lui-même l'impose. L'opération du sujet transcendantal est telle que la connexion causale des changements d'état phénoménal qui apparaissent dans le temps peut être ou ne pas être. Autrement dit soit la succession elle-même est strictement subjective et réglée par le mode même de l'appréhension; soit elle est encore réglée par l'objet et obéit alors à une loi de la causalité immanente aux phénomènes. Ainsi si la loi de la causalité des changements d'état de la substance dans le temps possède elle-même

alors une forme *a priori*, les modes particuliers selon lesquels elle s'exerce ne peuvent être connus qu'en recourant à l'expérience qui permet de découvrir à chaque fois les causes réelles en jeu. Autrement dit, la nécessité dans la succession des phénomènes se donne à la subjectivité soit comme le pur résultat de son appréhension subjective (nécessité apparente), soit comme pouvant ne pas être (contingence) soit comme objective et subjective parce qu'elle est inscrite dans le phénomène lui-même (et donc, virtuellement pour nous, par l'en soi). Pour Kant, l'analyse des conditions de possibilité du jugement synthétique *a priori*, qui est donc aussi une analyse de la manière dont la nécessité s'impose à la conscience, est comprise comme une analyse des conditions de la connaissance ontologique en général, en tant que celle-ci est au fondement de tout discours empirique et positif sur l'étant (on y reviendra plus loin).

En ce qui concerne maintenant « l'impératif catégorique » kantien, qui correspond au principe fondamental de la moralité, qui caractérise le devoir-être de l'homme et esquisse son pouvoir-être, il faut dire d'abord qu'il commande le respect de la liberté, de la liberté de celui à qui il se présente comme de celle d'autrui. La préoccupation constante qui accompagne une telle perspective est de montrer que la liberté est possible. Pour démontrer cette possibilité il lui faut établir que la volonté humaine peut s'affranchir des déterminations et des passions sensibles et se laisser déterminer par la Raison. La raison pratique se laisse elle-même pensée comme loi, comme loi morale. Le point de vue de Kant exige ainsi de penser que la volonté n'est véritablement libre que dans la mesure où elle obéit à la loi qui est elle-même impératif de respecter la liberté. « Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre, par conséquent, non seulement sans le concours, mais même à l'exclusion des attrait sensibles, et au préjudice de toutes les inclinaisons qui pourraient être contraires à cette loi. » (KANT, 1985 : 696.) Chez Kant, la conscience de soi morale, qui est savoir de la liberté, représente la véritable spiritualité de l'être humain, tout comme elle commande à un sentiment, à savoir le sentiment moral du respect de la liberté chez soi et chez autrui. L'exclusion des sentiments sensibles comme moteurs de l'acceptation de la loi morale est fondée ici sur la toute-puissance de la raison. Autant la raison théorique seule est impuissante à fonder la connaissance, autant sur le plan pratique la raison seule fonde la loi morale. Mais la question de savoir ce qui pousse au respect de la loi de la liberté n'en est pas épuisée pour autant. Si on suit l'interprétation heideggérienne, le respect de la loi constitue, en tant que mobile, la possibilité de l'action, et c'est par ce biais que la loi est d'abord accessible. Le fait d'éprouver du respect

pour la loi est la manière dont la loi morale peut venir à notre rencontre. Parce que chez Kant la loi est loi de la liberté, le respect devant la loi est cependant d'abord et avant tout respect du Moi agissant devant lui-même, en tant que Soi libre.

Heidegger insiste sur un élément intéressant à savoir celui de la raison d'être du respect pour la loi morale. Après tout, même la loi qui énonce la liberté ne force pas d'elle-même le respect. Pourquoi dois-je respecter l'impératif de respecter la liberté en moi et en autrui? Lorsqu'il y a respect pour la loi morale, l'individu se soumet à lui-même comme Soi libre, il se soumet à sa propre liberté. Se soumettre à sa propre liberté porte avec soi le fait de se connaître. « Appliqué au respect, cela signifie que dans le respect devant la loi, le Moi qui éprouve du respect doit nécessairement se révéler en même temps à soi-même de manière déterminée, et cela non pas après coup ni de temps en temps; le respect devant la loi – ce type déterminé de manifestation de la loi comme principe de détermination de l'agir – est en même temps et comme tel une manifestation déterminée du Moi en tant qu'agissant. » (HEIDEGGER, 1985 : 169.) D'un côté, le sentiment moral qui nourrit le respect pour la loi morale de la liberté renvoie au fait d'être responsable de Soi vis-à-vis de soi-même et par soi-même. Ce sentiment correspond à une modalité dans laquelle le « Moi » se comprend comme pur et libre de toute détermination sensible. D'un autre côté, se trouve impliqué l'auto-soumission, qui est une auto-élévation, dans la mesure où elle est *autorévélation* à lui-même de sa dignité. La soumission à la loi de la liberté, dit encore Heidegger, c'est en un sens « reculer » devant elle pour autant qu'elle est injonction. Mais d'un autre côté, le fait de déférer à la loi renvoie à une inclinaison d'un « tourné vers », au sens où dans le respect pour la loi que la raison, dans sa liberté, se donne à elle-même, celle-ci s'élève à soi-même, la raison endormie du soi s'élève à sa pleine conscience, l'homme s'élève à sa dignité qu'il peut *de facto* commencer par ignorer. L'élucidation de ce que recèle le sentiment moral demeure, d'après Kant, la dignité de l'être humain par laquelle il s'élève. Cette dignité, ne faisant qu'un avec le service de la loi, l'homme peut être vu à la fois comme maître et esclave de lui-même. Cependant, les individus correspondent bien à des fins objectives. Ils sont bien d'une certaine manière des « choses », *rei* au sens large, mais des choses dont l'existence est une fin en soi, parce qu'elles sont dotées de la raison. « L'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin*. » (KANT, 1985 : 293.) On peut aussi soutenir, comme

l'exprime Heidegger, que l'idée de « l'être l'un avec l'autre » appartenant aux individus en tant qu'ils sont libres se rapporte à une sorte de règne de liberté; bref, disons que l'individu moral est à saisir, chez l'auteur des *Critiques*, à la manière de l'homme socialisé : « Dans la mesure où il agit moralement, en tant que fin existant en vue d'elle-même, l'homme appartient au règne des fins. La fin doit toujours être comprise ici en un sens objectif comme ce qui est réellement, à titre de personne. Le *règne des fins* est l'être-l'un-avec-l'autre, le *commerce des personnes* comme tel, et par conséquent le règne de la liberté. » (HEIDEGGER, 1985 : 173-174.)

D'après la forme de la perspective apriorique kantienne, on peut dire qu'en général il est conféré une consistance aux opérations subjectives permettant de jeter un pont entre le sujet et l'objet. Kant a cherché à garantir la possibilité d'une connaissance objective du monde naturel, à savoir le domaine positif des phénomènes et de la nécessité. « Mais Kant découvre aussi en même temps que le rapport de la conscience avec elle-même n'est pas immédiat, qu'il est toujours médiatisé par une norme, que l'être du sujet en tant que sujet n'est pas pour lui-même un fait, mais un devoir-être, et c'est de ce devoir-être constitutif de la subjectivité en tant que telle que la philosophie éthique tente de dégager le principe sous la forme de l'impératif catégorique. » (FREITAG, 1986a : 46.) Il va de soi que les efforts mis dans le développement de l'approche kantienne sont plus qu'appréciables. Kant a effectué un travail de critique systématique des « *a priori* » du discours métaphysique traditionnel. Il l'a partiellement étendu à ceux du discours positif de la science empirique mais pas à ceux du sens commun. Kant a développé une philosophie transcendantale correspondant déjà à une recherche des conditions de possibilité d'une ontologie de la connaissance; cependant il a conservé un point de vue critique trop étroit et marqué par l'empirisme ainsi que par le positivisme des Lumières.

Chez Kant, le discours positif se voit défini comme dépendant de la connaissance ontologique, mais sans devenir pour autant objet d'une critique systématique. On se retrouve à un point où le sujet de la connaissance est pensé, et c'est là le talon d'Achille, à la manière d'un sujet abstrait coupé de l'en soi, c'est-à-dire que le sujet transcendantal n'est pas conçu clairement en tant que moment du devenir de l'en soi (Clain; 1988). D'une part, la coupure entre phénomène et chose en soi permet de séparer le réel pour l'être humain de celui inaccessible à l'expérience, sur lequel ne peut porter un discours théorique, du moins en tant qu'humain. On l'a dit, pour Kant, le lien de causalité qui se trouve produit d'une manière effective dans l'expérience phénoménale du monde ne s'applique pas à l'en soi, puisque celui-ci

est compris comme étant en dehors de la temporalité de l'intuition sensible de l'homme et que la succession temporelle forme le cadre *a priori* de toute pensée de la causalité. Ceci dit, ce sont bien cependant les phénomènes du monde eux-mêmes qui imposent à chaque fois la reconnaissance ou non de l'existence d'une causalité entre eux et donc d'une certaine manière c'est l'en soi qui se tient derrière eux qui impose cette reconnaissance ou non mais la théorie ne pourra jamais en rendre compte dans les termes d'une détermination de l'en soi. D'autre part, la philosophie critique kantienne vise à garantir la possibilité de l'objectivité scientifique, et cela, pourvu que la connaissance théorique ne porte que sur le monde extérieur, à savoir sur les phénomènes physiques donnés à l'intuition sensible, non sur la pratique en sa dimension normative. Kant pose une antinomie entre la connaissance positive de la nature et celle qui est normative et réflexive, la connaissance de l'action éthique et politique. Comme l'indique Freitag, l'univers de l'appropriation pratique du monde naturel ainsi que du développement social et historique est resté en dehors de la problématisation kantienne de la liberté. Ses déterminations sont alors tombées, certes seulement indirectement, dans le champ de la nécessité et de la théorie positive : « Kant ne parvenait donc pas à jeter les bases ontologiques et épistémologiques d'une connaissance objective *critique* de la pratique et par conséquent de l'univers socio-historique, comme il le faisait en ce qui concerne la connaissance du monde naturel. » (FREITAG, 1986a : 24.) Dans la problématique de l'éthique kantienne, c'est comme si les médiations venaient à disparaître, qu'il était ultimement question d'un univers strictement formel. Du même coup, on peut se demander de quelle manière le concept de pratique en arrive à bien recouvrir le domaine de l'activité des hommes en société et dans le monde.

V

Si on suit ce que dit Clain, (Clain, 1988), il faudrait considérer que Hegel a tenté de démontrer la possibilité d'une ontologie de la connaissance à travers la construction d'un nouveau concept de Raison. Dans la reconstruction du concept de Raison, celle-ci se trouve fondée sur le « cercle » de l'action significative et nous dévoile qu'elle est possible uniquement sur le mode d'une figure historique, d'une donation originale de sens à la totalité de l'expérience. Elle ne peut également devenir pour soi savoir absolu qu'au moment où elle saisit de manière philosophique son histoire et qu'elle supprime aussi de façon philosophique son

aliénation ainsi que sa réification dans la figure divine. À proprement parler, le concept hégélien de Raison correspond à la figure de la réconciliation entre la conscience et la conscience de soi. En droit, on parle d'une conciliation effective en tant que Raison singulière agissante : l'individualité subjective qui agit en fonction d'un but met en jeu sa conscience morale et sa conscience théorique, elle réalise en acte la synthèse de ces dimensions (Clain, 1988). Elle peut soit le faire à un niveau théorique, en agissant d'une manière systématique dans le but de connaître le monde, soit concilier ces dimensions à un niveau éthique, en agissant pour se libérer et conformer son action à sa conception de la liberté. Mais aussi et surtout, d'après Hegel, comme Raison agissante, en tant que système théorique et normatif des « *a priori* » de l'action individuelle, la Raison peut se démontrer comme étant objectivation de soi de l'ordre symbolique constituée d'une manière historique. Autrement dit la Raison est toujours pour Hegel saisie de soi de l'esprit, que cette saisie de soi soit inconsciente ou consciente. Et, en devenant consciente d'elle-même, cette saisie de soi ou auto-objectivation passe de la compréhension religieuse au savoir absolu philosophique proprement dit.

Il reste que la reconstruction hégélienne de la Raison, bien qu'elle se soit présentée sous la forme de « l'Esprit objectif concret » et qu'elle soit fondée sur une critique de la compréhension de la Raison abstraite, demeure elle-même « problématique » en ce qu'elle affirme la nécessité *a priori* du devenir de l'auto-objectivation et en ce qu'elle fait du devenir du savoir de soi ce qui détermine le devenir de l'agir. Sur ce point encore nous suivrons l'interprétation de Clain (Clain, 1988). D'une part, si nous voulons chercher à faire progresser la problématique de la Raison et du devenir, en passant par l'éventuelle voie du « renversement » systématique du point de vue hégélien, cela doit nous conduire préalablement à une reconnaissance de la contingence, une reconnaissance que le commencement n'est jamais qu'un ensemble de virtualités et non ce qui doit conduire à une révélation de soi. D'autre part, si nous voulons reconnaître l'existence d'une nécessité relative dans le devenir, c'est que cette nécessité se trouve être, au bout du compte, produite par « ce qui est en devenir », et cela au point précis où ce qui devient produit, à chaque moment, son devenir mais non pas sur le mode d'une autonomie de la sphère de la pensée mais sur le mode de la pratique qui détermine les cadres de la pensée qui la règlent. Il faudra donc examiner attentivement la manière dont Hegel a cherché à établir une approche philosophique tenant compte de l'action. L'hypothèse qui est la nôtre est que le philosophe voit sans doute dans l'action, comme le soulignent Henry et Clain, le savoir absolu en acte, le « premier moteur » de la transformation du réel, qu'il a bien

envisagé que le réel lui-même se trouve d'une certaine façon à être pratique. Mais parce que l'action est précisément conçue par lui sous le mode de l'objectivation et du savoir, sous le mode d'un savoir de soi de la subjectivité et aussi bien d'un savoir de soi de l'Esprit, elle n'est pas pleinement reconnue pour ce qu'elle est et avant même toute action humaine, le réel n'est pas conçu par Hegel comme action, événement. Cette primauté accordée au savoir sur le plan ontologique signifie encore, pour le dire comme Clain, que le bouclage de l'être sur lui-même se réalise dans la pensée et non dans le faire, alors que c'est bien dans le faire que le réel se touche lui-même au sens littéral du terme. La *Phénoménologie de l'esprit* est ainsi conçue par Hegel comme « la science de l'expérience de la conscience » et c'est elle qui introduit au système. La conscience commence par être connaissance de ce qu'elle pose comme altérité. Elle doit, avec le philosophe, découvrir que son expérience de connaissance est en fait une expérience de la conscience de soi et que celle-ci est un savoir de soi de la Raison fondé dans l'action. Mais ce savoir de soi n'est finalement rien d'autre que l'Esprit. Autrement dit, dans le cours même de l'ouvrage, l'Esprit doit se découvrir à lui-même comme étant la vérité de l'expérience de la conscience et de la conscience agissante. Ontologiquement conçu ce savoir de soi de l'Esprit possède une structure logique, l'Idée. Le mot Idée, *Idee* en allemand, vient du grec *Eidos* qui signifie la forme logique. Il faudra garder à l'esprit que pour Hegel l'approche ontologique de la connaissance renvoie à la dimension originelle de l'être, au mouvement de l'Idée. Le processus dialectique au cours duquel la conscience établit l'identité structurelle entre le sujet et l'objet est le processus de l'idée elle-même. Du même coup ce sont l'Idée et l'Idée absolue qui produisent la réalité, non pas seulement la réalité au sens de Thomas, au sens de l'essence, mais au sens de ce qui se tient dans l'espace et le temps avec l'espace et le temps eux-mêmes. C'est cette transcendance de l'idée dialectique qui fait problème.

Marx a critiqué les présupposés de l'approche hégélienne qui reposent sur cette idée selon laquelle l'être peut être objectivation, ou bien que l'être correspond au savoir de l'être. Il a défendu la thèse selon laquelle ce n'est pas le savoir qui contient la vérité de l'être, mais plutôt l'acte ou le faire humain. Ainsi, la subjectivité agissante peut se retrouver et s'éprouver elle-même dans une dimension non mondaine, non objective, qui est celle de la vie immanente de l'individualité (Henry, 1976; Clain, 1989a). Clain suggère en particulier, et sur ce point il s'éloigne d'Henry, que si Marx a considéré que l'action peut acquérir ce statut c'est parce que dans l'acte la subjectivité vivante s'abolit, en quelque sorte, pour laisser coïncider le réel avec lui-même. Marx se serait ainsi appuyé sur le caractère réel de la pratique pour l'opposer au

caractère « imaginaire » du savoir théorique. Les *Thèses sur Feuerbach* et *L'idéologie allemande* en particulier, qui ont fait l'objet d'un commentaire détaillé de la part d'Henry, auraient ainsi montré que l'objet de la connaissance ne peut jamais coïncider avec le réel convoqué par l'acte. Marx, surtout du point de vue d'Henry, aurait affirmé cette idée que c'est la praxis « subjective » qui peut arriver à déterminer l'expérience imaginaire et le contenu idéologique de cette expérience. Avec Marx, on est dans un univers où il est possible de concevoir la réalité avec ce qu'elle peut avoir de contingent, de neuf et d'irréductible à son procès d'objectivation comme définitivement distincte de la connaissance même si la connaissance fait elle-même partie de la réalité. Il est question d'une approche ontologique de la praxis, où ce qui est entendu comme son matérialisme peut au fond correspondre à une théorie de l'acte mais où en même temps le savoir scientifique, celui de l'économie politique, dépend ultimement des transformations de la pratique, où pour être plus précis des rapports réels des pratiques entre elles.

Marx n'a pu accepter chez Hegel sa propension à vouloir subsumer sous un même concept des réalités ontologiques distinctes, répondant à des modes distincts de déploiement dans l'existence. D'une part, les intuitions philosophiques qui ont pu amener Marx à ouvrir une brèche dans l'Idée, à remettre en cause la détermination de la réalité par la logique hégélienne au profit de la pratique subjective des individus vivants, auront permis d'instituer un départage conceptuel essentiel entre deux logiques constitutives du déploiement de l'être dans le monde : soit une logique de production spontanée de la réalité, soit une logique de reproduction et de régulation objective des manifestations de cette réalité. Ces deux logiques étaient jusque-là identifiées à deux moments formels de l'auto-objectivation de l'Idée. D'autre part, c'est sans doute en fonction de cette remise en cause de la détermination de la réalité par la logique hégélienne, remise en cause qui a débouché sur cette distinction catégorique et fondamentale entre l'acte spontané de l'autoproduction de soi de la réalité et la logique de sa reproduction ainsi que de sa régulation objective, qu'il nous est désormais possible d'inverser le rapport entre le savoir et le faire. Nous pouvons ainsi comprendre la nature du renversement de l'hégélianisme opéré par Marx. Plutôt que de considérer, comme dans une ontologie de la connaissance, la réalité de l'action à travers le prisme de l'objectivation en général, de l'objectivation cognitive en particulier, dans une ontologie de la praxis, il s'agit de faire de l'activité pratique le moment ontologique fondamental, d'inverser le rapport de détermination en saisissant le savoir comme provenant du faire. C'est grâce à une notion nouvelle et

spécifique de la praxis que Marx a pu développer cette conception inédite du savoir et de la subjectivité, dont la signification s'avère tout à fait originale dans l'histoire de la pensée.

Pour plusieurs, dont Michel Henry, cette nouvelle conception rejaillit sur la manière de comprendre la subjectivité. Depuis les Grecs, l'hypothèse générale de la philosophie est que la subjectivité du sujet n'est fondée et déterminée que par l'objectivité de l'objet. Nous ajouterons : ou, inversement, que l'objectivité de l'objet doit tout ou partie à la subjectivité qui se projette en lui. Mais de toute façon, la subjectivité a été pensée comme relative à l'objet, à l'étant objectivé, à l'objectivation comme telle. C'est cet horizon cognitif à l'intérieur duquel la philosophie a posé et résolu les problèmes quant à l'être qui se voit ébranlé : le concept d'être vacille puisqu'il se trouve à être, chez Marx, à la manière de la subjectivité elle-même, ce qui rend possible à l'étant d'être. Pour Marx, être signifie agir et cette action « n'agit » pour ainsi dire que dans la mesure où elle n'est pas dans la *theoria*; la réalité originelle des phénomènes peut se trouver, en fait, au cœur de la pratique subjective des individus vivants, c'est-à-dire dans l'immanence des efforts, des souffrances et des passions concomitantes à leur agir et se présentant d'une façon chaque fois singulière. Rien d'autre que le déploiement de cette activité individuelle ne peut se trouver à la racine de l'objectivité du monde et de ses représentations; rien d'autre que ce que Marx a désigné sous le concept de praxis ne peut prétendre être l'origine ou le naturant de la réalité sociale et historique particulière. Dans la philosophie de Marx, ce qui correspond à la dimension originelle de l'être, c'est la vie individuelle elle-même, telle qu'elle s'auto-affecte immédiatement dans son acte et s'éprouve dans son effort. La praxis « subjective » désigne cette pure et invincible présence à soi de l'être dans un acte se réalisant, et cela sans l'intervention de l'objectivité des médiations. Elle renvoie à l'effort déployé par une subjectivité vivante qui, s'éprouvant et se produisant dans cet effort, ne peut coïncider ou se rapporter qu'à elle-même. Ainsi, la conception de la subjectivité de Marx ou, pour être plus précis, la conception de l'activité en tant qu'elle s'éprouve subjectivement, se différencie de celle spécifiée par l'objectivité du monde. Le champ d'investigation philosophique qu'elle peut offrir fait de l'activité pratique subjective l'événement ontologique fondateur de la réalité. Cette activité pratique se trouve à l'origine de l'ensemble des analyses sociales, historiques et économiques de Marx; c'est cet ensemble d'actes et d'efforts singuliers constitutifs de notre subjectivité agissante qui peut être au fondement de l'histoire.

Marx va prendre ses distances à l'égard de la conception hégélienne de la dialectique, faisant de celle-ci un Absolu, à la fois créateur et reproducteur du réel. Cependant il ne s'est pas pour autant empêché de travailler en conservant une approche dialectique. Pour être précis à ce sujet, il faudrait dire que Marx a plutôt cherché à transformer cette notion hégélienne « d'Idée réelle », d'Idée logique incarnée, dans la notion de mode de production. L'invention de ce concept témoigne de la décision de Marx de rompre avec une conception de l'histoire qui privilégie seulement l'analyse de la représentation que les êtres humains peuvent avoir d'eux-mêmes pour lui substituer l'étude de leur agir réel. Les individus agissent dans le monde au-delà de leur conscience; leurs actions ont une réalité, des causes et des effets échappant, en partie du moins, à la représentation qu'ils se font de ces actions, de leurs causes et de leurs effets. Marx va déplacer de façon définitive le champ de la problématique dialectique, en reconnaissant que le réel est d'abord et avant tout acte, avant d'être concept. Le concept, lui-même réellement produit, va alors définir une logique de production du réel et, aussi, une logique de reproduction, mais l'une et l'autre sont produites par les rapports réels entre les pratiques. Et ce sont les rapports entre les faire, entre les actes qui produisent à chaque fois leur régulation. Bref on ne doit jamais oublier que les modes de production sont eux-mêmes produits.

Dans ce mémoire, il est question des fondements philosophiques de la théorie de l'être social, et plus précisément des fondements philosophiques distincts des théories de la socialité des êtres humains chez Hegel et Marx. Cette réflexion sur les fondements et les principes de la théorie de la réalité sociale s'effectue à travers l'analyse des principaux moments du passage d'une ontologie du savoir à une ontologie de la praxis. Nous allons chercher à entrer dans le détail et les nuances des positions philosophiques respectives de Hegel et Marx. Tout d'abord, dans les deux premières parties du mémoire, nous reprenons l'argument hégélien tel qu'il est exposé dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Certes, on pourrait estimer arbitraire ce choix et juger qu'il serait préférable de traiter de la philosophie hégélienne de la maturité. Mais, même si c'est là le point de vue de certains commentateurs, d'aucuns affirmant même que le Hegel de maturité a abandonné le point de vue phénoménologique, il reste que l'ouvrage, dont Hegel préparait une réédition au moment même où il allait mourir, contient en fait, du point de vue

de Marx et aussi bien du nôtre, l'argument essentiel de Hegel qui fait de l'Esprit, de l'être lui-même saisi dans l'idéalité, le sujet véritable de tout devenir. Sur ce point particulier nous pouvons renvoyer à Marx, Heidegger, Lukacs, Marcuse, Hyppolyte, Henry et Bourgeois sans avoir à argumenter davantage. Par conséquent, examiner en détail la manière dont s'organise la *Phénoménologie de l'esprit*, constitue bien la meilleure manière de saisir comment se forme l'argument fondamental de la philosophie de Hegel.

Le mémoire expose donc dans le détail l'analyse hégélienne de l'expérience de la conscience. Sa première partie commence par restituer l'argument philosophique dans sa simplicité formelle tel qu'il s'expose dans l'introduction de l'ouvrage. Puis, il présente les reconstructions des expériences de la certitude sensible, de la perception et de l'entendement telles qu'elles se donnent à lire dans les trois premiers chapitres de l'ouvrage. À la suite de quoi, un chapitre spécial livre l'analyse hégélienne de la dialectique des consciences de soi et de la reconnaissance. Une place spéciale est accordée à cette analyse de la dialectique de la reconnaissance pour autant qu'elle contient une théorie nouvelle de la socialité humaine. La dialectique de la reconnaissance contient en effet pour Hegel la condition de possibilité de la conscience de soi elle-même de sorte que c'est la socialité, certes encore comprise comme un simple mouvement des représentations, qui fonde la conscience de soi.

La deuxième partie développe en trois chapitres la construction d'un nouveau concept de Raison. Nous examinons aussi attentivement la conception de la réalité sociale à la manière d'un savoir de soi de l'Esprit qui implique une telle construction. Il faut voir en effet que dans l'approche de Hegel, la conscience de soi renvoie elle-même à un savoir de soi de la Raison se situant dans l'action, un savoir de soi qui est déjà lui-même, soulignons-le de nouveau, l'Esprit. Le concept hégélien de Raison, qui cherche à être établi sur une identité concrète, est fondé sur un « cercle » de l'action significative et il correspond à la figure de réconciliation entre conscience et conscience de soi. Cette réconciliation s'accomplit sous la forme de la totalité de la Raison, à savoir l'ensemble des Raisons observante, morale et agissante. Cela dit, comme la Raison peut contenir seulement en soi une telle unification, il demeure qu'il y a réconciliation assumée au niveau de la Raison lorsqu'elle agit dans le monde. Le Savoir absolu, l'aboutissement de la perspective hégélienne, est un savoir qui sait le rapport sujet-objet comme l'absolu, comme l'être se sachant lui-même.

Dans la troisième partie, nous nous concentrons sur la philosophie du jeune Marx et sur quelques éléments de sa philosophie de l'économie. Nous tentons de mettre en évidence

les grandes lignes du renversement de l'ontologie hégélienne, où la praxis subjective de l'individu joue désormais un rôle architectonique dans la détermination du réel. Selon Marx, on l'a déjà dit, la vérité de l'être se trouve du côté de l'acte singulier, de la praxis « subjective », de l'action du corps subjectivement habité et de sa capacité à modifier réellement le monde. Dans une ontologie de la praxis, le savoir se voit évalué et saisi de façon nouvelle, c'est-à-dire qu'il peut provenir du faire lui-même, de ses propres conséquences, de ses conditions ou encore de sa structuration réelle. Marx va maintenir fermement que la dimension originelle de l'être est au cœur de la vie individuelle telle qu'elle s'affecte de soi immédiatement dans son acte et s'éprouve dans l'immanence de son effort. Il refuse de reconnaître la propension de Hegel consistant à subsumer sous un même concept des réalités ontologiques distinctes qui expriment des modalités différentes de déploiement dans l'existence. On va alors essayer d'expliquer pour quelles raisons la *processualité* dialectique de l'Idée hégélienne ne peut pas se confondre avec l'acte de production du réel, et cela même si le mode de production, qui résulte de la régulation des actes, participe de la production de la réalité phénoménale. Marx va refuser la capacité de l'universel de l'Idée à agir de même que rejeter que l'Idée absolue puisse être une révélation de soi de la totalité, à la fois logique et réelle, qui soit en fin de compte à l'égal d'un sujet. Pour nous, on n'insistera peut-être jamais assez sur ce point, la différence entre la production singulière du réel et les modes formels de la reproduction objective des conditions de cette production est au fondement même du passage à une ontologie de la praxis. Cette distinction peut ainsi constituer selon nous le centre et le leitmotiv de la critique marxienne de Hegel.

PARTIE I

Connaissance, reconnaissance et réalité

La *conscience* constitue le niveau de la réflexion, c'est-à-dire du *rapport* de l'esprit, le niveau où il se trouve lui-même à titre de *phénomène*. Le Je est la relation infinie de l'esprit à lui-même, mais à titre de relation *subjective*, de *certitude de soi-même*; l'identité immédiate de l'âme naturelle est élevée jusqu'à cette pure identité idéale avec soi; pour cette réflexion qui est pour elle-même, le contenu de l'identité immédiate est un *objet*. La pure liberté abstraite pour elle-même affranchit sa détermination, c'est-à-dire la vie-naturelle de l'âme, comme tout aussi libre, comme *objet autonome*, et c'est de cet objet, en tant que ce dernier *lui* est *extérieur*, que le Je a dès l'abord connaissance et qu'il est ainsi une conscience. En tant qu'il est cette négativité absolue, le Je est auprès de lui-même l'identité dans l'altérité; le Je est lui-même et il empiète sur l'objet comme sur quelque chose qui est *auprès de lui-même* supprimé; il est *un* des termes du rapport et le rapport *tout entier*; – la *lumière* qui se manifeste elle-même et manifeste encore un aliud (HEGEL, 1970 : 382-383).

CHAPITRE I

Épistémologie moderne et phénoménologie de l'esprit¹

On peut dire de la philosophie de Hegel qu'elle s'est déployée comme un système de pensée articulé de manière telle que le discours en arrive à se boucler sur lui-même dans chacune de ses parties et à l'intérieur du système dans son entier. À son point de départ, le discours philosophique est phénoménologique. Il vise à décrire les structures fondamentales de l'expérience de l'homme, ainsi que leur succession à la fois logique et historique. Comme phénoménologie, le discours philosophique va se clore par une rétrospective du chemin parcouru qui met à jour la logique d'engendrement de l'objet de l'expérience. Celle-ci est alors pensée comme étant essentiellement identique à la logique de l'activité cognitive. Cette dernière est en fait posée comme simplement inverse de la logique d'engendrement de l'être en soi de l'étant. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* on peut dire de Hegel qu'il a voulu présenter la conscience phénoménale comme elle peut s'offrir dans son mouvement propre, ce qui implique que le discours philosophique se fasse en quelque sorte un « pur regard » sur ce mouvement et que ce regard ait aussi pour mission de laisser apparaître les jugements qu'elle opère à chaque fois sur ce qu'elle croyait être le vrai. Cette présentation a été celle de l'expérience de la conscience engagée dans l'objectivation de son altérité, plus précisément de ce qu'elle pose comme son altérité. Interpellant la conscience phénoménale dans sa volonté de savoir le vrai, il s'agit de lui exposer les figures successives de son cheminement (Clain, 1988). Il importe de constater que, dès le début du texte, Hegel a rejeté la prétention de la critique moderne de la connaissance à se départir de tout présupposé, de toute *précompréhension* ontologique de ce qu'est la connaissance en tant qu'activité d'un sujet, de ce qu'elle appréhende à titre d'objet et de ce qu'elle devrait être pour être vraie. Avec Hegel on a une approche philosophique nouvelle d'une généalogie critique des représentations savantes ayant alors une double dimension : la généalogie se voit d'abord comme déconstruction systématique de toute forme de discours positif; ensuite cette déconstruction devrait restituer la logique synchronique et diachronique de la genèse du discours positif ainsi que de ses objets. La connaissance

¹ Dans toute cette première partie de la thèse nous suivons de très près l'interprétation d'Olivier Clain, présentée dans sa thèse de doctorat *Sujet et connaissance : essai sur l'argument phénoménologique hégélien : généalogie du discours positif* (1988, Université de Montréal).

phénoménale se trouve saisie là sous son aspect logique et ontologique, et aussi parce qu'elle apparaît comme nature à travers l'activité vitale et comme esprit puisque celui-ci est le mode sur lequel cette connaissance se produit hors de la nature de même qu'elle se reproduit dans sa consistance propre. L'argument phénoménologique va même pouvoir déboucher sur une théorie générale de la connaissance en tant qu'une théorie de la société, et ainsi de l'aspect de l'objectivation de soi de l'ordre symbolique au sein de l'auto-objectivation de l'individualité subjective.

Il faut encore tenir compte du fait que, chez Hegel, l'ensemble du mouvement de la conscience est fonction de l'infinité, en tant que réalité ultime de l'objet dans la genèse de l'objectivation. Dans l'appropriation de la philosophie hégélienne, on devra garder à l'esprit qu'en son essence l'Être est conçu par lui comme l'infini, dans le sens du surmonter et du dépasser des différences intérieures. Ce surmonter et ce dépasser appartiennent aussi bien à la conscience. Le parcours de la « phénoménologie de l'esprit » fait ainsi faire à la conscience l'expérience que la seule connaissance qui puisse être véritablement est celle qui apparaît dans l'explicitation des implicites ordonnant l'évidence immédiate et dans la prise de conscience des raisons de l'erreur passée. Cela dit, pour que l'œuvre puisse bien correspondre à une science de l'expérience de la conscience, il faut encore que le procès du savoir phénoménal soit présenté tel qu'il doit avoir lieu selon sa nécessité propre. Cette nécessité se rattache à la structure en soi de l'expérience effective de la conscience ainsi qu'au libre mouvement de la conscience s'y déployant. C'est par le dévoilement de la nécessité du devenir de la conscience que la phénoménologie correspond déjà à une ontologie de la connaissance; elle est déjà « science philosophique » puisque cette nécessité qu'elle met à jour se trouve justement à être « logique d'être » de la connaissance. Dans la première partie du mémoire, on s'attardera encore à la problématisation de la dialectique des consciences de soi. La dialectique de la reconnaissance est au fondement de l'existence de la conscience. La conscience de soi qui reconnaît n'est elle-même, « en soi et pour soi » dira Hegel, que parce qu'elle se trouve elle-même reconnue. La reconnaissance qu'elle offre devra elle-même être reconnue.

Le système de pensée de Hegel a cherché à inclure l'aspect du devenir, en tant que devenir de la raison pratique, afin qu'il puisse avoir un caractère absolu le rendant absolument intelligible. Il a aussi cherché à inclure la conception d'un Absolu qui peut être essentiellement éternité d'une présence à soi. De ce dernier point de vue, son déploiement se trouve

contingent car il est fondé sur une intuition de soi par lui-même. D'un côté, Hegel a retenu cette idée que le rapport entre le sujet et l'objet peut devenir; de l'autre côté, il a saisi de celui-ci qu'il peut se trouver bel et bien à être, et qu'il est dans sa forme pure, en son essence, éternel. Chez Hegel, ces deux thèses sont conciliables et complémentaires, en ce sens que la conception dite d'une *processualité* peut être éternelle, tout comme le devenir en général, mais dans le temps elle est plutôt « devenir du devenir ». Pour Hegel, l'Esprit peut et doit être pensé comme sujet ou pour être plus précis l'Idée, la *processualité* dialectique de la nature et de l'Esprit, doit être posée comme le véritable sujet. L'Idée est la *processualité* même du rapport d'objectivation et l'esprit s'est autonomisé de ce dernier comme nature vivante pour le ressaisir à partir de soi-même. Il supprime alors la différence entre soi et le contenu, mais la substance elle-même correspond de nouveau à ce mouvement de la subjectivité. L'autonomisation de l'Esprit en tant que subjectivité correspond au retour à soi et l'Esprit est justement sujet dans ce mouvement lui-même. Par conséquent, d'après Hegel, la connaissance philosophique ne peut s'achever que dans la connaissance et la compréhension de l'Absolu en tant que « Sujet ». Aussi, pour lui, une compréhension authentique du devenir devrait aller jusqu'à supposer un certain abandon de sa propre éternité par l'Esprit, et cela afin de se saisir dans son libre avènement contingent dans l'espace et le temps. Dès lors, l'ontologie de la connaissance, ou le Savoir absolu, peut s'offrir tel qu'une philosophie concernée par son devenir dans l'espace et le temps, de même que celle-ci peut se faire philosophie de la Nature et philosophie de l'Esprit saisissant l'Esprit réifié dans l'espace comme nature et l'Esprit libéré dans le temps historique comme vie sociale. Chez Hegel, le Savoir absolu apparaît à la manière du terme et du commencement du développement de l'Absolu du rapport entre le sujet et l'objet pour autant qu'il est déjà, et toujours, présent. Donné dès le commencement, le Savoir absolu est ce qui explique l'Être lui-même ainsi que son déploiement. Il est ce qui justifie le devenir de l'Absolu et la réflexion en soi de ce devenir, en ceci que la nécessité de sa révélation de soi est donnée en tant que la nécessité même du devenir.

Les deux premières parties du mémoire sont consacrées à l'analyse hégélienne de l'expérience de la connaissance, à la dialectique de la reconnaissance et à la construction hégélienne du concept de la Raison dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans ce travail de reconstruction, on a opté pour un découpage qui suit celui développé dans l'ouvrage. On notera que ce découpage conserve sa valeur pour l'œuvre ultérieure de Hegel. C'est ainsi par

exemple que dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1817), Hegel dégage la structure même que nous avons retenu. On remarquera que la présentation qu'il en fait alors veut que la certitude subjective du départ de l'expérience de la conscience devienne une vérité. Elle devient une vérité en devenant certitude que l'Esprit a de lui-même en se faisant Raison, chaque figure ou étape de l'expérience de la conscience ayant en vérité la certitude soi de l'Esprit comme sujet véritable. « Les étapes de cette opération qui élève la certitude au rang de la vérité consistent en ce que l'esprit est a) *conscience* absolument parlant, laquelle a un objet en tant que tel ; b) *conscience-de-soi*, pour laquelle le *Je* est l'objet; c) unité de la conscience et de la conscience-de-soi, qui consiste en ce que l'esprit saisit-intuitivement le contenu de l'objet en tant que ce contenu est l'esprit même, et se saisit-intuitivement lui-même comme déterminé auprès de et pour lui-même; – *raison, le concept de l'esprit.* » (HEGEL, 1970 : 384-385.) Dans ce premier chapitre, on examine seulement l'argumentation philosophique générale telle qu'elle est présentée dans l'introduction de l'ouvrage.

1.1 Critique du projet épistémologique et du savoir absolu immédiat

L'argument philosophique contenu dans l'introduction de l'ouvrage a pour point de départ la critique du projet épistémologique de la philosophie moderne. La philosophie moderne a en effet révélé en l'amplifiant la dimension critique inhérente au discours philosophique et a fait de la question de la connaissance une question centrale. On l'a vu, dès sa naissance, la philosophie a comporté une dimension critique par ce qu'elle se fonde sur l'échange d'arguments, l'échange de justifications quant aux croyances. En voulant produire une connaissance certaine, à partir de Descartes, la philosophie moderne a radicalisé cette dimension critique et a mis au premier plan la réflexion épistémologique sur la connaissance et ses modes de justification. D'un côté, dans la tradition rationaliste, elle a eu le souci de se donner une méthode de savoir philosophique qui garantirait l'*apodicticité* de la connaissance. Cette tradition a fait de l'interrogation sur la connaissance le moment premier de toute réflexion pour mieux assurer son accès à la vérité. D'un autre côté, dans la tradition empiriste, s'est fait valoir une demande bien spécifique. On a voulu que soit d'abord réglée la question des limites du connaissable. La connaissance n'est pas alors saisie à la manière d'un « instrument » qu'il faudrait affiner en tant que méthode. Elle est plutôt conçue comme un « milieu opaque » dont il faudrait estimer « la déviation » qu'il impose à la vérité.

Pour Hegel, ce qui est problématique dans le projet épistémologique de la tradition rationaliste comme dans celui de la tradition empiriste, et finalement dans la philosophie de Kant qui opère la synthèse de ces traditions, c'est le souci de vouloir connaître avant de connaître de façon effective : « Non pas qu'il ne faille connaître la connaissance, mais parce que connaître la connaissance c'est, d'une part, connaître "effectivement" celle-ci et, d'autre part, connaître "l'effectif". » (CLAIN, 1988 : 43.) Dans le souci de vouloir connaître avant de connaître effectivement, il y a à l'œuvre, dit Hegel, une certaine « représentation naturelle ». Il est présupposé que le connaître n'est pas l'effectif et que le vrai est en dehors de lui. Or, selon Hegel, le vrai correspond justement à la connaissance en tant que rapport d'objectivation effectif. Les traditions empiriste et rationaliste séparent le rapport cognitif dans sa consistance propre de l'en soi posé comme absolu : « Elles ne saisissent pas la genèse du rapport d'objectivation comme "logique de l'être" et posent plutôt le "sujet" de la connaissance, qui devient "sujet transcendantal", hors de toute relation, déterminable théoriquement, à l'en soi. » (CLAIN, 1989 : 106.) Dans un premier temps, avec Descartes notamment, le projet épistémologique se présente directement comme la recherche de la méthode pouvant garantir un savoir absolu. Dans un second temps, avec Locke, Hume ou Kant par exemple, le projet se présente davantage en tant que volonté de circonscrire les limites de la connaissance pour la préserver d'une excessive prétention. Ces philosophes entendent alors délimiter les objets auxquels légitimement la connaissance peut s'attacher. Inéluctablement cela conduit à se convaincre de ce fait « que toute la démarche initiale dans laquelle on commence à faire, par la connaissance, l'acquisition pour la conscience de ce qui est en soi, est dans son concept même une absurdité, et qu'entre la connaissance et l'absolu, tombe une limite qui les sépare absolument. » (HEGEL, 1991 : 79.) En posant la connaissance en tant qu'instrument ou milieu, elle apparaît non seulement comme extérieure à l'en soi mais aussi bien ses objets apparaîtront nécessairement comme le produit d'une altération de l'en soi. Et celui-ci ne peut à la fin que se voir déclaré « inconnaissable ».

Hegel comprend la philosophie kantienne et, en amont, le point de vue empiriste sur lequel elle s'appuie, comme l'expression d'une crainte, « la crainte de tomber dans l'erreur ». Cette crainte repose sur des présupposés. Dans ce début de l'introduction de l'ouvrage, Hegel, dit Clain, distingue précisément les présupposés de la philosophie moderne : « La connaissance est assimilable à un instrument ou à un milieu qui médiatise le rapport du sujet à l'objet en soi; la connaissance est distincte de la subjectivité qui "l'utilise"; la connaissance est distincte de

l'absolu en soi dont elle est séparée. » (CLAIN, 1988 : 48.) La critique de Hegel, qui dans les premiers paragraphes de l'ouvrage est en fait surtout adressée au projet épistémologique de Kant, soutient que la conception kantienne de la vérité est telle qu'elle avalise l'idée d'une double vérité. Kant reconnaît qu'un discours vrai sur l'objet phénoménal est possible - essentiellement celui de la physique newtonienne et de la science en général - mais que l'en soi est le vrai en tant qu'inaccessible. En situant la connaissance hors du vrai, le projet épistémologique devait nécessairement se voir transformé en scepticisme ou se réfugier dans la « mauvaise foi », dit Hegel, en prétendant ne chercher qu'une « vérité partielle » ou en changeant le sens des concepts d'objet, de sujet et de vérité. Le projet épistémologique tourne alors la contradiction qui le marque en adoptant de nouvelles définitions formelles de la vérité ou de la connaissance. Malheureusement, en procédant de la sorte, il ne peut arriver qu'à se perdre. Pour Hegel, seul l'absolu est le vrai, puisqu'il correspond à la totalité du rapport d'objectivation. Bien sûr, une telle affirmation n'implique pas que toute objectivation soit vraie ni que toute connaissance soit achevée et complète. Mais cela suppose seulement que toute connaissance, aussi pauvre soit-elle, objective déjà l'ensemble des niveaux antérieurs de l'objectivation. Cela n'implique pas non plus que l'absolu soit explicitement appréhendé, mais qu'il soit immanent à l'objectivation, pourvu que rien ne soit virtuellement hors d'atteinte de ce rapport.

La compréhension hégélienne de l'Absolu en tant que rapport d'objectivation va lui servir à assoir la critique d'une autre tradition de la philosophie moderne, issue du romantisme. Cette dernière veut appréhender l'Absolu en tant qu'immédiat. Cette fois, pour critiquer une telle philosophie, Hegel fait valoir l'argumentation de Kant, ainsi que celle de Fichte. Du point de vue de Hegel, même s'il conçoit lui-même l'absolu comme rapport d'objectivation, Schelling le pose comme hors de son advenir et de sa réalisation. Autrement dit, cette fois la philosophie ne réfléchirait pas son rapport à la conscience phénoménale et celle-ci ne serait pas comprise dans son devenir. Or le discours philosophique ne peut pas se poser à côté du discours de la conscience commune, comme savoir de l'Absolu, tout en ignorant cette conscience : « Pour Hegel, le mouvement même de la connaissance phénoménale est l'Absolu (comme l'a montré Fichte) et par conséquent c'est commettre une erreur philosophique que de faire de l'Absolu une *autre* réalité que le devenir de lui-même. » (CLAIN, 1988 : 50.) Le devenir philosophique de la conscience commune est essentiel pour la philosophie car il fait partie de la vérité de son objet. Hegel a en outre toujours insisté sur l'idée que séparé de la démarche philosophique qui

le produit, le résultat ne peut avoir de portée heuristique. Ce n'est qu'accompagné de son mouvement concret d'apparition que le savoir est effectif. C'est ce même argument qui permettra à Hegel de critiquer encore l'empirisme scientifique. En fait, aux yeux de Hegel, l'empirisme scientifique comme le discours spéculatif de Schelling, sont dogmatiques. Ils font abstraction de l'origine de leurs concepts et se fondent, pour l'essentiel, sur une opposition abstraite entre le vrai et le faux, entre la conscience commune et le discours vrai : « Le *vrai* et le *faux* font partie de ces notions déterminées qu'en l'absence de mouvement, on prend pour des essences propres, chacun étant toujours de l'autre côté par rapport à l'autre, sans aucune communauté avec lui, isolé et campant sur sa position. Il faut, à l'encontre de cela, affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça. » (HEGEL, 1991 : 52.) De fait, l'opposition abstraite entre le vrai et le faux peut être également celle sur laquelle s'est établi le projet épistémologique moderne quand il a posé la connaissance hors du lieu de la vérité. L'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit* semble bien être là pour exposer qu'une pareille opposition abstraite a nourri le mouvement de la connaissance phénoménale. C'est en somme par le refus d'une telle opposition que se caractérise le projet de Hegel.

1.2 Projet phénoménologique et méthode d'exécution

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel s'est proposé de présenter le mouvement du savoir phénoménal dans la succession de ses étapes. Il entend philosopher authentiquement mais en passant par le détour du savoir phénoménal. Aussi, la *Phénoménologie de l'esprit* est-elle toute entière un discours sur le savoir. Dans l'ouvrage qui introduit au système, Hegel a voulu présenter la conscience phénoménale comme elle s'offre dans son mouvement propre, présenter la manière précise dont elle se construit et encore la manière dont elle se maintient. Le discours philosophique s'y fait « pur regard » sur ce mouvement. Cette présentation est celle de l'expérience de la conscience engagée dans l'objectivation de son altérité mais qui, avec le philosophe, doit finir par concevoir son expérience comme expérience de soi de l'esprit. Heidegger, Kojève et, plus près de nous, Clain ont souvent insisté sur cet aspect du texte de la *Phénoménologie de l'esprit*. Interpellant la conscience phénoménale dans sa volonté de savoir le vrai, il s'agit de lui exposer les figures successives de son cheminement car en comprenant sa propre genèse, la conscience commune peut faire une expérience « spéculative ». Elle devient un savoir philosophique par la reprise consciente de son histoire. On peut ajouter encore que

le discours philosophique se saisit aussi dans cette opération de son propre mouvement fondateur, disons l'émergence de ses propres conditions de possibilité ou de l'histoire de son propre devenir vrai. Ainsi, le Savoir absolu est aussi bien le résultat du mouvement du discours philosophique que celui du mouvement de la conscience commune s'égalant au premier terme de cette expérience. Le parcours de la « phénoménologie de l'esprit » fait faire de la sorte à la conscience l'expérience que la seule connaissance qui soit vraiment est celle qui se produit dans la négation du « bien connu » ou encore dans la négation de ce qu'on croyait connaître.

Pour concevoir un tel devenir de la conscience phénoménale, Hegel est parti de la visée de la vérité de la conscience cognitive : « Toute connaissance veut connaître le vrai. Toute connaissance établit dans cette visée un rapport de compréhension avec le monde et toute connaissance travaille à partir de cette structure de la compréhension. » (CLAIN, 1988 : 55.) Kojève disait déjà que c'était là en fait le seul présupposé de Hegel. La volonté de comprendre pousserait ainsi la conscience au-delà d'elle-même quand elle rencontre une contradiction ou une difficulté. Le devenir de la conscience est attaché à la nécessité dans laquelle elle se trouve de vouloir comprendre ainsi que de dépasser ses contradictions et ses limites. C'est parce qu'elle est, suivant Hegel, dans son essence liberté qu'elle cherche à les dépasser et qu'elle peut dépasser ses limites. Le projet hégélien est fondé sur un argument ontologique, celui-là auquel s'est opposé par ailleurs Marx, selon lequel la conscience n'est pas limitée à une « vie naturelle » : ce qui appartient au monde naturel se trouve déterminé dans son devenir par un « autre », alors que la conscience, tout comme la connaissance, ou bien le rapport d'objectivation, produit à partir de soi-même la nécessité du mouvement de son devenir. Il va sans dire qu'il faudrait retenir et bien mesurer cet argument. C'est la conscience qui établit ses limites et qui cherche à les dépasser. Elle correspond ainsi à une autoproduction de même qu'une auto-objectivation dans l'objectivation de son altérité. C'est la raison pour laquelle, d'après Hegel, l'exposition phénoménologique peut prétendre être présentation de la nécessité du devenir de la conscience.

La conscience pose sa limite en se posant. Elle distingue son savoir de l'objet en soi, qu'elle pose comme l'unité de mesure de son savoir. Ce faisant, elle s'offre la possibilité d'en juger. Elle se donne cette possibilité en comparant l'objet préalablement visé au savoir qu'elle a construit de l'objet, à ce qui est effectivement su et connu de lui. C'est ce jugement ou cette *autoposition* effective que peut reproduire l'analyse phénoménologique. Pour bien saisir le

mouvement d'ensemble il faut partir de ceci que l'objet visé l'est toujours à partir d'une précompréhension de ce qu'il est, qu'en tant que visé il a d'abord été immanent au savoir antérieur et qu'une fois posé comme objet se construit un savoir nouveau de cet objet qui ne se distingue pas de la conscience comme telle, ni donc de la conscience de soi et donc du moi. « Chaque moment du rapport d'objectivation (l'objet, le Moi, leur comparaison) se constitue comme la médiation de la relation des deux autres et chaque moment tend à se constituer comme moment autonome dans le mouvement même du rapport d'objectivation. » (CLAIN, 1988 : 57.) D'ailleurs, selon Hegel, le moment de la réflexion théorique sur les termes de la comparaison correspond à celui qui est véritablement dynamique dans le procès cognitif.

Détaillons davantage. On a au préalable un objet qui, visé, se détache de ce qui est de l'ordre du « su immédiat ». Ici s'opère une négation d'un système d'altérités virtuelles, celles-là mêmes que le savoir contient en tant que savoir *a priori*, savoir préalable. L'objet est d'abord contenu de manière immédiate dans le savoir comme positif, mais dès que la négation apparaît, il tend à se poser à la façon d'un en soi indifférent d'apparence à la forme du savoir, de même qu'à ses catégories. Dans chaque horizon objectal, c'est-à-dire dans chaque ensemble de déterminations virtuelles de l'objectivité de l'objet et du savoir, la conscience va opérer un mouvement entre l'objet, le Moi qu'elle est comme savoir proprement dit et l'acte de comparaison entre l'objet visé et le savoir. Pour Hegel, l'expérience de la conscience proprement dite se déroule simultanément à l'intérieur de trois horizons objectaux : la certitude sensible ou l'intuition, la perception ou l'imagination, l'entendement enfin, qui peut être naturel, formel et épistémologique. La certitude sensible et l'entendement constituent des formes limites de la perception. Celle-ci est à proprement parler l'horizon du sens commun ou bien de l'expérience quotidienne. À chaque horizon objectal correspond une forme spécifique de moment objet, de savoir et de rapport de comparaison entre savoir et en soi. Ce dernier rapport est aussi bien l'institution de la différence entre objet visé et savoir qu'une identification du savoir et de l'objet. Il est acte de comparaison posant une fois la différence entre les deux, une autre fois l'identité. Il pose la différence en considérant d'une certaine manière l'objet comme en soi; mais il pose aussi l'identité en considérant par exemple que le savoir correspond bien à l'objet. Si dans l'acte de comparaison, la différence se maintient, que la conscience estime que le savoir qu'elle a construit ne correspond pas à l'objet visé, elle change le savoir qu'elle en prend. Mais dès le moment où la conscience change son savoir, elle ne vise déjà plus le même objet qu'à l'étape précédente. Le nouveau savoir que la conscience

produit n'est plus mesuré par elle avec le même en soi. Dans son expérience dynamique, la conscience a un premier en soi et un premier savoir de cet en soi qu'elle a distingués puis comparés. De la sorte, elle peut ensuite viser à un nouvel en soi en construisant une nouvelle modalité du savoir; puis elle compare à nouveau ces deux termes qui ne correspondent plus aux précédents. Or, pour le dire dans les mots de Hegel, le nouvel objet que la conscience vise après avoir comparé son premier savoir au premier en soi correspond à « l'être pour elle » du premier « en soi ». En accomplissant la comparaison, la conscience se rend compte que le premier en soi n'était qu'un « en soi pour elle ». Il s'agit là en fait du point d'appui fondamental de la déduction hégélienne présente dans l'exposition de la succession des horizons objectaux de l'expérience subjective.

Le nouvel objet visé, qui est l'être pour elle du premier en soi, la conscience le considère dès lors comme le nouvel « en soi ». Le jugement théorique contenu dans l'acte de comparaison entre le su et l'en soi préalablement visé qui a rencontré une inégalité irréductible entre le su et l'objet visé, conduit nécessairement à la reconnaissance de « l'être pour elle du premier en soi » en tant que nouvel en soi. Ainsi on doit dire que le contenu du jugement théorique de comparaison, qui est aussi bien en fait un jugement transcendantal sur le savoir, devient lui-même objet à l'intérieur de l'horizon suivant. La conscience est consciente du fait que le premier en soi n'était qu'un en soi pour elle, mais cela n'empêche pas qu'elle puisse en poser un nouveau. Cette dualité introduit assurément pour la conscience une certaine ambiguïté du vrai qui est au principe de tout scepticisme. Cependant, cette dualité est également au fondement du mouvement de la conscience comme à l'essence dialectique de l'expérience de cette conscience.

La conscience sait *quelque chose*, cet objet est l'essence, ou l'en soi. Mais il est aussi l'en soi pour la conscience. D'où l'irruption de l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets, l'un qui est le premier *en soi*, le second qui est l'être pour elle de cet en soi. Ce second objet semble d'abord n'être que la réflexion de la conscience en elle-même, une représentation non d'un objet, mais simplement de son savoir du premier objet. Simplement comme nous l'avons montré antérieurement, le premier objet, ce faisant, change pour elle ; il cesse d'être l'en soi, et devient pour elle un objet qui n'est l'en soi que *pour elle* ; mais dès lors, ceci, savoir, l'être pour elle de cet en soi, est le vrai ; c'est-à-dire aussi que ceci est l'essence, ou son objet. Ce nouvel objet contient la nullité du premier, il est l'expérience faite sur lui (HEGEL, 1991 : 88-89).

La conscience a fait l'expérience de la non-vérité du premier en soi et le nouvel en soi qu'elle pose comme objet est l'être pour elle du premier en soi. Cela dit, ce nouvel objet lui apparaît être advenu d'une manière contingente. La conscience sait que le premier en soi n'était

qu'un en soi pour elle puisqu'elle a visé un nouvel objet, mais elle a également oublié la genèse du nouvel objet. Elle le pose comme le vrai, tout en construisant un nouveau savoir de lui, mais elle ignore la provenance du nouvel objet et ce dernier lui apparaît comme advenu de manière contingente. Par conséquent, la nécessité que ce soit désormais cet objet que la conscience vise en tant que vrai, lui échappe : « C'est seulement pour le regard philosophique que la succession des objets de l'expérience de la conscience est "nécessaire". » (CLAIN, 1988 : 60.) C'est donc à la conscience de cette nécessité que devrait parvenir la conscience commune pour devenir savoir philosophique. Mais, déjà, le savoir phénoménal dépasse la séparation qu'il a instituée pour lui-même. La conscience a d'abord posé une limite à elle-même, au savoir qu'elle est, en distinguant l'en soi, puis elle a dépassé cette limite en supprimant la distinction dans l'acte de comparer son savoir à ce qu'elle a posé en tant que vrai. Dès lors, les épistémologues et les philosophes peuvent prendre comme critère de différenciation des différentes figures de la conscience celui que la conscience pose elle-même. Et cela, dans la mesure où c'est par l'application de ce critère que la conscience transforme les modes de son savoir. Ils peuvent reproduire la série des *autopositions* de la conscience à l'égard de l'altérité. Ils ne font alors qu'inverser les termes dans lesquels s'opère l'acte de comparaison de la conscience. Ce que la conscience pose en tant que vérité dans l'en soi est ce qu'il faudrait nommer l'objet de son savoir et celui-ci le concept. Cependant, les épistémologues objectivant la connaissance que la conscience se trouve elle-même à être, devraient reconnaître celle-ci comme leur objet. Comme ils prennent la mesure de la vérité que la conscience se donne, ce qui est pour elle l'objet devient pour eux le concept ou le savoir qu'ils ont de la connaissance phénoménale. Bref, c'est avec l'en soi que s'offre la conscience qu'ils la connaissent. Cette dernière compare puis cherche à savoir si le concept correspond à l'objet posé comme l'en soi. Les « bons penseurs » comparent aussi, comme Hegel le mentionne, l'objet au concept sans pour autant projeter sur leur objet, sur la chose telle qu'elle est, c'est-à-dire ici le savoir qu'ils examinent, des critères de vérité qui lui sont étrangers :

L'essentiel est de s'en tenir bien fermement pour tout l'examen au fait que ces deux moments, *concept et objet, être pour un autre et être en soi-même*, échoient eux-mêmes au savoir que nous examinons, et que, partant, nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous des critères et d'appliquer lors de cet examen *nos propres* pensées et idées adventices; c'est en laissant celles-ci à l'écart que nous parviendrons à considérer la chose telle qu'elle est *en soi* et pour *soi-même* (HEGEL, 1991 : 87).

D'une part, l'argument phénoménologique se justifie devant la philosophie en démontrant qu'en principe du moins, l'analyse se déploie à partir des termes mêmes de l'expérience

phénoménale. D'autre part, l'argument phénoménologique montre que la transformation de l'expérience phénoménale n'est pas pensée de l'extérieur mais qu'elle résulte d'un *auto-mouvement*. Cette *autoréflexion* du savoir phénoménal dans l'expérience de la subjectivité correspond à l'objet de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Il reste toutefois que l'exposition des figures de l'expérience dans leur succession laisse apparaître une nécessité alors que la conscience expérimente une succession contingente. Comme Clain le remarque, l'exposition est sortie par un certain côté de l'expérience, elle ne se confond pas avec elle : « En effet le passage d'une figure à une autre ne s'expérimente pas sur le mode dont il en est rendu compte. Le passage est, pour le sujet qui fait une expérience, passage contingent d'un objet contingent du savoir à un autre objet contingent dans sa détermination; dans la théorie ce passage devient passage du premier objet à "l'être pour soi du premier en soi" et passage nécessaire. » (CLAIN, 1988 : 63.) Cette dualité n'est d'ailleurs pas effaçable et c'est la raison pour laquelle, tout au long du texte, Hegel distingue ce qui se passe pour nous, c'est-à-dire pour le savoir philosophique, de ce qui se passe pour elle, la conscience phénoménale. La *Phénoménologie de l'esprit* cherche à expliciter la dialectique de l'expérience pour la conscience et, en même temps, à rendre compte du mouvement dialectique de l'expérience comme d'un en soi, ce qu'il est pour le philosophe. En définitive, selon Hegel, ce qui devrait être atteint par la réflexion philosophique lorsqu'elle objective l'expérience de la conscience est la nécessité du devenir. Cette nécessité se rattache à la structure en soi de l'expérience effective de la conscience ainsi qu'au libre mouvement de la conscience qui s'y déploie. C'est aussi par le dévoilement de la nécessité du devenir de la conscience que la phénoménologie peut déjà constituer une ontologie de la connaissance, qu'elle est déjà « science philosophique », dit Hegel, car cette nécessité mise à jour se trouve justement à être la logique d'être de la connaissance : « C'est cette nécessité qui fait que cette voie vers la science est elle-même déjà science, et donc, par son contenu, science de l'expérience de la conscience. » (HEGEL, 1991 : 90.)

CHAPITRE II

Horizons objectaux et expérience de la conscience

2.1 La certitude sensible

Nous en avons terminé avec la présentation de l'argument contenu dans l'introduction de l'ouvrage. Le développement de l'argument hégélien dans le corps du texte implique le compte rendu de la genèse de la conscience depuis sa forme la plus simple. Cependant, dans l'esprit de Hegel, il s'agit d'une reconstruction « déductive » des différents horizons de la conscience comme de son expérience; cette reconstruction rend compte de la logique de constitution de la conscience. Mais, en fait, la perception de même que l'entendement sont toujours présupposés dans cette expérience de la conscience. D'une façon générale, c'est même toutes les figures de l'expérience qui sont présupposées par la première. Dès lors, l'ensemble du développement peut impliquer ceci : « La conscience (c'est-à-dire finalement le sens commun) possède toujours déjà en soi-même une visée authentique de connaissance. » (CLAIN, 1988 : 39.) Il s'agit même seulement de cette visée de connaissance qui peut rendre compte du dépassement des contradictions, et ainsi du passage d'un horizon objectal à un autre. Aussi, ce qui peut caractériser la sphère du sens commun est que sa visée de connaissance demeure associée à une attitude passive ou contemplative. Elle n'implique pas une organisation systématique de l'objectivation cognitive en fonction des questions propres du sujet, de même qu'elle ne suppose pas explicitement que l'altérité qu'elle objective est « rationnelle ».¹

S'il est vrai que toute expérience cognitive, comme éthique d'ailleurs, se déploie sur le fond d'une expérience antérieure, ce n'est encore que d'un point de vue extérieur et nécessairement formel qu'on peut assigner un commencement à l'expérience, et cela, en postulant l'existence d'un moment d'indifférenciation originel entre le sujet et l'objet. Du même coup, une présentation cherchant à faire une description systématique et complète de l'expérience de la conscience devrait prendre sur elle la détermination de ce qui est la première figure de cette expérience. Cela exige alors d'un tel discours de partir de ce qu'il est en tant que discours commençant, autrement dit en se présentant comme ce qui n'est médiatisé par

¹ Au contraire du sens commun, le discours positif de la science présuppose de fait que son objet a une « raison » d'être et qu'il lui faut dévoiler cette rationalité de l'objet. Mais précisément, ce discours de la science en est encore un prétendant connaître cette raison à partir de la seule observation extérieure; c'est la contradiction fondamentale qui le traverse selon Hegel.

« rien ». Du fait qu'il débute et qu'il ne présuppose rien s'ensuit que le seul objet adéquat à sa propre visée est lui-même un « savoir immédiat » puisque c'est uniquement un savoir immédiat qui pourra être appréhendé sans qu'aucune construction ne soit au préalable nécessaire. Ce savoir immédiat apparaît être la première figure de l'expérience de la conscience, elle-même correspondant à ce que Hegel a appelé « la certitude sensible ». L'horizon objectal à l'intérieur duquel elle se meut est caractérisé par le ceci et « le point de vue intime ». Le point de vue intime est une forme première, quasi pré-discursive, de la conscience du monde extérieur soulignant la dimension singulière encore tout intérieure de l'expérience. En tant qu'appréhension, elle est pauvre. Le savoir immédiat est celui de l'étant mais le participe présent désigne bien ici non pas l'étant dans sa réalité qualitative mais seulement le « fait présent d'être ». La certitude sensible, en tant que pur jugement d'existence, affirme « ceci est ». Le sujet de la connaissance n'est que singularité limite. Le rapport entre le sujet et l'objet, envisagé dans sa totalité, n'est que rapport immédiat. Ce que la certitude sensible donne comme fait présent d'être, c'est l'être d'un ceci pour un celui-ci n'étant que parce qu'il sent un ceci. Ce que la certitude sensible peut dire est « ceci est ». Elle formule un premier jugement d'existence. On notera cependant que ce jugement demeurera par la suite présent dans tout jugement d'objectivité plus sophistiqué. Autrement dit le jugement d'existence est premier d'un point de vue logique mais reconduit dans toutes les formes ultérieures du jugement. Dès qu'elle affirme « ceci est », elle fait déjà l'expérience de la différence entre le « ceci » et le « est ». Elle-même se manifeste en tant que différence entre ce qui est posé, la présence du ceci, et celui pour qui la présence du ceci est certaine. Cela dit, elle pose cette différence à travers un essentiel et un inessentiel ou bien un immédiat et un médiate. La certitude sensible comprend aussi celle qui est intuitive liée à l'acte de voir, de toucher, de goûter, d'entendre et de sentir. Côté certitude sensible, le mouvement d'indication est déjà le même que l'objet, même si la conscience ne le sait pas et qu'elle les sépare en posant l'un à la façon de l'essentiel et l'autre comme l'inessentiel.

La conscience sensible a trois attitudes possibles à l'intérieur de l'horizon objectal qui est le sien où, chaque fois, l'immédiat apparaît en tant que le vrai essentiel et le médiate comme l'inessentiel. Ces trois attitudes peuvent être rapportées aux attitudes philosophiques typiques, par exemple celles de Parménide, Protagoras ou Héraclite. La première attitude pose le « ceci » (le moment objet) comme ce qui est essentiel (immédiat) et le « celui » pour qui il y a certitude (le moi) en tant que l'inessentiel (le médiate). Du point de vue philosophique, comme

le souligne le philosophe Jean Hyppolite, on pense que l'être est vraiment, le fait d'être correspond à l'essentiel et le savoir de la présence (le moi) n'est que l'inessentiel : « Cette dialectique conduit à l'être de Parménide par opposition à l'opinion, la □□□□, mais cet être se montre comme le contraire d'un immédiat, comme l'abstraction ou la négation (ces deux termes sont équivalents pour Hegel). » (HYPPOLITE, 1970 : 89.) La deuxième attitude fait au contraire du « celui-ci » le moment immédiat et de l'objet un simple médiat. En philosophie, il est ainsi pensé que seul le savoir correspond au vrai, l'objet n'étant que parce que le savoir de lui est : « C'est la thèse même de Protagoras, dit Socrate à Théétète; mais il a dit ces mêmes choses d'une autre façon : "L'homme (déclare-t-il en effet à peu près) est la mesure de toutes choses, de celles qui sont pour ce qu'elles sont et de celles qui ne sont pas, pour ce qu'elles ne sont pas." » (PLATON, 1950b : 97.) Pour sa part, le géomètre Théétète et ami de Platon, qui lui a d'ailleurs consacré un dialogue portant son nom, avait conclu que la science n'est autre chose que sensation. Socrate chercha à « délivrer » Théétète et c'est ce qu'il fit. La troisième attitude pose plutôt le rapport entre le ceci et le celui-ci comme l'essentiel, les deux termes étant considérés en tant que médiats. Sous l'angle philosophique, on considère que le savoir d'un côté et le fait d'être de l'autre ne se trouvent pas à être chacun séparément le vrai, mais que seule l'identité immédiate du discours et de l'être peut l'être : « Comme le faisaient d'après Platon les héraclitéens, je me refuse à argumenter en me portant du côté de l'objet ou du côté du sujet. » (HYPPOLITE, 1970 : 97.) Ou encore : « Ce que par exemple, dit à nouveau Socrate à Théétète, tu appelles "couleur blanche" n'est par soi-même rien de distinct en dehors de tes yeux pas plus qu'en dedans de tes yeux. » (PLATON, 1950b : 100.)

L'horizon objectal de la certitude sensible contient trois moments distincts, chacun réfléchi par la conscience philosophique et la conscience commune en tant que le moment essentiel. L'attitude philosophique résulte du choix posé dans la détermination du moment essentiel, mais en tout état de cause, l'essentiel est d'abord posé en tant que l'immédiat. Du coup, aussi bien les déterminations de l'objet, du moi ou du rapport entre le moi et l'objet devraient demeurer immédiates (mais cela n'est pas possible). Cela dit, l'immédiateté absolue apparaît, pour nous, à la manière d'une visée de la conscience mais comme cette dernière va elle-même faire l'expérience de cette impossibilité, on doit dire que l'horizon objectal de la certitude sensible peut se voir reconnaître une certaine « épaisseur génétique ». En lui la conscience passe des opérations particulières de la sensibilité ainsi que de la motricité animale

aux opérations universelles de la perception subjective; en lui, l'objet, de singulier qu'il est en apparence devient singulier médiatisé par l'universel.

Hegel a imposé ici un point de vue essentiel pour la suite. À l'intérieur de l'expérience de la certitude sensible, le mouvement dialectique de la conscience renvoie à l'histoire de son expérience et cette conscience a pour structure cette histoire. Bref, la structure de la conscience est son histoire. Hegel a affirmé qu'il ne peut avoir de différence entre la structure à la fois logique et dialectique de la conscience comme expérience et son histoire. Cette identité explique que la « conscience naturelle » fasse constamment l'expérience de la non-vérité de l'immédiat puis s'élève à l'universel : « Son histoire n'est pas une histoire contingente mais dès qu'elle affirme l'être du ceci, elle *doit* faire l'expérience de la vérité comme Universel. » (CLAIN, 1988 : 80.) Comme on l'a déjà mentionné, la certitude sensible affirme « ceci est ». Cependant, dans cette affirmation, elle fait aussi l'expérience que le ceci « n'est » pas, mais qu'il le devient par la médiation de tous les autres ceci possibles. La vérité ontologique de cette expérience est que le singulier ne peut pas exister autrement que médiatisé par l'universel. D'un point de vue philosophique, comme le remarque Clain, aucune philosophie ne peut s'en tenir à l'affirmation d'une absoluité du singulier de l'étant, car la conscience fait elle-même une autre expérience. Ou, pour le dire autrement, même si la singularité de l'étant devait être reconnue comme essentielle d'un point de vue ontologique, la naissance de l'expérience du général ou de l'universel doit être expliquée, à défaut de quoi le discours philosophique se contredirait et ne se dévoilerait être qu'une opinion : « *Dès qu'elle parle*, cette certitude philosophante se contredit. » (CLAIN, 1988 : 81.) En disant le singulier qu'on vise, en fait, on dit l'universel puisque la singularité de ce qui est visé se trouve médiatisée par l'universel. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en ce qui concerne la succession des figures de l'expérience de la conscience, elle a été réglée sur ce qu'on peut nommer un « écart » entre ce qui est visé par la conscience et ce qui est effectivement énoncé par elle. Ce décalage ou cette contradiction entre ce qui est visé et ce qui se trouve expérimenté correspond, d'après Hegel, au « principe premier » de la phénoménologie.

Mais si je veux aider la parole, qui a la nature divine de renverser immédiatement l'opinion, d'en faire quelque chose d'autre, et ce faisant de ne pas la laisser *s'exprimer verbalement*, en *désignant* ce morceau de papier-ci, je fais alors l'expérience de ce que la vérité de la certitude sensible est en fait; je le désigne comme un Ici, qui est un Ici d'autres Ici, ou encore, qui est en lui-même un ensemble, une *concomitance simple* d'un grand nombre d'Ici, c'est-à-dire un universel. Je le prends et reçois tel qu'il est en vérité, et au lieu de savoir quelque chose d'immédiat, *je prends pour vrai, je perçois* (HEGEL, 1991 : 100-101).

L'énonciation objectivant et synthétisant des opérations simples révèle l'essence de la parole : elle inverse le singulier visé en universel connu. Elle inscrit l'objet su dans un système de déterminations virtuelles construites comme *virtualisations* des opérations sensibles et motrices de la conscience. L'objet su correspond à la négation d'autres objets analogues du point de vue de leur structure formelle. Quant à l'objet « comme tel », il est finalement plutôt saisi à la façon d'un universel. L'objet su est autre que l'objet visé. Une fois épuisées les possibilités formelles de s'en tenir à la singularité visée, la conscience vient à modifier son objet. Elle produit son nouvel objet en tant qu'universel. L'universel sensible, tel est le nouvel objet de la conscience, et celle-ci se fait la perception des qualités d'un objet.

2.2 La perception

En ce qui concerne la présentation de la deuxième modalité de la conscience, à la différence du premier horizon objectal, il est question dans la perception, suivant Hegel, des qualités de la chose et non plus de la visée du ceci comme ici et maintenant : « La perception [...] prend comme quelque chose d'universel ce qu'elle considère comme ce qui est. De même que l'universalité est son principe en général, les moments d'elle qui se différencient immédiatement en elle sont également universels, le Je est un Je universel, l'objet, un objet universel. » (HEGEL, 1991 : 103.) Le principe structurant a priori l'objectivité de l'objet de la conscience perceptive est l'universel, mais c'est seulement pour nous que ce principe a pris naissance. La deuxième figure de l'expérience de la conscience s'apparaît à elle-même comme contingente et l'universalité qui traverse son objet elle l'accueille de façon ambiguë ; mais pour nous sa nécessité est actuellement claire et d'une autre nature que celle qui a commandé l'apparition de la certitude sensible (cette dernière ne s'est pas imposée par elle-même) et l'universalité en question est nécessaire. L'universel en tant que principe, c'est l'essence de la perception, dans la mesure où le mouvement de celle-ci est le déploiement d'un système d'opérations virtuelles ainsi que l'unité objectale est une structure de déterminations empiriques virtuellement composables. À propos de l'objet de la perception, concernant l'universel sensible en tant que qualité, celle-ci se présente d'une manière positive, comme le ceci lui-même, mais elle contient également un caractère négatif, et cela, d'une façon immédiate en tant que distinction ou détermination. Elle peut recevoir même un caractère négatif « supplémentaire » quand elle se voit considérée comme une qualité de cette chose et qu'elle

devient alors une propriété, c'est-à-dire une qualité exclusive d'une autre par le fait qu'elle appartient à une chose.

Dans le mouvement qui fait du ceci une qualité, l'ici et le maintenant de l'être de la certitude sensible, deviennent la *choséité*, le milieu ou le substrat. Le substrat possède d'abord un aspect positif : il n'est rien d'autre que l'ici et le maintenant tels qu'ils se sont montrés, soit un ensemble simple de multiples termes. Cependant, le substrat n'est pas perçu comme la substance en général, mais plutôt en tant qu'un substrat déterminé. Par conséquent, les diverses qualités peuvent apparaître comme coexistant dans un ensemble simple qui est encore un ici simple. Ces multiples qualités sont dans un ici simple de même qu'elles coexistent sans s'altérer les unes les autres, car en fait chaque qualité est une simple relation à soi-même laissant les autres hors d'atteinte. En conséquence, comme le précise Heidegger, elles ne se réunissent que grâce à « l'aussi » indifférent (au substrat) : « La manière dont les "plusieurs" indifférents sont ensemble sans cependant se concerner mutuellement, c'est le "*aussi*". Le "aussi" est le médium de la choseité, le simple ensemble de plusieurs. [...] Le "aussi" est l'"unité indifférente", mieux *l'unité de l'indifférent*. » (HEIDEGGER, 1984 : 141.) On retrouve ainsi, comme Clain le mentionne également, deux termes positifs : « Le milieu des qualités comme substrat positif conjuguant diverses qualités et les qualités comme telles, multiples, positives, en tant qu'elles déterminent des certitudes immédiates. » (CLAIN, 1988 : 87.) Mais la négation est aussi présente dans l'objet de la perception. Il faudrait dire que les qualités sont véritablement déterminées ou distinctes pourvu qu'elles possèdent la négation. Cette dernière se laisse apercevoir plus nettement dans le fait que le substrat comme ici simple (l'unité des qualités) est lui-même une unité exclusive d'autres unités. À ce moment-là, les qualités peuvent exclure leurs contraires. Il n'y a donc pas seulement un « aussi » de qualité, mais également une unité exclusive, disons un « un » qui exclut les autres « un ». Dans ce cas, l'objet perçu a trois moments internes envisageables : un moment où les déterminations de l'objet sont réunies en une unité positive ou un substrat qui est un « aussi » de qualités (un ensemble de matières libres); un moment où l'objet exclut les autres, où il est « un » exclusif et, du même coup, où il renvoie les propriétés opposées aux siennes propres; enfin, un moment où les propriétés s'excluent les unes les autres dans la mesure où elles ne sont pas seulement chacune un rapport positif à soi-même, mais où elles se trouvent justement à être chacune comme le rapport de « l'un » négatif aux autres « un ».

Tout comme dans la certitude sensible, la conscience *percevante* adopte trois attitudes relativement à cette *objectalité* de l'objet de la perception : elle pose l'essentiel dans l'objet, dans le percevant, puis dans le rapport entre le sujet et l'objet. Au départ, la conscience *percevante* pose l'objet en tant qu'essentiel et son appréhension en tant qu'inessentielle en la sachant possiblement fausse. Si dans la certitude sensible, c'est le fait d'être qui est visé, ici il s'agit plutôt les qualités réales de l'objet qui sont appréhendées. Le ce qu'est l'objet (le « quid » du ceci) exige un mouvement de la conscience par lequel elle abstrait des actes sensorimoteurs et de leurs résultats les propriétés de l'objet. L'abstraction rend possible l'erreur, car, en rendant virtuelles les opérations sensorimotrices, chaque qualité se trouve mise en relation avec d'autres qualités voisines. La conscience qui pose l'objet en tant qu'essentiel prend préalablement la permanence ou l'égalité avec soi-même comme critère de vérité. Si une inégalité se produit lorsqu'il y a comparaison entre une facette de l'*objectalité* et d'autres, dès lors la conscience va changer sa manière de percevoir, non son critère de vérité, car dans la perception il est encore question d'une expérience dogmatique même si la conscience de l'erreur accompagne selon Hegel l'expérience de la perception. En deuxième lieu, la conscience distingue la pure appréhension immédiate des déterminations de l'objet (reproduisant dans l'horizon objectal de la perception le mode de savoir de la certitude sensible) de la réflexion du mouvement de perception hors de la chose. La conscience pense arriver à se corriger en distinguant l'appréhension de la réflexion et ainsi atteindre le vrai. La perception pose la réflexion de la conscience en tant qu'essentielle parce que l'appréhension est considérée comme source possible de l'illusion. Sachant cela, la perception peut s'amender en corrigeant l'illusion qui résulte du mélange de l'appréhension et de la réflexion.

Si nous regardons en arrière ce que la conscience avait pris sur elle antérieurement et ce qu'elle prend maintenant ; ce qu'elle attribuait auparavant à la chose, et ce qu'elle lui attribue maintenant, il ressort qu'elle fait alternativement, à la fois d'elle-même et de la chose, l'un et l'autre, savoir, aussi bien le pur *Un* dépourvu de pluralité, qu'un *Aussi* dissous en matières autonomes. La conscience découvre donc par cette comparaison que ce n'est pas seulement *sa* captation du vrai qui a en soi la *diversité de l'appréhension et du retour en soi*, mais bien plutôt que c'est le vrai lui-même, la chose, qui se montre de cette manière double. Il est fait ici l'expérience que la chose *se présente* d'une certaine manière déterminée *pour la conscience* qui appréhende, mais qu'*en même temps* elle *sort* de la façon dont elle se présente et *est réfléchi en soi*, ou encore, a chez elle-même une vérité opposée (HEGEL, 1991 : 110).

En troisième lieu, la conscience pose la distinction entre l'appréhension et la réflexion non comme une différence entre un objet et un sujet, mais plutôt une distinction interne à l'objet : la perception pense le rapport entre le sujet et l'objet à la façon d'une chose, c'est-à-dire en le

réifiant. On le pensait en tant qu'immédiat dans la certitude sensible, il est plutôt pensé ici en tant que chose. Plus précisément, la chose est conçue comme une et pour soi, elle possède la réflexion en soi; elle se trouve également à être pour un autre (de manière immédiate). Si elle est pour soi, elle se voit différente de ce qu'elle est pour une autre. Elle a ainsi deux êtres distincts, ce qui contredit son être une. Cependant, la chose elle-même est « une » et, par conséquent, la conscience se voit forcée de penser que la chose est autant un « aussi » qu'elle est réfléchie en soi et qu'elle est une.

La chose est Une, et elle est aussi bien le « aussi », la multiplicité d'autre chose. Toutefois, si elle est bien Une, c'est pour un autre, et, en tant que pour un autre, l'Un est lui-même un autre. Être-Un et être-autre échoient tous deux à la chose, mais à des points de vue différents. La chose n'est une autre que dans la mesure où elle n'est pas auprès d'elle-même, mais rapportée à l'autre. La perception dit : c'est la faute de l'autre si l'un est aussi l'autre. [...] La perception ne comprend pas que l'un est aussi l'autre non pas parce que l'autre est, mais parce qu'il est l'un. En tant qu'un, il n'est pas l'autre – nous disons bien : il *n'est pas* l'autre, c'est-à-dire qu'il est justement rapporté en soi à l'autre. Cet autre est-il factuellement, ou non, cela reste indifférent. Supposé qu'il n'y ait effectivement qu'une seule chose, cet un n'en serait pas moins un autre ; car « unique » veut dire : ce qui *n'est pas* les autres, autrement dit : pas *les autres*. Voilà ce que la perception, avec les moyens de son intellection propre, ne comprend pas (HEIDEGGER, 1984 : 151).

En outre, chaque chose est perçue comme possédant une détermination essentielle qui la distingue des autres et, du même coup, la chose contient une diversité inessentielle en elle. La scission se reproduit à l'intérieur de la chose mais cette diversité se voit aussi nécessaire à elle. La propriété essentielle de la chose garantit l'être pour soi de celle-ci, mais par ailleurs cette propriété la rapporte à une altérité. Elle est donc également l'être pour un autre de cette chose et, conséquemment, la chose se trouve niée dans et par ce qui devrait constituer l'essence de son être pour soi ; il peut être intéressant de noter ici la place accordée au thème central de la logique de Hegel, à savoir l'infini qui se trouve au cœur du fini parce que la chose est pour soi dans une autre :

La nécessité pour la conscience de découvrir par l'expérience que la chose périt précisément du fait de la détermination qui constitue son essence et son être pour soi, peut être un bref instant considérée comme suit, selon le concept simple : la chose est posée comme être *pour soi*, ou encore, comme négation absolue de tout être-autre; elle est donc négation absolue, ne se référant qu'à soi-même; mais la négation qui se réfère à elle-même est abolition de *soi-même*, ou revient à avoir son essence dans un autre (HEGEL, 1991 : 112).

De plus, la détermination essentielle de la chose (laquelle se maintient à côté du divers) ne supprime pas la nécessité de l'existence de ce divers et, pourtant, en tant que détermination essentielle, elle exclut ce divers de soi-même. D'ailleurs, l'inessentiel se supprime seulement dans la négation de soi-même que réalise l'être pour soi absolu de la chose. Celui-ci se

supprime dans l'être pour un autre et il faudrait ainsi affirmer l'identité fondamentale de l'être pour soi et de l'être pour un autre. Bref, le résultat de l'expérience de cette figure de la perception peut être celui-ci : « L'objet est pour soi en tant qu'il est pour un autre. L'objet est un autre en tant qu'il est pour soi. » (CLAIN, 1988 : 98.) Cette appréhension contradictoire qu'est la perception se résout dans la disparition de son *objectalité* spécifique. L'objet de chose ne peut alors se maintenir dans les déterminités objectales correspondant à celles de l'être pour l'autre. En ce cas, il va y avoir un « passage » dirigé vers un nouveau mode d'*objectalité* : celui vers l'*objectalité* dessinée par l'entendement. Cela dit, comme le remarque Heidegger, l'ensemble du mouvement de la perception se trouve, au fond, à être un passage à l'entendement entrepris depuis la figure première de la certitude sensible. Dès lors, la perception peut correspondre à la médiation entre la certitude sensible et l'entendement :

Car la perception en tant que ce qui est médiatisé n'est pas seulement telle au sens de ce qui serait nécessairement *trouvé moyennant* la certitude sensible, mais en même temps au sens de ce qui est placé au *milieu* [avec mouvement]; autrement dit : son objectivité absolue serait unilatérale, elle ne serait justement pas saisie absolument si nous voulions maintenant ne la considérer que du côté de la certitude sensible et selon sa *provenance* absolvante. Ce qui s'impose précisément maintenant, c'est de la prendre effectivement comme milieu entre..., c'est-à-dire de la voir déjà selon l'autre côté, celui vers lequel, en tant que milieu et entre-deux, elle doit être transportée et emportée par la médiation, bref en direction de son *avenir* absolvant. En tant que milieu, elle est justement déjà *passage vers...*; le mouvement de l'absolvance a en elle pour ainsi dire son inquiétude effective et authentique (HEIDEGGER, 1984 : 134-135).

Grâce à la médiation de la perception, la certitude sensible accède pour la première fois à l'entendement, et, dans l'entendement, à son fondement comme la modalité vraie de la conscience. Et c'est ainsi seulement que le *tout* où toutes trois se trouvent – la *conscience* (A) – advient à soi-même, c'est-à-dire devient *conscience de soi* (B). Or c'est justement là quelque chose que, au stade actuel, nous ne devons pas oublier : la seconde modalité du savoir advenue pour nous, la perception, est *conscience* ; en dépit de la réflexion qui se déploie en elle, elle *n'est pas conscience de soi*. Pour le dire positivement : même la perception est et reste conscience, c'est-à-dire un savoir qui, dans et selon son mode de savoir, tend toujours et d'abord vers l'objet comme vers l'autre, l'étranger, et ne trouve d'abord qu'en lui le vrai et l'essence de soi-même. Mais la perception, toutefois, ne veut pas avoir pour son objet le ceci, le simple *singulier visé* ; en tant que perception, elle prend possession du *vrai* (HEIDEGGER, 1984 : 137-138).

Ainsi dans la troisième modalité de la conscience, dans l'entendement, la médiation s'achève et se supprime en tant que vérité de la conscience, et non pas seulement comme moment structural de celle-ci :

D'être sensible qu'il était, il devient un être universel; mais étant donné que cet être universel *provient de l'être sensible*, il est essentiellement *conditionné* par ce dernier, et donc n'est pas une universalité véritablement identique à soi-même, mais *une universalité affectée d'un opposé*, et qui se sépare pour cette raison en les extrêmes de la singularité et de l'universalité, de l'Un des propriétés et de l'Aussi des matières libres. Ces déterminités pures semblent exprimer l'*essentialité* elle-même, mais elles ne sont qu'un *être pour soi* auquel est accolé l'*être pour autre chose*; cependant, dès lors que l'un et l'autre sont essentiellement *dans une unité*, on a désormais affaire à l'universalité absolue et

inconditionnée, et c'est seulement maintenant que la conscience entre véritablement dans le royaume de l'entendement (HEGEL, 1991 : 113).

Une précision à apporter sur la perception concerne la signification spécifique de l'illusion. Le titre du chapitre est « la perception ou la chose et l'illusion ». Ce dernier terme signifie au premier regard qu'en percevant les choses, nous pouvons succomber à une illusion, que la perception est tantôt vraie tantôt fausse. Ce ne serait ainsi qu'un simple constat de ce qui « se passe » parfois dans la perception, et non pas la détermination de l'essence de la perception. Mais précisément parce qu'il s'agit dans le titre de dire l'essence de la perception il faut, avec Heidegger, reconnaître que « ce qui est signifié par là, au contraire, c'est que la perception est *en soi* une illusion, plus précisément un constant "s'illusionner", "se faire croire quelque chose" – qu'elle "est" telle, dans la mesure où l'être de la perception est saisi de manière absolutive, ce qui est pour Hegel la seule manière de le saisir. » (HEIDEGGER, 1984 : 136.) Dans la perception, souligne Heidegger, il existe déjà une sorte d'intelligence, un entendement, mais sa façon de rendre intelligible est une *sophistiquerie*, celle produite par un « entendement qui perçoit ». Cet entendement percevant correspond au sens commun ou bien, suivant l'expression allemande, à « l'entendement humain sain », au « sens rassis », ajoute le traducteur d'Heidegger, Emmanuel Martineau.

Ce que la réflexion appelle à la rescousse à titre de « point de vue », elle le prend unilatéralement, c'est-à-dire séparément d'autres points de vue possibles. Elle s'y meut et s'entient à de simples abstractions. L'intelligibilité réfléchissante du percevoir semble se donner pour la pensée la plus riche, la pensée concrète et, pourtant, elle ne séjourne que dans de pures et simples unilatéralités « vides » : « Elle est seulement l'apparence, le reflet (Schein) de l'entendement, autrement dit elle est l'entendement tel qu'il ne cesse de se vanter lui-même à titre de "sens rassis". » (HEIDEGGER, 1984 : 154.) La perception et l'affairement de sa réflexion, selon Heidegger, correspondent à la *sophistiquerie*. À cet égard, on peut saisir ainsi son essence : l'affairement se hérise contre quelque chose venant justement en lui-même au paraître, à l'encontre de la possible unité des unilatéralités ainsi que des abstractions en une concrétion véritable; la perception se dresse contre cette convergence de même que cette réunion des moments, elle se hérise à l'encontre du « gain » de l'universalité pure et

inconditionnée comme authentique vérité de la conscience. Cependant, à travers cela, on peut avancer l'idée que la perception rend déjà témoignage de l'entendement comme quelque chose de « plus haut » qu'elle, à la hauteur de quoi elle ne se trouve que médiatisée en mode absolvant. Selon Heidegger, on ne peut comprendre le passage de la perception à l'entendement que si l'on maintient (à l'avance) que la perception, comme mode du savoir, se trouve déjà engagée dans la perspective du savoir absolu. Seulement alors on peut dire qu'il y a une certaine nécessité de progrès conduisant à la troisième modalité de la conscience.

2.3 Force et entendement

Si la perception a pour objet les qualités de la chose, l'entendement prend plutôt comme objet la relation, que ce soit la relation à l'intérieur de la chose, les relations entre les choses ou les relations entre relations. La relation constitue un nouvel objet de savoir se laissant caractériser en tant que pur universel ou comme « suprasensible ». Aucune relation n'est perceptible ici et maintenant, mais se découvre seulement à la manière du pensable. C'est la raison pour laquelle Hegel dit de l'être de la relation qu'il est « supra »-sensible. Pour nous, pour l'analyse phénoménologique donc, la relation est d'ores et déjà « l'absolu », puisqu'elle correspond à un universel - chaque chose perçue comporte dans ses qualités le passage de l'être pour soi à l'être pour un autre sans compter qu'elle-même s'est livrée à la conscience comme en relation avec d'autres - et qu'elle est également un inconditionné, la condition et la cause de l'étant sensible et perceptible. Elle est déjà aussi, pour Hegel, un « sujet », au sens logique, puisqu'elle s'institue à partir d'elle-même, et donc aussi « un concept ». Elle ne se révélera telle qu'au moment où la conscience cesse d'être conscience d'une altérité pour devenir conscience de soi. D'après Hegel, l'objet de l'entendement correspond d'abord au simple passage de l'être pour soi à l'être pour un autre de l'étant qu'on a déjà vu apparaître au niveau de la perception. Cette relation simple, prise de manière immédiate, est pensée comme étant la « force » en général.

Le mot force qui apparaît ici est à prendre dans sa généralité. L'entendement a pour objet la force qui est relation immédiate. Certes la notion de force va laisser apparaître des différences de types de forces. Mais la force en général, tel est l'objet de l'entendement qui se déduit des horizons antérieurs. La force que l'entendement prend pour objet est donc elle-même, toujours, une relation entre deux moments qui se distinguent en même temps qu'ils se

révèlent identiques dans cette relation. L'être intérieur de la force est un moment, l'être extériorisé un second. La force pensée par l'entendement est le passage de l'un à l'autre de ces moments. La force contient dans son intériorité la virtualité de l'expression extérieure de son être propre et l'expression extérieure ne contient rien de plus que le moment intérieur lui-même.

D'autre part, dans l'horizon de l'entendement, on a toujours les trois moments de l'objectivation. On est donc en présence de la force comme objet, de la force comme concept subjectif et de l'acte de comparaison du concept de force à l'objet force (CLAIN, 1988 : 102.) Clain ajoute que le concept de force que la conscience a construit pour s'élever à l'entendement apparaît en même temps qu'à lieu l'autonomisation du dernier moment de l'objectivation, présent implicitement dans la connaissance depuis la certitude sensible, à savoir « la construction du système opératoire » dont parle Freitag. Cela voudrait dire que le concept de force est lui-même pensé comme un pur système opératoire dans la mesure où la relation pensée comme force est une relation entre moments formels telle que penser un moment de la force c'est nier l'autre et inversement. Le concept de force produit par l'entendement, et pas seulement l'entendement scientifique, est relation formelle entre moments abstraits : passage de l'intérieur à l'extérieur où l'intérieur et l'extérieur n'ont d'autre détermination que d'être chacun l'inverse de l'autre. Le concept subjectif de force ainsi construit se voit projeté au-devant de l'objectivation en tant qu'objectivité extérieure.

Dans l'objet, la forme et le contenu du concept de force se trouvent alors distingués. Le contenu du concept de force correspond au passage du « un » au « milieu » dont traitait le chapitre antérieur. La « forme de la force » apparaît aussi dans l'objet, à côté en quelque sorte du contenu. Elle est le concept de force lui-même mais posé comme objectif, comme la simple relation de « l'être pour soi » à « l'être pour un autre » dans l'objet. Le contenu du concept qui apparaît dans l'objet de l'entendement qualifie la force comme telle ou telle. Ce que l'entendement pense est toujours par là une force déterminée même lorsqu'elle sera pensée comme force universelle. La forme de la force dans l'objet assure que ce dernier est bien lui-même une force en général, que toute force déterminée n'est qu'une variation d'une forme universelle et c'est elle qui va assurer la possibilité que la force devienne pour l'entendement un jeu de forces. La forme du concept dans l'objet de l'entendement assure que le concept de force apparaît sous une forme objective, là, devant la conscience, en même temps et à côté de

son contenu déterminé. Autrement dit, avec la force, l'objet de l'entendement laisse apparaître le concept dans l'objet lui-même.

Cela dit, la distinction entre ce contenu et cette forme ne peut exister comme telle même si elle apparaît bien à la conscience. De fait, cette distinction, dit Clain, est « perçue » par la conscience et elle apparaît donc bien pour elle. Mais la distinction entre la forme et le contenu dans l'objet de l'entendement suppose que la distinction interne des moments de la forme est différente de la distinction interne des moments du contenu. Or une analyse plus approfondie montre que cela ne peut pas être le cas puisque chacun, le contenu et la forme, contient déjà l'abolition de la distinction instituée entre ses moments extrêmes. C'est ainsi que dans le contenu, le « un » est désormais lui-même une qualité, un universel particulier ou un commun aux diverses choses perçues partageant une qualité et il s'extériorise dans le milieu, multiplicité de choses dans lesquelles ce qui est commun se manifeste. Mais puisque ce milieu est aussi coexistence des différentes matières, qu'il est donc aussi la suppression de ces différences et la réduction à l'Un, le milieu universel des différentes matières (la choseité) apparaît-il lui-même comme l'autre moment (l'être Un). Du point de vue de la forme, on l'a dit, elle est passage de l'« être-refoulé-en-soi » à l'extériorisation. Mais chacun de ces moments est immédiatement ce qu'est l'autre. En tant que refoulée en soi, la force est immédiatement tendance à s'extérioriser; en tant qu'extériorisée, elle est immédiatement refoulée en soi car elle est dans son extériorisation elle-même immédiatement ce qui limite cette extériorisation. Or l'entendement sépare ces « moments de la forme » pour penser le passage d'un des moments à l'autre comme « force effectivement réelle » sans savoir que déjà, immédiatement, il existe une identité de ces moments. Cela ne signifie pas que l'entendement se trompe absolument et qu'il n'y a pas de distinction de moments dans le contenu ou la forme de la force ; cela veut simplement dire que ce contenu et cette forme sont d'abord chacun identité immédiate des moments, puis différence médiate et enfin identité médiatisée. Le vrai contenu de l'objet de l'entendement est un « rapport » et le rapport est la forme effective du même objet. Bref, l'entendement a un nouvel objet : la force. Il pense cet objet à partir d'un concept subjectif de force ne contenant pas en lui-même cette distinction entre forme et contenu. En vérité la force est rapport de l'« être-un-pour-soi-refoulé » et de « l'être-pour-un-autre-multiple-extériorisé » et donc identité immédiate, différence médiate et identité médiatisée de ces moments.

Si l'on suit de près l'analyse phénoménologique de Hegel, on peut discerner cette fois l'existence de trois horizons objectaux à l'intérieur même de l'expérience de l'entendement plutôt que d'un seul. Bien que Hegel n'ait pas introduit ces distinctions de façon explicite, Clain pose que son analyse phénoménologique de l'expérience de la conscience permet d'identifier trois types d'entendement : l'entendement naturel, l'entendement formel et l'entendement épistémologique. On va le suivre encore dans sa tentative de justifier ce point de vue. Distinguons d'abord le premier niveau objectal de l'entendement, à savoir l'entendement naturel. Celui-ci part de la relation pensée comme expression d'une force. Il s'agit du nouvel objet posé à connaître et, pour le connaître, l'entendement naturel se donne un concept immédiat de force qui, on l'a dit, est relation formelle de deux moments. En fait, en pensant la diversité dans son objet, il identifie des forces et non une seule. Les forces sont différentes et entrent en rapport les unes avec les autres. Le concept simple de force devient lui-même un jeu de forces. L'acte de comparaison distingue et identifie le concept et l'objet. Comme acte proprement théorique, l'acte de comparaison, on l'a dit est un jugement. Mais le jugement de l'entendement diffère en nature du jugement à l'œuvre dans la perception ou la certitude sensible. Il pose la loi, à savoir ce qui est constant dans la relation pensée comme « jeu-de-forces-objet » à l'aide du concept de « jeu-de-forces ». L'entendement naturel possède ainsi trois moments logiques, comme la certitude sensible ou la perception. « Il construit (de manière non encore systématique) des concepts de "systèmes de forces", transformant le concept de "la" force en "jeu de forces", et concevra l'objet connu comme loi du jeu de forces. » (CLAIN, 1988 : 104.) En énonçant la loi du jeu de forces, il propose une « explication », encore immédiate, puisque l'énoncé de cette loi, ou de cette régularité, n'est pas saisi à la façon d'une véritable explication conceptuelle. Elle n'énonce pas encore la raison d'être de cette régularité.

Le second niveau objectal de l'entendement, l'entendement formel, part plutôt d'un nouvel objet se trouvant justement à être le résultat théorique de l'objectivation précédente. L'entendement formel de la science part donc de la loi ou des lois posées comme objet à expliquer. Les diverses lois empiriques relatives à un domaine de l'étant, découvertes par l'entendement naturel, sont posées comme un nouvel objet, et l'entendement formel est précisément dit « formel » en ceci qu'« il prend sur lui désormais d'expliquer ces lois en découvrant en elles la loi universelle ou le principe universel qui les intègre. » (CLAIN, 1988 : 104.) Pour ce faire, l'entendement formel construit des concepts non empiriques de

force qui contiennent la nécessité logique de la loi et une définition *principielle* des forces en relation, correspondant à la possibilité de la loi. Il peut expliquer le contenu empirique de la loi comme réalisation particulière d'un principe général. Il met en œuvre un jugement synthétique *a priori*, qui, distinguant les termes va affirmer en même temps leur non-distinction, faisant apparaître la loi-objet comme déductible d'une loi plus générale ou d'un principe. L'entendement formel de la science explique au sens propre du terme. Il explique les lois, alors que l'entendement naturel ne fait qu'énoncer des lois. Pour Clain, bien sûr, la science va elle-même se lancer dans la découverte et l'énoncé d'un nombre prodigieux de lois et la découverte des lois est le plus souvent approchée comme le propre de l'entreprise scientifique. Mais le principe de l'énoncé d'une loi est bien déjà à l'œuvre dans l'entendement naturel et ce dernier a découvert des lois bien avant l'apparition de toute science. En fait à chaque fois qu'on énonce une relation constante ou mieux à chaque fois qu'on énonce la constance dans une relation quelconque on énonce en fait une loi.

Le dernier niveau de l'entendement, l'épistémologique, objective formellement l'entendement formel de la science. Il pose un nouvel objet : les jugements synthétiques aprioriques de l'entendement formel de la science. Il peut comprendre ces derniers à la manière d'une projection de principes subjectifs de la connaissance, ou encore en tant que projection de principes régulateurs. Cette recherche est soit le résultat d'une auto-objectivation épistémologique interne à la science soit celui d'une réflexion transcendante propre à la philosophie. L'entendement épistémologique aboutit à penser un moment unifiant le principe subjectif d'un côté, et le principe objectif de la réalité intelligible ou le noumène, de l'autre. Il pense le rapport comme rapport de l'Idée subjective à l'Idée objective. Ce faisant, il peut ne pas être capable de saisir sa propre activité engendrée par l'ensemble du rapport d'objectivation, et contenant en son fondement logique et génétique ce qu'il a nommé l'en soi. Mais, dit Clain, si l'objectivation épistémologique de l'entendement formel arrive à « vaincre » cette propension à vouloir juger purement subjective la production des Idées ainsi que leur projection en tant que réalités nouménales, elle permettra de saisir cette Idée en tant que contradiction de même que rapport en soi. Cela peut ouvrir la voie à une compréhension de l'être en tant que rapport d'objectivation. Ce dont la conscience fait de toute façon l'expérience en la personne de Hegel.

Tentons de préciser davantage le mouvement d'ensemble qu'on vient de dessiner dans ses grandes lignes. En ce qui concerne d'abord le système des moments de la force, on l'a dit, celui-ci apparaît du point de vue du contenu autre que ce qu'il apparaît du point de vue de la forme. Mais, dans l'entendement de l'objet-force, que ce soit comme forme ou comme contenu, la conscience fait l'expérience de l'effectivité du passage d'un des moments à l'autre en tant que vérité de son objet. Du point de vue de la forme, la force correspond au passage d'un moment extrême à l'autre ainsi qu'à l'identité des extrêmes : extériorisation de la force d'un côté et être refoulé en soi de l'autre. Il demeure que l'entendement sépare ces moments de la forme pour penser le passage d'un des moments à l'autre en tant que force effectivement réelle. Elle le fait sans savoir que déjà immédiatement il ne peut au fond qu'exister une identité de ces moments. Il en va de même pour le contenu. Ce qui voudrait dire, on l'a souligné, que ce contenu et cette forme ne peuvent qu'être d'abord identité immédiate des moments, puis différence médiate et enfin identité médiatisée. Ainsi, le vrai contenu de l'entendement ne peut être qu'un rapport. La force a pour contenu et pour forme effectifs un rapport, mais l'entendement a tendance à ne penser qu'une relation extérieure entre les moments de ce rapport. Le même mouvement qui va d'un moment à l'autre, en tant que mouvement du contenu et de la forme, se trouve précisément être celui-là pensé par l'entendement naturel, mais aussi celui qui résulte par conséquent de l'objectivation de la sphère antérieure :

Il est clair, d'une manière générale, que ce mouvement n'est rien d'autre que le mouvement du percevoir, au sein duquel, d'une part, les deux côtés, à la fois ce qui perçoit, et ce qui est perçu, sont, d'un côté, en tant qu'*appréhension* du vrai, unis et non distincts, mais où, en même temps, et tout aussi bien, chaque côté est *réfléchi* en soi, ou encore, est pour soi. Ces deux côtés sont ici des moments de la force ; ils sont tout autant dans une unité que cette unité, à son tour, qui apparaît face aux extrêmes pour soi comme le milieu, se décompose toujours précisément en ces extrêmes, lesquels ne sont qu'à partir de et par ce fait même (HEGEL, 1991 : 121.)

Cette remarque de Hegel est particulièrement importante parce qu'elle nous fait comprendre une chose : tout comme la perception a été l'objectivation du mouvement de la certitude sensible, l'entendement a maintenant pour objet effectif le mouvement de la perception mais posé comme mouvement objectif interne à son objet et qui lui apparaît à la fois comme forme et comme contenu. Le moment de l'acte de comparaison de la sphère de la perception devient ainsi moment interne à la force tout comme les deux extrêmes de « ce qui perçoit » et de « ce qui est perçu » deviennent, en tant que distincts mais identiques en même temps, l'être refoulé en soi ainsi que l'être extériorisé de la force. Le mouvement de la perception, qui ne peut apparaître comme autodestruction de concepts contradictoires, a désormais une forme

objective. Ainsi, d'un niveau objectal à un autre niveau, la structure logique du rapport d'objectivation déjà « analysé » se voit reproduite dans la structure de l'*objectalité* nouvelle.

Examinons maintenant le passage d'un objet à l'autre au sein de l'entendement. La force est un passage ou un concept. Elle est extériorisation, distinction de soi d'avec soi, et suppression de soi comme différence, c'est dire un rapport. La force effectivement réelle diffère sans doute de la structure de la pensée de la force en même temps que la pensée opératoire de la force est entendue comme effective. Mais il y a en même temps homologie. Déjà dans l'entendement naturel, la force-objet se montre en fait être un jeu de forces et le concept de force est devenu concept du jeu de forces. L'entendement naturel pense le jeu objectif à l'aide du concept de jeu pour isoler ce qu'il y a de constant dans le jeu changeant des forces. Cependant, cette constance se trouve aussi à être celle du concept de jeu de forces ou bien de l'intelligibilité et par conséquent la force effective apparaît elle-même, dans la loi du jeu de forces, comme un pur concept. Et, on l'a dit, la loi va devenir maintenant le nouvel objet de l'entendement. « La réalisation de la force est donc en même temps perte de la réalité; la force y est devenue au contraire quelque chose de tout à fait autre, savoir, cette *universalité* que l'entendement connaît d'abord, ou connaît immédiatement, comme son essence et qui s'avère aussi comme son essence en la réalité censée être la sienne chez les substances effectives. » (HEGEL, 1991 : 124.) Le premier universel correspond à la force, soit comme refoulée en soi, soit extériorisée, ou encore jeu de forces, jeu et échange de déterminations entre force sollicitée et force sollicitante. L'entendement naturel passe du premier objet, le jeu des forces, au second, loi du jeu de forces. On peut considérer que c'est le premier universel qui est le produit de l'objectivation de l'entendement, ou bien considérer que c'est le second : dans le premier cas, ce qui peut être aussi appelé « l'Intérieur » chez Hegel, la loi du jeu, devient l'effectif tandis que le jeu des forces se trouve être seulement le phénomène; dans le second cas, ce qui est nommé cet Intérieur, la loi du jeu, apparaît à l'égal d'une apparence, alors que le jeu des forces serait l'effectivement réel. Mais, quelle que puisse être la perspective que l'entendement adopte, et il hésite nécessairement sur ce point, il n'en reste pas moins que le jeu de forces et la loi du jeu de forces sont toujours, l'un et l'autre, médiatisés. La loi du jeu de forces constitue le moment objet de l'entendement formel faisant face au Moi et il est lié au moment objet antérieur qui est le jeu phénoménal des forces. Selon Hegel, la conscience qui entend, regarde ce jeu changeant des forces et en saisit la disparition phénoménale dans son contraire qui est celui de la stabilité de la loi. Elle saisit la loi de l'apparence phénoménale. Mais

la loi de l'apparence phénoménale est aussi le tout de l'apparence : « C'est ce *tout* en tant que tout, cet *universel*, qui constitue l'*intérieur*, le *jeu des forces*, comme *réflexion* de celui-ci en lui-même. » (HEGEL, 1991 : 125.) Mais ce tout disparaît aussi nécessairement dans l'apparence phénoménale du jeu changeant des forces. Le jeu disparaît dans la loi mais la loi disparaît dans le jeu. Le jeu des forces ne peut qu'être ce qui apparaît de manière immédiate à l'entendement, mais la loi du jeu étant désormais posée avant même d'être éventuellement connue, il ne peut exister dans ce jeu aucune différence réelle entre les forces puisque la loi établit entre elles - les forces - une identité et une stabilité qui contredit leurs différences apparentes. De fait, le jeu des forces se réduit à n'être qu'un échange de déterminités, et cet échange se trouve être le contenu de la relation pensée par l'entendement de même que ce contenu est une relation quantitative.

L'entendement formel est la pensée de la relation quantitative posée comme immanente au jeu des forces mais en même temps posée désormais comme séparée de ce même jeu. La relation comme relation qualitative de forces distinctes ne peut ainsi que disparaître : on n'a plus des forces spécifiques, il n'y a plus de relations qualitatives comme telles, mais seulement des différences absolument universelles ou purement quantitatives. Cette différence purement quantitative suppose pour être pensée un concept nouveau de force ou de jeu de forces. Le concept qui correspond à la loi-du-jeu-des-forces-objet est lui-même une loi de la force qui stipule que la force universelle se divise selon une loi. C'est toujours la conscience qui, comme « théorie », énonce la loi du jeu de forces et elle réifie son opération théorique afin de poser la loi en soi comme Intérieur et son objet. Même si l'Intérieur est posé par ailleurs par la conscience en tant que pur intelligible, il l'est hors de tout rapport à la conscience. Or l'Intérieur a bien connu une genèse. Ce qu'on a à connaître en lui, c'est la genèse, négation de l'apparence phénoménale, essence de l'Intérieur. Et cette genèse se trouve être en fait le phénomène lui-même, c'est-à-dire la constitution de l'objet de la perception ainsi que de la certitude sensible en objets dépassés.

L'entendement formel a pour objet le monde des lois. La loi, dit Clain, n'apparaît à l'entendement qu'à la manière de ce qui ne se présente jamais de soi-même à la conscience subjective mais précisément toujours comme au-delà de l'apparence immédiate. Cependant, l'entendement ne rattache pas cette constatation au fait que c'est lui-même, qui déjà en tant qu'entendement naturel énonçait des lois. La loi est aussi bien le produit de l'objectivation

subjective du jeu des forces que le fondement objectif de ce jeu, l'Intérieur vrai qui rend possible le jeu phénoménal des forces. Elle se trouve être également pour une première fois une explication subjective (par l'entendement naturel) du jeu des forces, mais elle est par la suite posée en tant qu'objet (et non plus en tant qu'énoncé théorique) de sorte qu'elle est considérée comme l'essence vraie du monde phénoménal. Autrement dit, on a la loi comme moment théorique de l'entendement naturel qui a pour objet le jeu des forces et la loi comme moment objet de l'entendement formel. Mais, on l'a dit, on a aussi le concept de loi qui est pensé dans le concept de force universelle, concept de force qui stipule que la force elle-même se divise selon une loi, c'est-à-dire selon une relation constante entre moments. La conscience institue un rapport entre ces trois termes sans compter que le jeu de forces lui apparaissant comme manifestation phénoménale de la loi du jeu de forces, elle s'y rapporte aussi bien. Elle se rapporte à elle-même en tant que fonction théorique, au monde phénoménal comme jeu des forces et expression phénoménale de la loi, à l'Intérieur en tant que monde des lois, au concept de force universelle qu'elle a construit. Autrement dit le mouvement de la conscience d'entendement ne va plus se dérouler pour elle-même à l'intérieur d'une simple « horizontalité » mais tient ensemble et en même temps l'horizon de l'entendement naturel et celui de l'entendement formel.

L'entendement comme fonction théorique de formulation des lois et le jeu phénoménal des forces vont se retrouver sur un même plan, mais l'Intérieur va aussi se voir posé en tant que moment objet en même temps que le jeu phénoménal des forces va se trouver être encore objet. Nous ne pouvons comprendre cette particularité de ce nouveau mouvement de la conscience que si nous remarquons d'abord que l'entendement formel de la science ne cherche activement des lois qu'une fois seulement qu'il a, de façon apriorique, supposé leur existence dans l'Intérieur comme objet. Désormais, au contraire de l'entendement naturel, l'existence de la loi comme réalité en soi est présupposée par la recherche de telle ou telle loi particulière avant même d'être découverte. Par conséquent, dans l'entendement formel de la science, une transition s'explicite qui, jusque-là, a été seulement implicite. « En sorte que c'est désormais *notre objet* qui est le syllogisme qui a pour extrêmes l'intérieur des choses et l'entendement, et pour moyen terme le phénomène; mais c'est le mouvement de ce syllogisme qui fournit la détermination ultérieure de ce que l'entendement aperçoit dans l'intérieur à travers le milieu, et l'expérience qu'il fait sur ce rapport de co-inclusion. » (HEGEL, 1991 : 126.)

À propos de l'entendement formel, on note qu'il a tendance à penser qu'il arrive à réduire l'ensemble de la réalité phénoménale à une loi universelle mais, dit plus simplement, il construit le concept de la loi en général. Ce quiproquo donne néanmoins à réfléchir sur une réalité somme toute « fondamentale » : le jeu phénoménal des forces se voit rattaché non seulement à la loi, mais aussi au concept de la loi construit par la conscience et, par conséquent, à la nécessité analytique s'attachant à cette construction. Cela dit, l'entendement a maintenant d'un côté le concept de la loi, sa nécessité immanente et de l'autre les lois déterminées. L'Intérieur se divise en concept de loi et loi déterminées. Mais le concept de loi construit par l'entendement formel ne s'oppose pas seulement à une loi déterminée particulière, il s'oppose à toute loi en général dans la mesure où, dans une loi, les moments sont posés comme consistants et persistant dans leur différence, et cela, malgré l'unité les rassemblant alors que, dans le concept de loi, qui est la pure nécessité interne à la loi comme loi, leur unité les supprime en tant qu'indépendants. Ce qui caractérise l'ensemble de l'activité de l'entendement formel et scientifique, c'est qu'elle aboutit par conséquent à séparer dans l'Intérieur lui-même le concept et l'être, comme l'entendement naturel sépare la forme et le contenu de la force. On peut ajouter que l'opposition entre concept et objet de l'entendement naturel se reproduit à la façon d'une opposition entre nécessité analytique et factualité contingente, que cette dernière opposition indique que l'activité de l'entendement peut arriver jusqu'à l'autonomisation effective des moments de la construction opératoire des concepts (analytiques) et de la détermination empirique (être).

Retenons que l'entendement va poser la nécessité de la loi d'un côté et la loi elle-même de l'autre, de même que cette différence lui apparaît d'abord, non pas comme une différence dans la chose elle-même, mais plutôt comme une différence subjective que l'entendement va chercher à supprimer en « expliquant ». L'explication présuppose la distinction entre le nécessaire et le contingent et se constitue dans leur identification. Le mouvement de différenciation, comme Clain le souligne, entre la force et sa loi ainsi qu'entre la loi et sa manifestation en tant que force apparaît comme un mouvement d'explication, mais aussi d'après Hegel, comme une explication à la fois tautologique et vide, purement subjective et, du même coup, annulée en tant que telle : *« L'explication scientifique de la loi n'affecte pas l'objet mais seulement le moment subjectif de l'objectivation; ce mouvement de la pensée pose une différence pour l'annuler. »* (CLAIN, 1988 : 128.)

En suivant la réflexion hégélienne sur l'explication de l'entendement formel, on est porté à dire qu'elle ne va aboutir qu'à constater que la fonction théorique d'explication sépare la loi (qui est son objet) de la force (qui l'explique). Cependant, elle sépare ces deux extrêmes pour aussitôt affirmer leur identité et elle les traite de fait comme identiques dans sa théorisation ainsi que dans ses procédures expérimentales. Du même coup, la loi et le concept de loi qui, en tant qu'Intérieur, devaient incarner la permanence ainsi que la stabilité se trouvent désormais instables tandis que, réciproquement, le monde phénoménal apparaît comme permanent; le mouvement et le changement n'y sont introduits que par la fonction théorique d'explication. À la lueur de cela, il ne peut alors arriver qu'à la conscience de se « retourner » en cette direction de la fonction théorique de l'explication : la conscience se fait réflexion épistémologique sur les jugements synthétiques aprioriques servant à différencier (A est B) en même temps qu'ils nient la différence. La réflexion du moment théorique ou la réflexion épistémologique sur l'explication scientifique révèle que cette explication est comme un pur mouvement subjectif, mais de surcroît l'épistémologie affirme que ce pur mouvement d'explication n'est pas uniquement comme il apparaît. Le mouvement d'explication suppose une connaissance ontologique, un jugement synthétique apriorique de même qu'une structure de la fonction théorique de la conscience devenant objet.

On arrive au point qui peut être appelé un « monde renversé ». C'est le mouvement synthétique de l'acte de comparaison qui devient lui-même mouvement interne à l'intérieur de l'objet phénoménal. L'épistémologie s'efforce de montrer que ce mouvement interne à l'objet de la raison, cette dialectique intérieure au noumène, ne peut être qu'une projection de la dialectique de l'Idée de la Raison, qui « règle » l'usage de l'entendement mais qui tend quasi naturellement selon Kant à outrepasser cette fonction légitime pour se poser comme principe rationnel de la réalité en soi. Le monde renversé se voit posé à la façon du monde nouménal, l'en soi vrai selon Hegel, contenant le mouvement dialectique. Néanmoins, l'entendement épistémologique le conçoit comme une illusion transcendantale associée à l'usage régulateur des Idées de totalité, de subjectivité et d'inconditionné, elles-mêmes toutes liées ensemble à l'Idée de chose en soi et ordonnant les principes métaphysiques de l'explication scientifique. Mais le monde en soi ne peut être posé d'une manière directe en tant qu'auto-contradiction, car il est d'abord conçu comme en contradiction avec le monde phénoménal de la loi (lui est le vrai en soi et elle est le vrai pour un autre). Chez Kant en particulier « l'opposition entre le "noumène" et le "phénomène" est une *opposition absolue qui permet de poser n'importe quelle*

contradiction dès lors qu'un discours porte sur la distinction entre ce *qui est en soi* et ce *qui est phénomène*. » (CLAIN, 1988 : 136.) Mais en fin de compte, l'un n'est pas plus essentiel que l'autre, l'un des extrêmes n'est pas le réel absolu par rapport à l'autre. Le phénomène a sa réalité en soi en tant que phénomène et l'en soi est phénomène en tant qu'en soi (Clain, idem). Ce qui reste à l'entendement, c'est à penser la contradiction comme étant l'essence de l'Intérieur et que cette contradiction, « comme telle », correspond à l'essence infinie du fini : l'entendement épistémologique devient virtuellement ontologie de l'Idée. Ce qu'il faudrait donc retenir, c'est que le monde renversé peut se trouver aussi à être en même temps son autre. Il peut être lui-même et son opposé en une unité, et c'est uniquement ainsi qu'il est la différence comme intérieure, ou bien comme différence en soi-même, ou qu'il est en tant qu'infinité de l'auto-contradiction. L'Intérieur quant à lui, se rapporte à ce que Hegel a nommé le « concept absolu » apparaissant en tant que structure à la fois logique et dialectique de l'être de l'étant ou, encore, de la vie de l'être (nous y reviendrons dans les chapitres suivants). « C'est cette infinité simple, ou le concept absolu, qu'il faut appeler l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel présent en tous lieux, qui n'est interrompu ni troublé par aucune différence, qui est lui-même au contraire toutes les différences, en même temps que leur abolescence, qui bat donc en lui-même, sans se mouvoir, de ses propres pulsations, tressaille en soi-même sans être frappé d'inquiétude. » (HEGEL, 1991 : 138.)

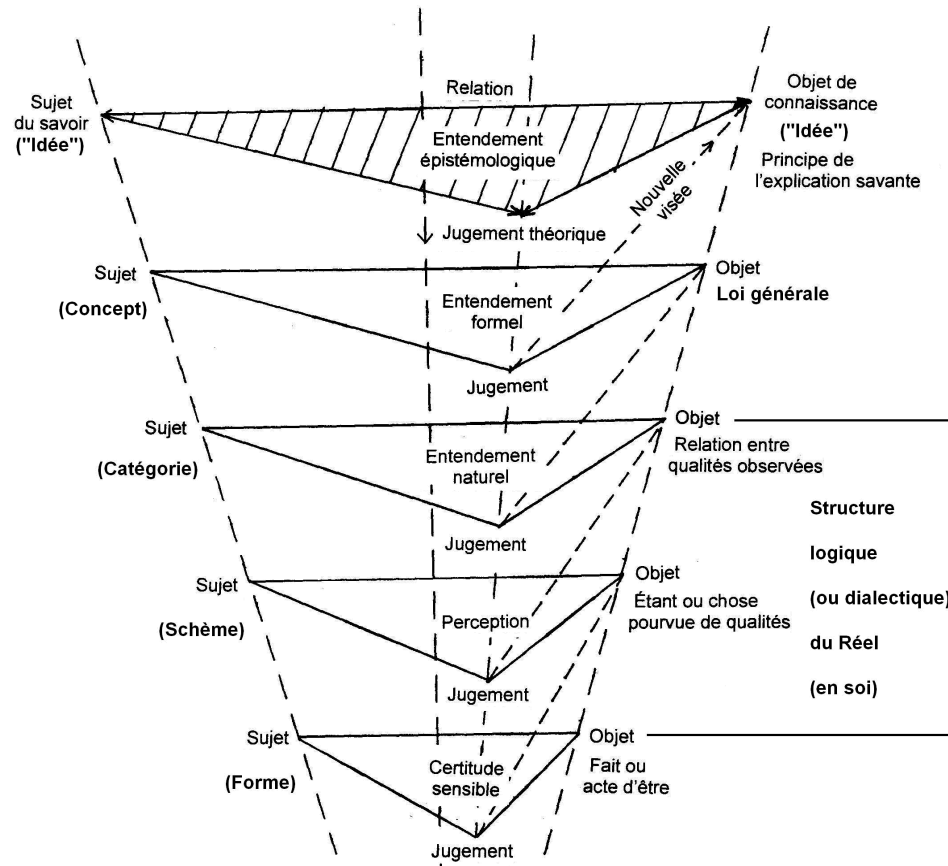


Figure 1 : Horizons objectaux dans l'expérience de la conscience²

Avant de passer à la section suivante, consacrée à la conscience de soi, on va tenter de dire quelques mots sur la question plus particulière de la conscience rationnelle du monde. Nous allons chercher, une fois de plus, à rendre compte de ce qui fait la différence ainsi que le rapport entre l'entendement naturel et l'entendement scientifique. D'abord, le terme lui-même avec lequel Hegel a désigné de façon tout à fait spécifiée (dans son langage philosophique) l'activité de connaissance scientifique, ou pour lui l'expérience cognitive à l'œuvre dans la science empirique, correspond à la « Raison observante ». Elle est la conscience d'une altérité

² Ce schéma est emprunté à Freitag par Clain et modifié par lui pour rendre compte des enseignements de Hegel dans ses cours consacrés à l'épistémologie; c'est cette dernière adaptation que nous reproduisons ici. Dans l'ouvrage *Dialectique et société*, Freitag a tenté de représenter la dialectique concrète de l'objectivation, non pas seulement par une figure triangulaire plane, mais aussi et surtout par un tétraèdre; en celui-ci la dimension volumétrique représente la genèse historique du sens alors qu'en ce qui concerne les plans horizontaux, ils désignent plutôt le lieu de la production fonctionnelle et différentielle de la signification.

en même temps qu'elle se trouve être conscience de soi dans le rapport qu'elle entretient avec cette altérité (Clain, 1988). La subjectivité du savant pose l'altérité en tant qu'une immédiateté mais la suppose être en soi rationnelle, avant même la connaître et en vue de la connaître. On peut dire de la science qu'elle reconnaît et cherche la rationalité dans le mode d'être de l'étant, c'est-à-dire qu'elle se reconnaît et se cherche elle-même dans ce dernier. Cependant, elle voudrait connaître cette rationalité en observant simplement l'étant, à savoir ce qui est. Cette disjonction dans la visée de la connaissance scientifique peut aussi bien caractériser l'ensemble du procès historique de la science. C'est la raison pour laquelle Hegel a nommé la science dans les termes de la « Raison observante » : « Pour souligner la contradiction tout à fait générale dans laquelle elle se meut comme démarche cognitive particulière. » (CLAIN, 1988 : 156-157.) La catégorie de Raison observante renvoie aux sciences de la nature, de l'homme et de la société, comme à la philosophie empiriste et à la philosophie de la nature. Ces sciences comme ces philosophies renvoient aux formes effectives d'apparition d'une certaine attitude. Les « savants » sont persuadés qu'il y a de la raison en chaque réalité, qu'ils sont eux-mêmes en quelque sorte présents en chacune, mais considèrent aussi cette certitude comme ce qu'elle est, soit subjective. Les hommes comme les femmes de science refusent de considérer cette identité de la raison en soi et de la raison subjective à la façon d'une vérité immédiate et la posent comme virtuelle; elle ne peut être vraie qu'au moment où ils trouvent la raison en la réalité mondaine. Ils s'engagent alors dans une entreprise systématique de connaissance en fonction de cette finalité : découvrir la « raison d'être ainsi » de chaque réalité du monde, et ils commencent par observer ces réalités.

D'un autre côté, comme la Raison observante est inquiète de se trouver dans son objet, elle conçoit l'identité de ses opérations et de la réalité sur le mode de l'immédiateté de l'être. Et cela, sans assumer de façon subjective cette identité car elle se fait observation descriptive (mais systématique) en pensant n'être qu'une saisie « neutre » des choses sensibles. C'est la marque d'une certaine naïveté empiriste inhérente à la démarche scientifique. L'empirisme découle de la certitude subjective que l'opération immédiate de la conscience qui consiste à décrire les déterminations empiriques de l'objet correspond bien à l'essence de la connaissance. En cela, suivant Hegel, la science accède à une certaine vérité. Elle est « Raison instinctuelle » puisqu'elle suppose l'identité de ses opérations et de la réalité, mais sans vraiment savoir qu'elle fait cette supposition. Aussi, comme l'empirisme scientifique ignore ce

qu'il est, il se contredit. Il ne peut être que description, il est aussi le résultat d'une construction théorique qui constitue l'a priori de son objectivation :

C'est pourquoi elle approche les choses en tant que conscience observante, en pensant qu'elle les prend en vérité comme des choses sensibles, opposées au Je ; simplement, son activité effective contredit cette opinion; car elle *reconnaît* les choses, elle transforme leur sensibilité en *concepts*, c'est-à-dire précisément en un être qui est en même temps un Je, transforme ce faisant la pensée en pensée qui est, ou encore l'être en un être pensé, et prétend de fait que les choses n'ont de vérité que comme concepts (HEGEL, 1991 : 185).

La science connaît bien étant donné qu'elle abstrait et objective conceptuellement les déterminations empiriques immédiates de la chose sensible. Elle pose que la pensée « est être » (ou que l'être est pensée), et en cela elle connaît de façon effective. Bref, pour Hegel, en ce qui a trait à la science, et en ce qui nous concerne, le processus cognitif se dévoile et se développe comme tel : « Pour cette conscience observante il n'advient et devient donc ici que ce que les *choses* sont, tandis que pour nous advient ce qu'*elle* est *elle-même*; mais le résultat de son mouvement sera de devenir pour soi-même cela même qu'elle est en soi. » (HEGEL, 1991 : 185.)

Le savant veut connaître et comprendre. La science suppose que le monde est rationnel et qu'il peut être compris, connu rationnellement. Elle connaît effectivement le monde puisqu'elle « découvre » les concepts des réalités qu'elle étudie, les lois de leur manifestation et saisit leur nécessité. La science moderne est l'expression réussie de la volonté de connaître. Elle exprime l'idéal d'une connaissance systématique et cumulative ainsi que de connaissance des lois qui gouvernent le monde tel qu'il nous apparaît. Elle donne forme systématiquement aux concepts qu'elle utilise pour connaître et produit de manière aussi systématique des jugements à caractère théorique sur l'objet qu'elle étudie et ses relations aux autres. Les lois que nous connaissons apparaissent indépendantes de l'esprit, disons de notre pure entreprise de connaissance, car elles énoncent toujours, même comme lois de variation, une certaine constance dans la relation entre différents phénomènes ou entre différentes relations, qui apparaît nécessairement à la conscience du savant comme constance indépendante. Mais d'autre part, la loi est formulée dans un langage, qui, même et peut-être surtout formalisé, demeure entièrement dépendant de notre esprit. C'est pourquoi la loi apparaît également nécessairement à la conscience philosophique comme identique à la structure de notre esprit. Elle apparaît au savant à la fois comme une réalité extérieure, préexistant à son entreprise de connaissance, et comme le produit de sa propre activité, dans la mesure où c'est lui qui

construit la formulation de la loi et que ses formulations, y compris les formulations mathématisées, peuvent être le plus souvent variées pour la même loi. Pour paraphraser Aristote et Thomas on pourrait dire que la loi se dit en plusieurs sens et que les analogies dans la formulation de la loi apparaissent au savant comme la preuve que c'est bien son esprit qui est présent en elle. De fait il se trouve pris entre ces alternatives : la loi comme l'extérieur à son esprit ou le résultat d'une construction mentale. Cette hésitation indique plus généralement, d'un point de vue dialectique, le problème épistémologique central de la discipline à caractère positif : le rapport entre les concepts construits par l'analyse et les déterminations propres de l'objet de savoir. La manière dont se résout cette hésitation dans chaque discipline scientifique discrimine le champ objectal des sciences, en même temps qu'à l'intérieur de chacune elle discrimine entre les attitudes épistémologiques des savants.

Il existe une similitude entre l'entendement naturel et scientifique; on a chaque fois à faire à une connaissance de relations constantes. Malgré cela, il existe aussi une différence entre les deux. L'entendement scientifique prend pour objet les lois proprement dites. Il y a alors pour ce faire systématisme dans la construction des concepts, de l'observation, de l'énoncé théorique ainsi que dans la mise en relation entre ces moments (méthode). Dans l'entendement naturel, concernant l'existence d'une loi, d'une relation constante entre tel et tel phénomène, l'explication de la loi elle-même se trouve le plus souvent dans le mythe, la religion, la culture, l'idéologie, la coutume, etc. Bref, il recourt immédiatement à l'interprétation d'une volonté ou à l'existence d'un principe cosmologique. Dans l'entreprise de connaissance scientifique, au contraire, on cherche à expliquer la loi rationnellement, au sens où on vient de l'expliquer. Il est fait appel à l'énoncé de principes théoriques qui font intervenir des catégories universelles ou générales recourant à une essence impersonnelle et abstraite, rendant possible la présentation de la loi comme le résultat d'une déduction (Clain, 1989). Ainsi, on peut dire qu'il existe une différence relative entre l'expérience cognitive scientifique et celle à l'œuvre dans le sens commun. Mais en même temps la connaissance scientifique et la connaissance du sens commun ont en partage le fait d'établir un rapport au monde qui comprend des moments fonctionnels de l'objectivation, impliquant des niveaux dans le développement de l'objectivation et, par conséquent, il ne peut exister de coupure radicale entre science et non-science. Par contre, il existe bien une différence d'intention car la science ne peut exister que parce qu'elle est le fruit d'une volonté de connaître, qu'elle est le résultat d'une organisation du procès cognitif, d'une entreprise systématique de recherche des lois qui gouvernent le monde

phénoménal de même qu'une recherche des explications de ces lois (Clain, 1988). La science cherche de manière systématique. Elle rejoint l'entendement naturel car elle peut se contenter d'énoncer des lois. Mais lorsqu'elle vise à découvrir les lois, même sans chercher à les expliquer, elle s'efforce à produire des énoncés d'observation, composer des énoncés théoriques et il reste qu'elle suppose activement que ces lois existent avant qu'elle ne les découvre. L'intention de connaître systématiquement repose alors sur une supposition ontologique particulière : le monde des phénomènes dépend d'un Intérieur qui est le monde des lois. La systématisation de l'entreprise de connaissance dans la science a pour résultat de rendre très claire pour la conscience chacun des moments de l'objectivation d'ores et déjà présents dans l'expérience cognitive du sens commun et de mettre en relief l'existence d'un lien entre ces moments. En outre, la science n'existe que par une prescription quant à la mise en relation entre l'observation, la construction des concepts et des énoncés théoriques. Il s'agit là en science d'une méthode, c'est-à-dire une théorie prescriptive ou impérative disant comment mettre en relation chacun de ces moments.³

³ Pour une courte présentation concernant l'état actuel de la science et sa différence d'avec la science moderne, le lecteur peut se rapporter à une note additionnelle se trouvant en appendice B : « Situation de la science contemporaine ».

CHAPITRE III

La conscience de soi et sa structuration

On a présenté la phénoménologie de l'expérience théorique que le sujet fait du monde en tant qu'il dispose du sens commun ou qu'il se fait sujet de la science. La subjectivité a été appréhendée du point de vue de ses opérations de pensée ou bien du point de vue logique, et cela à l'intérieur d'une analyse phénoménologique. La certitude sensible dont on est parti suppose cependant en fait une mobilité, si minime fût-elle, d'un sujet en regard de l'objet qu'il appréhende. Or le sujet ne préexiste à l'expérience dite cognitive, qu'à la condition d'être en rapport à soi, dans l'expérience vivante d'abord et dans la dimension « éthique », qu'on peut désigner comme étant expérience de soi et d'autrui. Autrement dit, en passant de la conscience à la conscience de soi, nous allons vers l'expérience dans laquelle et par laquelle se constituent la subjectivité ainsi que son autonomie : « De façon plus déterminée il faut partir de ceci que la condition de la distance du sujet à l'objet, la condition de la mobilité du premier à l'égard du second n'est effective et n'est pensable que parce que le sujet se pose comme distinct de l'objet qu'il contemple et qu'il connaît théoriquement. » (CLAIN, 1988 : 237.) Le rapport entre le sujet et l'objet peut seulement être un rapport effectif, dans la mesure où le sujet se pose et se veut différent de l'objet. À travers cette auto-affirmation apparaît la condition de l'objectivation cognitive. D'un autre côté, il n'en demeure pas moins que l'expérience éthique ne peut être parfaitement autonome à l'égard de l'expérience théorique. Entendons que l'expérience de soi et d'autrui se saisit à son tour comme compréhension ontologique de son objet. Ce que Hegel a appelé la « conscience de soi » est bien d'une certaine manière connaissance et reconnaissance du Soi. Autrement dit, s'il n'y a de sujet de la connaissance que dans et par l'expérience symbolique d'autrui et de la figure de la liberté qu'il incarne pour nous, d'une manière réciproque, le sujet de l'expérience symbolique n'est que conscience de soi dans l'horizon de ce qui s'offre à elle en tant que son monde. On peut ainsi affirmer que la subjectivité se constitue à la fois en tant que sujet de la connaissance et sujet éthique au moment où autrui apparaît et se trouve identifié comme sujet un et distinct du monde des choses.

Précisons davantage. La conscience de soi a été présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit* en tant que la figure succédant à la conscience. Elle apparaît comme telle être le résultat de l'expérience de la conscience d'une altérité en même temps que son origine authentique, ou

encore son fondement. Mais même entendue comme fondement elle est vide si on ne la réfère pas à un horizon objectal ou si elle ne se réfère pas réellement à une autre conscience de soi :

La vérité de la conscience 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 ; j'ai savoir de l'objet comme mien (il est ma représentation). En lui j'ai donc savoir de moi. – L'expression de la conscience-de-soi est Je = Je ; *liberté abstraite*, idéalité pure. – Elle est donc sans réalité, car elle-même, qui est son propre *objet*, n'est pas objet puisque, entre cet objet et elle-même, aucune différence ne se-trouve-présente (HEGEL, 1970 : 388).

Cela dit, quel que puisse être le niveau de l'horizon objectal qu'elle déploie, la conscience d'une altérité se trouve toujours comme étant déjà objectivation du niveau antérieur du rapport à l'objet. Par conséquent, elle est en soi conscience de soi, c'est-à-dire conscience du Soi qu'elle a été et qui est impliqué en sa dimension génétique. Du même coup, ce qu'il faudrait comprendre, comme Clain le souligne, c'est qu'avec Hegel la conscience de soi n'est pas vraiment ce qu'elle prétend être dans l'idéalisme, à savoir tout à fait pure, et elle fait plutôt l'expérience de cette contradiction : « *Elle ne cesse jamais d'être "conscience" même si elle tente de se libérer de toute altérité. Mais elle commence par poser le Soi non comme il est effectivement, comme rapport d'objectivation dans son déploiement diachronique, mais comme un "soi" "en soi" qui lui est immédiatement identique et qui lui fait face, comme tout à l'heure l'objet lui faisait face. Pour elle-même cependant, l'objet et le savoir sont désormais identiques.* » (CLAIN, 1988 : 141.)

La conscience de soi fait une expérience qui, d'une manière immédiate, ne se présente pas comme expérience de la genèse du rapport éthique à l'intérieur d'une conscience singulière et de la distance instituée par cette genèse entre le Soi objet et le Moi sujet de la conscience du premier. Elle ne se représente pas sa diachronie, son épaisseur verticale, mais peut seulement se présenter à elle-même en tant que simple déploiement, en lui-même vide de contenu, de moments formels strictement identiques. La conscience de soi ne se trouve que comme elle se donne, à savoir selon une identité vide d'un sujet connaissant (Je), d'un objet (Je) et d'un rapport de différenciation et d'identification, affirmation immédiate de son être. Dans la réalité, la conscience de soi demeure mouvement d'autonomisation jamais achevé « du penser comme penser », mais pour elle-même, elle ne renvoie seulement qu'à une identité synchronique vide et formelle (Je suis Je). La conscience de soi pose donc comme différents, mais aussi identiques, les moments de l'objectivation. De même, elle annule aussitôt qu'affirmée la différence du Soi (objet) et du Moi (sujet), mais en annulant cette différence, elle se supprime également elle-même.

En ce qui a trait à l'objet de la conscience de soi, il se trouve plutôt à être pour la conscience de soi « marqué du négatif », dans la mesure où il n'est pas objet du désir comme en soi; il n'est pour elle qu'absence déterminée. Cependant, ce caractère négatif ne se trouve pas seulement pour la conscience de soi : « En vérité, l'objet est *essentiellement* négatif puisqu'en fait il est devenu Vie par son mouvement de réflexion : *en soi* l'objet du désir est processualité dialectique en même temps que *pour la conscience de soi* il n'est pas objet du désir comme un en soi mais comme *un objet défini, circonscrit par le manque*. » (CLAIN, 1988 : 144.) On a vu que l'objet de l'entendement est l'Intérieur. Cependant il est l'acte de se repousser soi-même de soi-même, il est objectivation de soi à la façon d'une « chose vivante ». L'objectivation de soi ne peut être seulement le sujet, la conscience de soi qui prend pour objet n'importe quel objet sensible, mais elle est également maintenant apparue comme l'objet véritable de la conscience de soi. L'objectivation de soi se présente ainsi en tant que sujet, comme conscience de soi, Vie, celle qui est devenue objet pour elle-même. Et elle est encore la vérité de l'objet de la conscience en tant que Vie, forme originelle de la conscience de soi, qui devient objet de la conscience de soi. Dans les deux cas la Vie est objectivation de soi, unité et suppression active des différences. Mais la vie comme conscience de soi pour soi n'est pas la vie comme conscience de soi en soi : « La première étant l'unité *pour laquelle* l'unité infinie des différences est ; tandis que la seconde n'est que cette unité elle-même, telle qu'elle n'est pas en même temps *pour soi-même*. » (HEGEL, 1991 : 145.)

Relativement aux caractéristiques du concept de Vie dont il est question ici, Marcuse, suivant Heidegger, ne manque pas de relever qu'on assiste à l'apparition d'un nouveau concept d'être. L'Être est désormais l'infini dans le sens du « surmonter » la différenciation de soi d'une totalité et du « dépasser » des différences intérieures : l'essence de l'Être est l'infini, l'être dépassé des différences et ce qui est tel dans la Vie de l'être est le rassemblement ainsi que le dépassement continuel des différences (dépassement comme mouvement sans déplacement). L'essence de l'Être se voit spécifiée à la manière d'une autonomie, disons que la vie correspond, suivant Marcuse, à l'autonomie même et c'est là son essence de même que l'autonomie est infinité :

Ces définitions concernent le caractère central de la vie, celui qui fait d'elle le concept ontologique universel et fond-dateur. Elles reviennent constamment dans toute l'ontologie hégélienne et nous les avons déjà rencontrées dans les catégories de la vie de la *Logique*. L'Être de la Vie n'a rien de la chose, de l'objectivité, susceptible de briser l'étant ou d'être surmonté par un

quelconque étant ; ce n'est pas n'importe quel étant parmi d'autres – c'est bien plutôt un *medium*, un milieu pour tous les étants, où chacun d'entre eux est médiatisé (MARCUSE, 1991 : 239).

Selon Hegel, un argument principal qui se trouve au fondement de l'analyse phénoménologique de la conscience de soi provient de l'idée que le Moi, ou bien l'Ego, est un universel simple niant ses différences. Cependant, il est tel si seulement les différences subsistent et pour être l'essence négatrice qu'il est en puissance, il faut une altérité à ce Moi. La conscience de soi peut et doit « anéantir » l'objet qu'elle désire pour affirmer son être. Elle le consomme. Mais elle reste dès lors dépendante de l'objet et, du même coup, reconnaît l'altérité de cet objet. Le désir ou le besoin comportent chez Hegel le mouvement de l'anticipation de la suppression d'une absence et, bien entendu, le manque initial. Avec la conscience de soi qui ressent le besoin et le désir est posée une altérité comme ce dont l'absence est présente pour elle. De plus, en ce qui concerne la reconnaissance chez Hegel, il demeure qu'elle ne peut que contredire la nécessité dans laquelle elle se trouve d'anéantir cette altérité de l'objet du désir afin d'être certitude d'elle-même.

Une solution à une telle contradiction peut être ceci : l'objet est reconnu par la conscience de soi en tant que négation ou être indépendant. Le seul être cependant véritablement tel à l'égard d'une conscience de soi est une autre conscience de soi, plus précisément le manque propre ou le désir la constituant. La conscience de soi ne peut atteindre la certitude d'elle-même ainsi que satisfaire son désir que si celui-ci porte sur une autre conscience de soi et son désir : la conscience de soi n'est que sous la forme de ce qui est une « dialectique intersubjective » ou une « dialectique des désirs ». Or, désirer un désir, c'est désirer être reconnu par lui. On est donc en présence ici d'une autre idée centrale à garder à l'esprit relativement à l'essence du rapport intersubjectif et de la conscience de soi. Concrètement, la dialectique des consciences de soi se constitue par la circulation de « signes » et de « normes de la reconnaissance ». On peut encore parler de « signifiants » ou de « symboles » de la reconnaissance qui circulent entre les consciences de soi. Le choix des termes est ici fonction de la perspective particulière à l'intérieur de laquelle on traitera de cette dialectique qui dans la phénoménologie de l'esprit possède un caractère très général. La dialectique intersubjective est intérieure à chacune des consciences de soi en même temps qu'elle lie l'une à l'autre. Cela constitue précisément le rapport éthique. Ce dernier s'établit sur ce qu'il faudrait considérer comme un savoir de la vie, de la liberté et même (peut-être plus) de la mort. Cela dit, avec Hegel, c'est surtout parce qu'il est en son essence un savoir de la liberté que le rapport éthique

pourrait et devrait être encore entendu comme un savoir. Dans son ensemble, le rapport éthique, l'attitude existentielle et rationnelle qu'il nourrit dans la subjectivité est saisie à la façon d'une mise en acte d'un savoir ontologique de la liberté. Dans les rapports normatifs, il se dessine une certaine compréhension de la liberté qu'il est envisageable de déconstruire d'une telle manière à en reconstituer la genèse.

Seule la reconnaissance reçue fonde l'existence réelle de la subjectivité. Hegel a désigné le processus de reconnaissance comme constitutif de l'essence de la subjectivité humaine : « La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. » (HEGEL, 1991 : 150.) Chez Hegel, et sur ce point on suivra Clain qui se distancie de l'interprétation de Kojève, avant qu'elle ne la désire ou ne la demande, la conscience de soi suppose toujours déjà la reconnaissance reçue et ne peut être que quelque chose de reconnu. La conscience de soi n'existe alors en tant que réelle, comme le dit Olivier Dionne, que par un « détour de sens ». Le mode d'être de cette conscience ne se trouve pas à être le même que celui d'une chose ou bien d'un organisme : « Elle est idéelle et provient du *signifiant de la reconnaissance*, celui-ci conférant à la subjectivité humaine une existence spirituelle ou encore symbolique. La subjectivité humaine ne peut donc pas être immédiatement, sans distance intérieure ni médiation, conscience de soi. Elle ne le devient que par la médiation de la reconnaissance d'autrui. » (DIONNE, 2004b : 61.)¹

¹ À propos de l'expression du signifiant de la reconnaissance, elle n'est pas de Hegel, mais de Lacan. C'est à Hegel que l'on doit néanmoins une première réflexion ayant cherché à montrer d'une manière générale que l'être humain devrait nécessairement faire l'objet d'une reconnaissance qui provient d'autrui, puis de lui-même, afin d'exister, voire se considérer spécifiquement comme un être humain. Pour Hegel, l'acte de reconnaissance (de soi) par la subjectivité lui vient préalablement de l'extérieur, et ensuite seulement il peut se trouver en soi en elle. C'est la raison pour laquelle Hegel dit « qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu ». Cet acte peut encore exister pour soi en tant que reconnaissance de la reconnaissance de soi par l'autre, qui une fois intériorisée, devient précisément la conscience de soi pour soi, ou l'Ego. Lacan va reprendre cette théorie philosophique pour l'appliquer au contexte social et historique de la famille à l'intérieur duquel s'effectue concrètement le développement de l'individu. Il montre de quelle manière s'organisent les attentes de l'enfant par rapport à trois figures présidant à la socialisation primordiale (la « mère », le « père réel » et le « père symbolique ») de même qu'il dégage les effets structurants (ou *pathologisants*) des différents processus et modes de reconnaissance mis en cause. Pour Lacan, l'entrée dans le monde de la vie sociale se fait sous l'égide de ces trois figures particulières : la mère, celle dont le Soi du sujet s'origine et se sépare; le père réel, celui désigné comme tel par la collectivité et par la mère du sujet (c'est le père effectif ou fictif en tant qu'un individu particulier dit père); et le père symbolique, c'est plutôt ce qui le fait père dans la parole de la mère et qui le fait père dans la loi. On retrouve une quatrième figure qui est conceptualisée au titre du « phallus » : celui-ci symbolise le fait universel que le sujet de l'inconscient est sujet du désir; il symbolise ce qui fait le désirable pour le désir et ce qui fait le désir du désirable, dit Clain. Il est à

La conscience de soi, comme Clain le mentionne, devra être reconnue par autrui et cette reconnaissance deviendra la norme de la sienne propre : « Elle devient "consciente de soi" en empruntant les normes de la reconnaissance de soi-même et les signifiants mêmes de cette reconnaissance à la reconnaissance qu'elle reçoit d'autrui. » (CLAIN, 1988 : 238.) De plus, dans l'approche hégélienne du processus intersubjectif de structuration de la conscience de soi, on a une différenciation formelle à faire entre deux limites de la conscience de soi : la conscience de soi en soi, ou le Soi, et la conscience de soi pour soi, ou l'Ego. L'en soi correspond à l'existence immédiate et singulière de la conscience de soi et, puisque celle-ci est d'emblée reconnue par autrui, elle possède déjà la structure de la reconnaissance mais ne le sait pas, elle ne se reconnaît pas encore comme conscience de soi. Le Soi est désintéressé de lui-même, il désigne le mouvement de reconnaissance de la subjectivité en tant que ce mouvement d'interprétation n'existe pas pour lui-même comme mouvement d'interprétation. Au contraire, le pour soi est certain de sa libre réflexion sur soi. Il s'agit de l'Ego monadique renfermé sur lui-même, de l'univers du Moi conscient de sa propre réflexion, celui spécifiant la présence à soi de l'acte de reconnaissance.

Faisons preuve de prudence. Si dans l'approche hégélienne de la subjectivité on est en présence d'un cadre classique de l'interprétation qui privilégie le rôle de la réflexivité et de l'Ego, il n'en reste pas moins qu'il a écarté la conception d'une subjectivité en tant que réalité essentiellement monadique et réflexive. La conscience de soi trouve plutôt sa consistance dans le rapport à une « autre ». La conscience de soi qui reconnaît n'est en soi et pour soi que parce qu'elle se trouve (ou a été) reconnue et la reconnaissance qu'elle offre devrait être reconnue. Qui plus est, si nous posons au préalable qu'une relation sociale suppose au minimum deux subjectivités, chacune divisée du point de vue de l'autre et du point de vue ontologique, nous pouvons représenter la structure d'ensemble dans la perspective d'une seule qui, d'elle-même, se révélera en tant que la structure à double sens du lien. La structure en question, dit Clain, qui cherche à montrer à quel point Lacan est redevable à Hegel, se représente à la manière d'un « quadripôle » constitutif de la dialectique intra-subjective qui est en même temps intersubjective avec la conscience de soi en soi (le Soi), l'autre conscience de soi en tant que la

L'origine ce qui circule entre les figures comme ce qui manque (à la mère) et il est ce qui peut, au bout du compte, légitimer le père réel à être celui qui remplit la fonction symbolique. En outre, la théorie lacanienne de la subjectivité dévoile l'importance effective de la reconnaissance non seulement en ce qui a trait à la structuration du Moi, mais aussi en ce qui concerne la formation du sujet de l'inconscient.

première s'y projette (le petit autre), la conscience de soi pour soi (l'Ego), l'autre conscience de soi en tant qu'elle est radicalement et réellement Autre (le grand Autre).

Détaillons davantage. Selon Hegel, le premier mouvement de la reconnaissance consiste dans le fait que le Soi reconnaît d'abord de façon immédiate quelqu'un qui est là devant lui. Il n'est pas présent à lui-même dans son acte posant l'autre comme signifiant, le Soi se supprime en se projetant dans l'autre : « Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi; elle est parvenue *hors d'elle-même*. Ceci a pour signification double que, *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une *autre* essence; et que, *deuxièmement*, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit *elle-même* dans l'autre. » (HEGEL, 1991 : 150.) Cette reconnaissance de l'autre est donc fondée sur l'oubli de soi, sur l'abolition de la conscience qui reconnaît. Elle est tout autant une abolition de l'autre. En effet la conscience qui reconnaît l'autre se voit elle-même dans l'autre : « En tant que désir immédiat qui ne se sait pas, mais qui aspire à la reconnaissance, la conscience de soi en soi projette en l'autre l'objet de son désir, se reconnaît dans cet objet qui lui manque et abolit par le fait même l'autre conscience dans son altérité réelle. » (DIONNE, 2004b : 64.) Dans son immédiateté, suivant Hegel, la conscience de soi est bien d'abord désir. L'objet de son désir correspond à l'objet perdu qu'elle peut retrouver en l'autre : « *Elle se reconnaît sans le savoir dans l'objet qui lui manque et qu'elle projette en l'autre.* » (CLAIN, 1997 : 6.) À l'intérieur de ce premier mouvement, comme dans l'ensemble des mouvements, chaque acte de reconnaissance est concomitant d'un acte d'abolition. Le sujet qui reconnaît disparaît au moment même où il reconnaît l'autre, et la subjectivité reconnue disparaît également dans la représentation que la première se donne d'elle : « *La dialectique de la reconnaissance apparaîtra donc aussi bien comme une série d'abolitions*, précisément parce que ce qui circule dans le lien social, ce sont *des signifiants* (réels) qui *présentifient* (symboliquement) *une absence* (du réel comme objet). Chaque acte de reconnaissance-abolition aux sommets du quadripôle est à distance de l'autre et inverse ses moments dans l'autre. » (CLAIN, 1997 : 4-5.)

Si dans un premier temps, le Soi reconnaît de manière immédiate un individu devant lui, on a dans un deuxième temps un mouvement par lequel le Soi se reconnaît en tant qu'Ego à partir de son mouvement de déprise de ce qu'il a projeté en l'autre. Il s'agit d'un mouvement de reconnaissance de soi médiatisé par l'abolition de la projection de soi en autrui : « Il faut qu'elle abolisse cet *être-autre* qui est le *sien*; ce qui est l'abolition du premier double sens, et donc

soi-même un second double sens; *premièrement*, elle doit aller abolir l'*autre* essence autonome pour parvenir par là même à la certitude de *soi* comme étant l'essence; *deuxièmement*, elle va ainsi *s'abolir elle-même*, puisque cet autre c'est elle-même. » (HEGEL, 1991 : 150-151.) D'une part en abolissant son aliénation ou encore la projection désirante dans l'autre, la conscience de soi abolit aussi l'autre essence autonome, c'est-à-dire qu'elle se détache de toute reconnaissance de l'autre; mais d'autre part, dans la mesure où en se déprenant de la projection elle se déprend d'elle-même, au moment même où se récupérant elle-même comme un pur mouvement de reconnaissance qui existe pour lui-même, la conscience de soi abolit son identité immédiate. En effet en supprimant la singularité de l'objet projeté en l'autre qui la caractérise en tant que subjectivité désirante elle perd l'identité immédiate du soi. Quant au troisième mouvement de reconnaissance, on peut l'envisager comme le versant positif du mouvement précédent de sorte que d'une part la conscience de soi se récupère bien elle-même et que d'autre part elle laisse exister l'autre dans son altérité réelle. « Cette abolition à double sens de son être-autre à double sens est pareillement un retour à double sens *en soi-même*; *premièrement*, parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de *son* être-autre; mais, *deuxièmement*, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le *sien* dans l'autre, et donc re-libère l'autre. » (HEGEL, 1991 : 151.) Certes la première conscience a perdu son identité immédiate, mais elle se récupère bien elle-même dans l'abstraction. Son acte de reconnaissance initial était lié à un autre concret et était insu d'elle comme concrétude de la projection. Désormais elle ne fait que récupérer son acte de reconnaissance dans l'abstraction. Elle devient reconnaissance pour soi, détachée de toute interaction immédiate. La conscience de soi pour soi, abstraite, est l'Ego, le Moi, que Hegel nomme très souvent Je = Je. En posant de la sorte l'existence de l'Ego, ce mouvement de reconnaissance a aussi pour fonction positive de laisser l'Autre être par et pour lui-même. De cette façon, la conscience de soi s'ouvre au laisser exister l'Autre réel, elle le laisse se poser lui-même en reconnaissant cette fois son altérité radicale. Des trois premiers mouvements de la dialectique de la reconnaissance, il est question du point de vue d'une seule subjectivité. Mais Hegel a insisté sur le fait que ce mouvement de la conscience de soi, dans sa relation à une autre conscience de soi, est en réalité aussi bien l'activité de l'une que celle de l'autre. Par conséquent, du point de vue de l'Ego, chaque conscience de soi pour soi peut voir ceci : « Chacune voit l'*autre* faire la même chose que ce qu'elle fait; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et fait aussi, en conséquence, ce

qu'elle fait, *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose; l'activité unilatérale serait inutile; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l'intervention des deux. » (HEGEL, 1991 : 151.) Hegel vient ici d'introduire, comme Clain le précise, ce qui correspond à une dialectique de la demande, une dialectique qui peut d'ailleurs être confondue avec le désir de reconnaissance, et cela afin de montrer que la dialectique de la reconnaissance ne peut être effective que par l'intervention des deux consciences : « Si je me fais violence pour reconnaître l'autre, je suis tenté d'exiger de l'autre la réciproque, voire une reconnaissance symétrique à la mienne. Chaque subjectivité exige de l'autre qu'elle fasse ce qu'elle fait elle-même sur soi, parce qu'elle se fait violence en reconnaissant l'autre. Hegel ne parle pas de *désir* de reconnaissance, mais d'*exigence* de réciprocité. Or le paradoxe tient précisément en ceci que l'exiger suppose que la subjectivité la connaisse déjà. » (CLAIN, 1997 : 9.) Hegel va plus loin, il ne s'agit pas en réalité, comme peut le penser l'Ego, de deux processus symétriques de reconnaissance, mais plutôt d'une seule activité qui est de manière non séparée aussi bien celle de l'une que celle de l'autre. L'acte de reconnaissance n'appartient ni à l'une ni à l'autre conscience de soi et constitue, par conséquent, un « tiers » par rapport à chacune : « L'activité n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où une activité est tout autant *à l'endroit de soi* qu'*à l'endroit de l'autre*, mais aussi dans la mesure où elle est de manière inséparable tout autant *celle de l'une* que *celle de l'autre*. » (HEGEL, 1991 : 151.) L'acte de reconnaissance et d'abolition correspond à la substance du lien social, il est réellement la circulation du signifiant de la reconnaissance et n'appartient ni à l'une ni à l'autre des subjectivités. Il est alors un tiers circulant par rapport à chacune, et il semble bien que ce soit la raison pour laquelle la dialectique de la reconnaissance exhibe une structure intersubjective renvoyant à la structure ontologique de l'Esprit.

Pour ce qui est du quatrième et dernier mouvement de la dialectique de la reconnaissance, Hegel le présente en faisant référence à nouveau au jeu des forces à l'intérieur de la conscience, où celles-ci pensées par l'entendement se divisent chacune en deux extrêmes dont elles échangent les déterminités : « Nous voyons se répéter dans ce mouvement le procès qui s'était présenté comme jeu des forces, mais dans la conscience. Ce qui dans le premier cas était pour nous, est ici pour les extrêmes eux-mêmes. L'élément médian est la conscience de soi qui se décompose en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa déterminité et un passage absolu dans l'extrême opposé. » (HEGEL, 1991 : 151.) La conscience de soi se double en Soi et en Ego, conscience abstraite de Soi, de même que l'autre en autre identique et

en autre radicalement Autre; chacune des deux consciences de soi se divise selon ce schéma et peut en expérimenter le mouvement. « Chaque Soi, qui est en soi conscience de soi, le devient "pour soi" en posant un autre comme ce à partir de quoi il construit son propre Moi, sa propre conscience de soi et pose cet autre comme identique à soi; d'un autre côté, chaque conscience de soi ainsi constituée est maintenue dans sa distance intérieure par la reconnaissance de l'Autre qui est toujours aussi, indissolublement, appel (à être reconnu) qui est reconnu comme tel. » (CLAIN, 1988 : 240-241.)

Selon Clain, qui pense suivre Hegel sur ce point, mais il est fort possible qu'il pousse la logique du raisonnement au-delà de ce que fait Hegel lui-même, du moins en 1806, ce quadripôle a une consistance ontologique générale, bien que spécifiée par le fait que celui du lien social se voit établi sur des « actes d'interprétation ». C'est précisément une telle particularité qui fait que le quadripôle du lien social ne peut pas être celui de la rencontre des moments extrêmes de deux forces. Dans le premier moment de la dialectique de la reconnaissance on a dit tout à l'heure que la conscience de soi reconnaît l'autre et s'abolit. Mais parce que le soi est déjà un pour soi immédiat, la conscience de soi en soi, la subjectivité « brute » dit Clain, est pour elle-même, mais de façon parfaitement immédiate. Or, dans la rencontre de l'autre réel, à ce moment-là, elle est et n'est pas l'autre. Comme l'enfant d'avant le stade du miroir, dont les limites corporelles sont encore floues, sans reconnaître d'aucune manière l'autre comme totalité ni comme altérité identique à soi, le Soi se fond dans l'Autre réel, il vient s'y perdre, mais revient en même temps à lui. Il est et n'est pas l'Autre réel. Il existerait ainsi une certaine ambiguïté primordiale pour chaque extrême. C'est pour chacune des deux consciences de soi qu'immédiatement elle est et n'est pas l'autre. Pour chaque extrême dit Hegel, « ce qui est pour lui, c'est qu'immédiatement il *est*, et *n'est pas*, une autre conscience. Et, pareillement, que cet autre n'est pour soi qu'en s'abolissant lui-même en tant qu'être pour soi, et n'est pour soi que dans l'être pour soi de l'autre. » (HEGEL, 1991 : 152.) Clain suppose ici que la première phrase renvoie aussi bien à la conscience de soi en soi. Pour la conscience de soi en soi, il y aurait déjà cette ambiguïté et elle se reproduirait au niveau de la conscience de soi pour soi avec les deux derniers mouvements dont on a parlé. Il suppose ainsi qu'entre le Soi et l'Autre, le lien social vient se fonder sur quelque chose de nouveau, sur l'hallucination de l'Autre réel d'une part et sur ce qui vient la stabiliser, à savoir le système symbolique de la reconnaissance réciproque d'autre part. Hegel a écrit : « Les extrêmes se reconnaissent comme *se reconnaissant mutuellement*. » (HEGEL, 1991 : 152.) Le quatrième et dernier

mouvement, qui supporte les trois premiers, vient rendre compte en même temps du fait que la subjectivité est *a priori* reconnue et que chacune reconnaît déjà immédiatement la reconnaissance reçue. Il s'agit sans doute toutefois de deux mouvements distincts. Il y a d'un côté mouvement de reconnaissance de la reconnaissance mutuelle, au terme de la dialectique de la reconnaissance, de l'autre, reconnaissance par chacun de la reconnaissance de soi reçue de l'Autre, et ce, avant même le mouvement d'ensemble. Par cette dernière, on est reconduit au départ du circuit du lien social, là où le Soi lui-même est en soi par la reconnaissance de l'Autre, et grâce à laquelle il entre dans le mouvement par lequel il a répondu à ce qu'il en a interprété. Le Soi se trouve déjà médiatisé par le fait que pour soi, de façon immédiate, la conscience de soi en soi est et n'est pas l'Autre, est et n'est pas la reconnaissance reçue de l'autre.

Pour Clain, et peut-être pour Hegel, chacun d'entre nous est immédiatement un pour soi qui hallucine l'Autre réel et rebondit sur cette hallucination grâce à la reconnaissance reçue qu'il reconnaît. En même temps, la reconnaissance de la reconnaissance réciproque, qui elle achève le mouvement d'ensemble, permet la sortie d'une dialectique de l'imaginaire et l'affirmation de l'existence d'un lien symbolique au fondement du lien social.² Mais, et c'est crucial, la reconnaissance de la reconnaissance réciproque demeure une reconnaissance singulière par chacune des deux consciences de soi. Que la reconnaissance de la reconnaissance réciproque ne soit pas égale entre les deux consciences de soi, c'est ce sur quoi on pourrait insister. Qu'elle ne le soit pas non plus pour Hegel, cela demeure en suspens, car en fait si la dialectique du maître et de l'esclave est bien fondée sur l'inégalité de la reconnaissance de l'autre par chacun, il n'est pas clair qu'elle implique pour lui une inégalité de la reconnaissance réciproque. Ceci dit, c'est bien la reconnaissance reçue *a priori* de l'autre qui est supposée par l'immédiateté de l'une et de l'autre des subjectivités, de même que c'est la norme de la reconnaissance réciproque qui peut avoir pour fonction de pallier, dans l'économie subjective, à l'angoisse du non-savoir de ce que veut l'Autre. Ce dernier thème a en particulier été développé à leur manière par les grands sociologues de la tradition fonctionnaliste, Parsons et

² C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'origine grecque du mot « symbole » : « Le *symbolon*, du grec, était un morceau d'argile que deux amis, en signe d'amitié, brisaient et dont chacun gardait un morceau. Vivant souvent très éloignés les uns des autres pour des raisons de démographie et de transport, les gens de l'époque qui se rencontraient lors de leurs périples ne savaient jamais vraiment quand ils se voyaient pour la dernière fois. Le *symbolon* garantissait alors la survie de leur lien d'amitié après leur mort puisqu'il permettait à leurs descendants, lors de leurs propres voyages, de se reconnaître mutuellement comme amis et ainsi de s'aider, s'héberger, etc. » (DIONNE, 2004a : 16.)

Luhmann. Clain insiste de son côté sur le fait que cette même reconnaissance réciproque peut aussi permettre au Soi de rebondir sur ce « je suis l'Autre » (réel) et sur cet autre fait que la reconnaissance réciproque est reconnue à la place de l'altérité réelle de l'Autre, insaisissable en fin de compte.

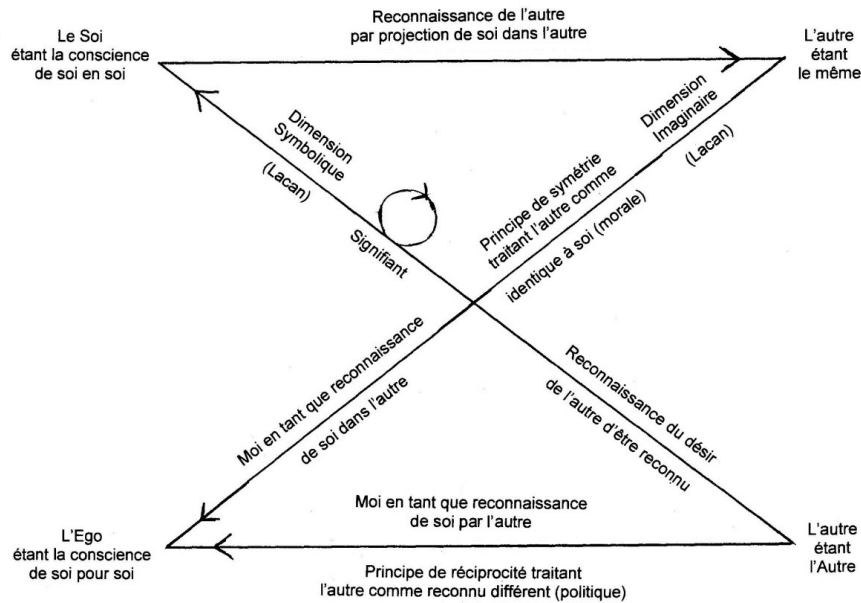


Figure 2 : Structure du rapport intersubjectif³

³ Le schéma provient des travaux de Lacan. Il est repris et modifié par Clain afin de rendre compte des enseignements de Hegel. Pour des développements supplémentaires sur l'envers de la rationalisation éthique, le lecteur peut se rapporter à l'appendice C : « Trois figures de la rationalisation éthique ».

PARTIE II

La Raison et l'ontologie de la connaissance

La vérité qui est auprès de et pour elle-même, et qui est la raison, est la simple *identité* entre, d'une part, la *subjectivité* du concept, d'autre part, son objectivité et son universalité. L'universalité de la raison a donc la signification de l'*objet* qui, dans la conscience comme telle, est seulement donné, mais qui, à présent, est lui-même *universel*, pénètre-entièrement et enveloppe le Je, tout aussi bien que celle du pur *Je*, de la forme pure qui empiète sur l'objet et le saisit en elle-même. [...] La conscience-de-soi, étant ainsi la certitude que ses déterminations, tout aussi bien qu'elles sont ses propres pensées, sont objectales, des déterminations de l'essence des choses, est la raison, laquelle, en tant qu'elle est cette identité, est non seulement la *substance* absolue, mais la *vérité* comme savoir. Car elle a ici pour *déterminité* caractéristique, pour forme immanente, le concept pur qui existe pour lui-même, Je, la certitude de soi-même en tant que cette certitude est une universalité infinie. – Cette vérité sachante est l'*esprit* (HEGEL, 1970 : 393).

CHAPITRE IV

Les raisons concrètes et la Raison abstraite¹

C'est avec la construction d'un nouveau concept philosophique de Raison que Hegel tente de démontrer la possibilité d'une ontologie de la connaissance. En ce qui concerne la Raison active, ou éthique, il s'agit de la Raison qui parcourt le chemin de la conscience de soi, de son histoire. Elle retient en elle les moments de cette histoire. Elle les élève à la généralité d'une attitude existentielle qui se justifie par soi-même parce qu'elle est consciente d'elle-même. La Raison active passe de l'opposition abstraite au monde qui l'entoure, manifestation de l'attitude individualiste, à la liberté effective qui renvoie à la conscience d'une nécessité historique. Au devenir en quelque sorte inconscient de la conscience de soi s'ajoute la transformation active et consciente du monde éthique par cette Raison. Le monde éthique est la vérité en soi de celle-ci. Il correspond à l'*a priori* de l'action individuelle ou bien au système des normes de la reconnaissance réciproque des individualités agissantes : « Ce souci éthique n'est en effet pas autre chose que l'*unité* spirituelle absolue de l'essence des individus au sein même de leur *effectivité* autonome d'individus. » (HEGEL, 1991 : 248.) Prise de manière immédiate, la norme de l'action est une abstraction des interactions effectives. Comme c'est par l'individu agissant qu'elle est posée, elle n'est effective pour la pensée ainsi que pour l'action que par l'intériorisation subjective et la mise en acte singulière. Toutefois, la norme n'est pas seulement abstraite ni effective en tant que conscience de soi singulière, mais l'est aussi à la façon d'une conscience universelle ou collective. Cela dit, pour Hegel, il est clair que chaque conscience singulière incarne également dans l'être la conscience universelle, tout comme celle-ci est le mode sous lequel la conscience singulière anticipe le terme de son action. « C'est dans la vie d'un peuple, en fait, que le concept de l'effectivité de la raison consciente de soi, qui est de contempler dans l'autonomie *de l'autre l'unité* complète avec lui, ou encore, d'avoir pour objet, comme *mon* propre être pour *moi*, cette libre *choséité* d'un autre que j'ai trouvée telle quelle, et qui est le négatif de ma propre personne : que ce concept, donc, a sa réalité accomplie. » (HEGEL, 1991 : 249.) La Raison active, selon Hegel, *s'effectivise* dans cette vie d'un

¹ Afin de donner suite à la première partie, on tente de présenter dans les prochains chapitres ce qui permet à Hegel de penser une ontologie de la connaissance. On va continuer de s'inspirer des travaux d'interprétation de Clain. On va aussi chercher à présenter la problématique de la Raison en suivant d'abord une analyse essentiellement étymologique et politique à l'aide des travaux de Freitag.

peuple, dans la « vie organique », le *volksgeist*. Les individualités réalisent le *volksgeist* en partant de ce qu'elles ont trouvé en lui, mais aussi ce qu'elles ont découvert est un système de normes, une totalité spirituelle étant en quelque sorte la raison de leur action; mais si celle-ci est déjà à chaque fois donnée avant l'action singulière, elle est modifiée par la conscience qui agit en fonction d'elle, qui interprète la norme, la met souvent en œuvre autrement que ce qu'elle s'en représente. Ainsi, ce n'est pas seulement en soi que la Raison agissante *s'effectivise* dans l'esprit, c'est également pour soi : l'adhésion explicite à ces normes ou même leur contestation critique sont les modes de *l'effectivation* de « l'Esprit d'un peuple ».

On peut déjà avancer cette idée selon laquelle à travers la Raison active, comme à travers la Raison observante, à l'intérieur de ce qui correspond à l'activité de la connaissance savante, dans l'une comme dans l'autre, la Raison demeure présente en tant que Raison abstraite. Certes, il y a affirmation d'une identité possible entre la subjectivité et l'objet de son expérience. Mais il s'agit soit d'une affirmation « oubliée » par la conscience soit d'une affirmation « utopiste » et, du même coup, encore abstraite, tant et aussi longtemps qu'on se trouve situé avant ou après l'action. Le nouveau concept hégélien de Raison cherche davantage une identité concrète. C'est la raison pour laquelle Hegel va situer l'identité présumée dans l'action elle-même et non dans son anticipation ou sa rétrospection. « C'est dans l'action significative d'un sujet conscient de son action qu'existe *réellement la Raison* et c'est dans l'expérience de cette action et de ses résultats, c'est dans *la Praxis* elle-même qu'existe l'affirmation *concrète* de l'identité. » (CLAIN, 1988 : 302-303.) Dans la construction du concept hégélien de Raison, il faut garder à l'esprit qu'elle est, pour lui, fondée sur le « cercle » de l'action significative. En outre, elle n'est possible que sur le mode d'une figure historique. Elle est synonyme d'une donation originale de sens à la totalité de l'expérience. Elle ne peut devenir, pour soi, savoir absolu qu'au moment où elle saisit de manière philosophique son histoire et qu'elle supprime également de façon philosophique son aliénation ainsi que sa réification dans la figure divine.

À proprement parler, le concept hégélien de Raison correspond à la figure de la réconciliation entre la conscience et la conscience de soi. En droit, il ne s'agit pas d'une réconciliation abstraite et formelle, mais plutôt d'une conciliation effective en tant que Raison singulière agissante. L'individualité subjective qui agit en fonction d'un but met en jeu sa conscience morale ainsi que sa conscience théorique ; elle réalise en acte la synthèse de ces

dimensions (Clain, 1988). Soit elle le fait à un niveau strictement théorique, en agissant d'une manière systématique dans le but de connaître le monde, soit elle concilie ces dimensions à un niveau strictement éthique en agissant dans le but de se libérer et de conformer son action à sa conception de la liberté. Dans le premier cas, il s'agit de la Raison observante qui cherche à organiser son expérience cognitive en fonction de sa volonté de connaissance systématique; dans le deuxième cas, c'est la Raison éthique qui vise à organiser son expérience symbolique, sociale et politique en fonction de sa conception de la liberté dans le rapport à l'autre ainsi qu'à la loi. Mais aussi et surtout, d'après Hegel, la Raison se démontre être objectivation de soi de l'ordre symbolique constituée d'une manière historique, objectivation de soi de l'esprit.

Avant de commencer à traiter de la Raison et de l'idéalisme en philosophie et en science avec Hegel, en ce qui concerne la nature ainsi que l'origine de la Raison, nous allons introduire quelques précisions plus étymologiques et politiques à son sujet. La Raison qui va finir par se déclarer souveraine au nom du Sujet, en se détachant de tous les sujets particuliers et de leur histoire, qui va proclamer être souveraine des sujets eux-mêmes, cette unique Raison donc, n'en est pas « une » de prime abord. Il y a eu des raisons d'agir et d'être, et cela quand bien même elles vont finir par être comprises selon un seul modèle de ce que signifie « avoir une raison ». C'est sur elles, à leur rencontre, qu'a reposé, qu'a été faite l'abstraction dont est issue la Raison :

Le terme de « raison » nous vient de *ratio*, qui veut dire d'abord la « part », la « proportion » et déjà aussi la « mesure », non comme mensuration – qui suppose un étalon commun à toute chose – , mais dans le sens originel de la « juste mesure », de la « juste part » qui revient à chaque être et à chaque acte en proportion de sa nature et à laquelle s'oppose la « démesure », et particulièrement cette forme extrême de la démesure subjective à laquelle correspond la notion grecque de *hubris* (FREITAG, 1988 : 187).

La *ratio* est analysée par Freitag, à la manière d'une propriété à la fois ontologique et normative. La raison comme *ratio* implique, d'une part, qu'une comparaison puisse être faite avec un ou des autres, dont l'autonomie établie sur une différence ontologique peut être reconnue. D'autre part, elle suppose que tous les termes ainsi confrontés puissent participer un ensemble unique régi par un principe d'harmonie, d'ordre ou de justice, entendue elle aussi à la façon d'une justesse, d'une adéquation ou bien d'une proportion. Il faudrait dire alors, selon Freitag, que dans le monde traditionnel des raisons d'agir, la dimension normative ne se trouve pas encore

dissociée de la dimension expressive et esthétique qui peut en représenter la réflexivité immédiate ou immanente :

Cette dissociation se produira seulement lorsqu'apparaîtront conjointement le droit et le pouvoir. Et c'est alors aussi seulement qu'Une Raison pourra faire taire toutes les autres, quitte à se retourner enfin aussi contre toutes les raisons particulières du pouvoir pour se présenter elle-même comme Pouvoir suprême, c'est-à-dire alors comme fondement ultime de la légitimité d'une prétention quelconque aussi bien à l'exercice d'un pouvoir qu'à la reconnaissance d'une raison, de la prétention à « avoir raison » (FREITAG, 1988 : 187).

Si on suit Benveniste, un rapprochement supplémentaire peut être fait entre le sens originel de *ratio* et un autre radical indo-européen, celui de « *med-* », dont de nombreux dérivés ont été tirés en plusieurs langues pour exprimer, tout comme le terme *ratio*, divers aspects de la notion de « mesure » :

À date historique la racine **med-* désigne des notions très diverses : « gouverner », « penser », « soigner », « mesurer ». La signification originelle ne saurait ressortir ni d'une réduction à un vague dénominateur commun, ni d'une agglomération hétéroclite des significations historiques : elle peut se définir comme « mesure » non de mensuration, mais de modération (lat. *modus*, *modestus*), propre à assurer ou à rétablir l'ordre dans un corps malade (lat. *medeor*, « soigner », *medicus*), dans l'univers (hom. *Zeus (Idetben) medeon* « Zeus modérateur »), dans les affaires humaines, des plus graves, comme la guerre, aux plus quotidiennes, comme un repas. Enfin, l'homme qui « sait les *medea* » (hom. *medea eidos*) n'est pas un penseur, un philosophe – c'est l'un de ces « chefs et modérateurs » (hom. *hegetores edè medontes*) qui en toute circonstance savent prendre les mesures éprouvées qui s'imposent. **Med-* relève donc du même registre que *ius* et *dikè* : c'est la règle établie, non de justice, mais d'ordre, que le magistrat modérateur a pour fonction de formuler : osq. *med-diss*, (cf. *in-dex*) (BENVENISTE, 1980 : 123).

Spécifions davantage par rapport au radical *med-*, toujours en suivant de très près Benveniste. Ce dernier nous explique que *modus* a un sens plus moral que matériel. De ce premier terme est tiré *modestus*. *Modestus* est dit de celui pourvu de mesure (observant la mesure). D'autre part, *moderari*, c'est soumettre à la mesure. La mesure est supposée toujours applicable dans une circonstance déterminée pour résoudre un problème particulier. On le voit ici, on est plutôt loin des notions modernes de réflexivité, de protection et de gouvernance. Benveniste soutient qu'en gros le radical *med-* signifie « prendre avec autorité les mesures appropriées à une difficulté actuelle ou encore ramener à la norme un trouble défini ». Nous pouvons toutefois déjà reconnaître la présence de cette idée de « juste milieu », qui épouserait la nature de chaque être et de chaque action, dans l'éthique d'Aristote².

² Il serait intéressant d'analyser davantage une autre remarque faite par Freitag, qui suit Benveniste. Elle semble indiquer qu'il s'est opéré à Rome quelque chose comme une « rupture » entre le droit et la raison. On notera que nos termes de raison et de loi sont venus du latin et non du grec. Or, c'est à Rome que cette disjonction a été effectuée et à travers elle réside sans doute la nouveauté de Rome vis-à-vis de la Grèce. Chez les Romains,

Cela dit, chez le Stagirite, le concept de *nomos* se rattache à l'arbitraire des conventions humaines. Mais, en même temps, Aristote ne voit pas dans l'institution de lois conventionnelles le fondement ultime de l'ordre social qui est, pour lui, « naturel ». Si l'on suit les premiers propos d'Aristote relatifs à la justice, dès les prémisses de l'exposé dans l'*Éthique à Nicomaque*, en ce qui a trait à la « moyenne », on retrouve ce qu'on trouvera dans le *modus* latin, à savoir la modération, la juste mesure entre les extrêmes. Mais d'autre part, lorsqu'il a traité dans ce même exposé de l'idée de la justice *distributive*, de la justice de la proportion régissant l'ordre solidaire de la cité, qui s'oppose à la justice *rétributive* fondée sur l'égalité et l'échange, il a pris entre autres cet exemple plutôt parlant :

D'autre part, ce qui fait l'échange proportionnel, c'est la conjonction de termes diamétralement opposés : mettons un bâtisseur A, un cordonnier B, une maison C et une chaussure D, il faut donc que le bâtisseur [A] reçoive du cordonnier [B] son travail à lui [D] et qu'il lui donne en retour le sien [C]. Par conséquent, si tout d'abord se constate l'égalité proportionnelle des choses et qu'ensuite la réciprocité se réalise, la justice dont on parle sera accomplie. Sinon, l'égalité disparaît et il n'y a plus de partenaires. Rien n'empêche en effet le travail de l'un des partenaires d'être supérieur à celui de l'autre. Il faut donc les rendre égaux. [...] C'est pourquoi il faut que soient en quelque façon commensurable toutes les choses qui s'échangent. Et c'est à cela qu'est venue servir la monnaie, qui devient une sorte de moyen terme, puisqu'elle constitue la mesure de tout. Si bien que, évaluant aussi l'excès et le défaut, elle permet alors d'établir combien de chaussures équivalent à une maison ou à de la nourriture. [...] Mais cet étalon, en vérité, c'est le besoin, lequel assure la cohésion de tout dans la communauté. [...] La monnaie d'ailleurs est devenue une sorte de substitut du besoin, à titre conventionnel. Et c'est pour cela qu'elle porte ce nom de « monnaie » [en grec : *nomisma*], parce qu'elle tient, non pas à la nature, mais à la loi [en grec : *nomos*] et qu'il ne tient qu'à nous d'en changer et de la retirer de l'usage (ARISTOTE, 2004 : 247-249).

On peut remarquer comment aux raisons qui correspondent aux justes mesures de modération établie en nature, s'oppose déjà l'éventuelle Raison fondée sur l'indifférence, l'arbitraire et l'intérêt. Entendons des raisons qui modèrent chaque chose ou chaque acte pour les tenir ou les remettre en leur juste place particulière et une Raison mesurant toute chose à l'aune de son arbitraire universel et souverain. On peut soutenir ainsi que déjà en Grèce, il ne peut y avoir ou plutôt qu'il ne va y avoir au bout du compte de « salut » qu'en l'universel abstrait, mais cela ne se réalise dans l'Antiquité que d'une manière encore disons virtuelle.

demeurés assez attachés à la magie primitive, on a plus que chez les Grecs (historiques) une séparation de nature politique. La séparation est interne à la communauté. Il y a un droit construit à Rome par un pouvoir qui va à l'encontre de la tradition communautaire, et cela en réponse à des exigences alors plébéiennes ou impérialistes. Mais d'un autre côté, c'est à travers cette rupture politique que la Raison s'est dégagée des raisons. Le sujet s'est émancipé de la communauté pour devenir un sujet de droit en même temps assujéti par le droit et autonome face à lui. De leur côté, le *logos* et les *nomoi* grecs sont demeurés plus dans un statut intermédiaire, ce qui leur confère justement leur richesse philosophique en leur permettant (et en nous permettant à travers eux) de revenir vers l'origine par-delà la rupture du pouvoir. C'est une origine que celui-ci ne peut que refouler car il ne confère seulement au sujet à proprement parler qu'un nouveau statut. La philosophie politique de la modernité peut ainsi être davantage rattachée à Rome qu'à Athènes.

On a des raisons concrètes qui existent dans la diversité de leurs attributions et correspondent aux normes appartenant à chaque être particulier. Les raisons sont les raisons de suivre les normes dans l'*universum* où chacun a sa place parmi les autres. Il ne s'agit pas ici de suivre la loi commune à tous. La loi universelle est le résultat d'une abstraction et d'une généralisation interpersonnelle que la symbolisation, par la reconnaissance qui la fonde, a opérée à l'égard des intentionnalités affectives immanentes au comportement. Puis, si on suit Freitag, on a une Raison universelle représentant historiquement la dénégation concrète de la normativité. Cette Raison s'est substituée aux raisons d'agir sur le plan historique concret ou du moins elle a prétendu pouvoir le faire au niveau de la légitimation de l'action pratique. D'un côté, soulignons qu'à l'égard de ces « raisons premières », l'abstraction *universalisante* et la substantialisation de cette « Raison seconde » est le moyen par lequel le pouvoir d'État de la modernité s'est constitué. Il l'a fait non seulement pour établir sa domination au-dessus des actions communes, mais aussi et surtout pour s'arroger le monopole de la reconnaissance de l'ensemble des autorités constituées, afin par conséquent de recevoir une reconnaissance d'un degré plus élevé : « Le pouvoir se fait reconnaître le monopole de la capacité de reconnaître la validité des normes, et donc le monopole de l'attribution des "parts" (*rationes*) de "puissance" reconnues aux personnes, aux choses et aux actions dans la société. Il affirme et établit la transcendance (sociale) de sa Raison vis-à-vis de toutes les raisons particulières. » (FREITAG, 1995 : 88.)

CHAPITRE V

La Raison et le socle d'une ontologie de la connaissance

5.1 Critique de la Raison et individualité de l'action

D'un côté, bien que la Raison soit posée en tant qu'unité effective de la conscience et de la conscience de soi, de l'expérience théorique et éthique, cela n'implique pas nécessairement que l'autonomie relative de ces sphères soit niée, mais qu'elle se trouve subordonnée à une unité de niveau supérieur : « *La production de la Raison est désormais comprise comme reproduction consciente des a priori de l'action par le sujet de la praxis.* » (CLAIN, 1988 : 303.) D'un autre côté, elle correspond à l'identité du sujet et de l'en soi. Ce qui est pensé dans cette sphère qu'est la Raison, c'est précisément cette identité. Mais en tant que Raison observante qui renvoie à l'activité de la connaissance savante, la conscience oublie qu'elle postule l'identité entre elle-même et son objet, et, en tant que Raison active, elle développe seulement un savoir ontologique abstrait de cette identité et, du même coup, de la liberté. La Raison se comprend plutôt avec Hegel comme un savoir de la genèse de cette identité et de la logique d'engendrement des moments structurels de l'expérience. Elle est dans son effectivité historique associée à une forme déterminée de société et à une époque historique particulière. Il va de soi qu'il faudra retenir cette idée principale, mais aussi celle qui lui est rattachée, à savoir que la Raison doit se saisir comme étant essentiellement historique car elle est en tout état de cause le résultat d'une genèse.

Dans la philosophie et la science, la Raison apparaît lorsque surgit l'affirmation d'une identité possible entre l'en soi et la conscience. D'une part, la science empirique fait cette affirmation, mais sans le savoir et lorsqu'elle devient explicite, elle donne la possibilité à la science d'être matérialiste ou idéaliste. Le Soi est une chose ou l'Esprit est la réalité, mais en fait ce matérialisme et cet idéalisme renvoient au « même » principe d'identité puisqu'ils disent la même chose, qui est le vrai, bien qu'à chaque fois l'un et l'autre se font une représentation différente de ce qu'ils disent. D'autre part, on assiste dans la philosophie à une certaine *subjectivisation* de l'identité de l'en soi et de la conscience. Prise d'une manière abstraite, l'assertion idéaliste devrait être saisie comme unilatérale et elle ne se trouve pas plus vraie que l'ensemble des autres propositions du genre « le Non moi est l'essentiel ». Du même coup, elle

sanctionne par là la vérité d'une autre certitude où il y a un Autre absolu, un « En Soi » fondamentalement distinct duquel s'extrait cependant notre réflexion. L'idéalisme vient justifier en quelque sorte le réalisme étant donné que la conscience pure qu'il pose n'est pas saisie à la façon d'une issue, comme un déploiement de l'en soi et un déploiement historique. L'idéalisme affirme une identité abstraite entre le moi et la réalité : « Ces deux propositions réciproques : "Le moi est toute réalité", " Toute réalité est moi", qui aboutissent à définir la conscience du monde comme une conscience de soi, et la conscience de soi comme une conscience du monde caractérisent d'une façon générale la philosophie qu'on nomme idéalisme. » (HYPPOLITE, 1970 : 217.) La catégorie est comprise à l'instar d'une pure conscience transcendante d'un côté et d'une pure unité de l'étant de l'autre. Comme le rappelle Clain : « Elle est encore le même de l'un et de l'autre, mais ce MÊME est un ABSTRAIT qui doit aussi bien garantir *l'unité de la subjectivité que celle de l'étant alors que l'identité de ces deux unités est elle même purement subjective.* » (CLAIN, 1988 : 306.)

Avant l'apparition de l'idéalisme philosophique, la catégorie est pensée de façon réaliste. Dans la philosophie d'Aristote, elle est l'essentialité de l'étant, mais en suivant cette approche la catégorie correspond à une essentialité indéterminée. Chaque étant est considéré comme une catégorie qu'il soit conscience ou chose. Dans le réalisme, l'identité de l'unité subjective et de l'étant est une pure immédiateté, alors que pour l'idéalisme la catégorie se trouve en tant qu'une réflexion en premier lieu : « Seul le mauvais idéalisme unilatéral fait réapparaître d'un côté cette unité comme conscience, et par ailleurs un *en soi* face à elle. » (HEGEL, 1991 : 180.) Ce défaut, pour Hegel, doit être rapporté au fait que l'idéalisme ne saisit pas la catégorie comme une « essence négative », qui dans son identité à elle-même ne peut que comporter la différence, en conséquence de quoi le problème s'est transposé à la manière d'un « problème interne » à l'objectivation subjective. L'idéalisme est contraint de reconnaître la multiplicité des catégories. Il y a plusieurs catégories et cette multiplicité contredit l'unité simple de la catégorie (conscience transcendante), et par la même occasion l'idéalisme se voit obligé de montrer que ces différentes catégories ne peuvent dériver que d'une seule. Si on suit ce que dit Clain de l'analyse hégélienne de la Raison philosophique, il faut dire qu'à partir de Fichte, même si la tentative sera vaine, on exige de la philosophie une « déduction authentique » des catégories kantienne. Kant ne peut procéder à cette déduction nécessaire car son idéalisme ne saisit pas la réflexion de la conscience de soi en tant qu'unité avec l'en soi, de même qu'il la pose de telle manière qu'elle ne peut être que d'une façon

immédiate et non comme unité négative : « L'idéalisme est alors forcé de poser la multiplicité des Catégories et, avec Fichte, forcé de vouloir les déduire de la Catégorie (Moi = Moi). Et Hegel comprend ce mouvement de la pensée comme *auto-destruction de l'Idéalisme dans le mouvement même de son affirmation ultime et nécessaire*. » (CLAIN, 1988 : 307.) Nous pouvons alors dire de la philosophie kantienne qu'elle s'en tient surtout à un « trouver » empirique de façon similaire au Stagirite tout comme dans la tradition, c'est-à-dire qu'on a telle catégorie, telle fonction logique du jugement, etc. Dans la philosophie hégélienne, la catégorie devient une projection d'un horizon objectal à l'intérieur duquel est *intuitionné* l'objet, à l'intérieur de laquelle a lieu l'inscription de ce dernier en tant que négation déterminée de cet horizon et suppression de l'en soi comme distinct ainsi qu'affirmation d'être soi-même la réalité.

L'idéalisme se saisit comme la conscience de soi de la science empirique ou le complément spirituel d'un empirisme absolu. C'est dire que la pure catégorie affirmée en chaque réalité singulière est formelle et vide, et cela exige par conséquent un « appel » ad hoc de la sensation :

C'est pourquoi cet idéalisme devient un double sens qui se contredit tout autant que le scepticisme – à ceci près que si ce dernier s'exprime négativement, lui le fait positivement –, mais parvient tout aussi peu que lui à rassembler ses pensées contradictoires de la conscience pure comme étant toute réalité, et celles de l'impulsion étrangère, ou de la sensation sensible et de la représentation, comme étant une seule réalité identique, mais se balance d'un bord sur l'autre et a fini par se retrouver dans la mauvaise infinité, savoir, l'infinité sensible (HEGEL, 1991 : 182).

L'idéalisme se comprend à l'égal d'un scepticisme inversé, disons une certaine conscience malheureuse qui s'ignore et qui peut, par conséquent, triompher, mais sans savoir pourquoi :

L'idéalisme – sans la dialectique que nous avons laissée derrière nous – risque de se poser comme une thèse en face d'une antithèse également valable, il sera alors la proie d'une contradiction semblable à celle du scepticisme que nous avons abandonné le long de notre chemin. L'idéalisme de Fichte, en dépit de sa prétention à absorber toute réalité dans le Moi, n'est sans doute qu'une forme moderne de ce scepticisme ou mieux de cette conscience malheureuse qui oscille sans repos entre deux termes inconciliables. Mais c'est une conscience malheureuse qui ignore son malheur. Tandis en effet que le scepticisme s'exprime négativement, cet idéalisme s'énonce comme une vérité positive, mais on retrouve en lui la même contradiction que dans ce scepticisme. La vérité est pour lui l'unité de l'aperception, le Moi = Moi, cependant il se condamne à un savoir de l'Autre qui est un savoir non vrai (HYPPOLITE, 1970 : 221).

L'idéalisme se contredit puisqu'il devrait poser l'en soi, mais ne pense pas la conscience transcendante à la manière d'une émergence de l'en soi, de sa genèse et de sa production comme Raison en soi. Il se contredit lorsqu'il exige un savoir de l'Autre (l'en soi) alors qu'il refuse de saisir la conscience de soi comme ce qui en émerge et c'est la raison pour laquelle il va poser que ce savoir de l'en soi n'est pas possible; il se contredit car il n'est pas un monisme :

[La raison pure de cet idéalisme] se trouve dans la contradiction immédiate qui consiste à affirmer comme étant l'essence quelque chose qui est double et tout bonnement antagonique, c'est-à-dire à affirmer d'une part l'*unité de l'aperception* et à affirmer tout aussi bien la *chose* qui, quel que soit le nom qu'on lui donne, *impulsion étrangère*, essence *empirique*, ou *sensibilité*, ou encore *chose en soi*, demeure dans son concept la même chose étrangère à cette unité (HEGEL, 1991 : 182-183).

Selon Hegel, l'idéalisme se contredit parce qu'il affirme le vrai comme concept abstrait de la raison :

Cet idéalisme se trouve dans cette contradiction parce qu'il affirme comme étant le vrai le *concept abstrait* de la raison; et parce que, tout aussi bien, la réalité, subséquemment, naît immédiatement à ses yeux comme une réalité qui bien au contraire n'est pas celle de la raison, alors que dans le même temps la raison était censée être toute réalité; cette réalité demeure une quête inquiète qui dans le temps même qu'elle cherche, déclare comme ni plus ni moins impossible la satisfaction de trouver (HEGEL, 1991 : 183).

Prononçons le maître mot de la critique hégélienne à l'endroit de la philosophie kantienne et de l'idéalisme en général : à l'encontre d'une conception abstraite de la Raison, Hegel cherche à élaborer un concept de Raison qui est en son essence histoire unité en soi et pour soi de la théorie ainsi que de la pratique. L'expérience cognitive et celle qui est éthique se rencontrent dans l'expérience que l'individu fait de lui-même en tant que sujet de l'action en général dans sa réalité, et non plus seulement dans son anticipation normative. L'individualité agissante en soi et pour soi renvoie à la Rationalité vivante ou au Savoir absolu. Elle correspond à la première figure concrète du Savoir absolu en ce qu'elle est non seulement en soi, mais aussi pour soi le cercle de son opération. Pour Hegel, il faudrait bien saisir que la différence entre la Raison observante et la Raison active ne peut être absolutisée. Si en philosophie on distingue la Raison théorique de la conscience de la nécessité (la nature) et la Raison pratique de la conscience de la liberté (la volonté), c'est qu'il est déjà posé au départ une « coupure » entre la Raison fondée sur l'idée de liberté qui ne dérive d'aucune expérience et l'intuition fondée sur l'idée de déterminabilité découlant de son indétermination. Chez Kant, il n'est pas possible d'arriver à concevoir l'unité authentique de la Raison puisqu'il est pensé dès le début comme opposé l'autorégulation absolue de la Raison et la déterminabilité absolue de l'intuition de telle façon à garantir la légitimité en soi et pour soi de l'autonomie de la Raison pratique, quitte à sacrifier la Raison théorique. Avec Fichte, la nécessité ne se trouve plus saisie qu'à la manière de la limite ou du produit de l'affirmation de soi de la liberté. Schelling est tenté de dépasser Kant et Fichte en saisissant l'unité des deux sphères de la Raison, mais seulement comme si elle ne réalisait effectivement que dans l'intuition de l'Absolu (dans l'art). Avec Hegel sont intégrées les différentes approches du moment qu'il est affirmé que cette unité effective

ne peut être saisie que comme historicité, en tant que production de soi de la socialité. La Raison est comprise comme la réflexion sur soi de l'Esprit et, en quelque sorte, à l'image d'une mise à l'abri de l'auto-objectivation. Cependant, cette dernière se trouve historiquement déterminée par le moment atteint que Hegel identifie à une forme de l'Esprit du monde. Il est le monde conscient de soi par l'Esprit, ce qui se rapporte à la société des hommes ou leur socialité. L'Esprit est la genèse de la Raison à travers l'individualité agissante. L'Esprit qui est vie éthique correspond au mouvement de la Raison, de son émergence dans l'histoire en tant que son noyau intérieur le plus dur, soit son historicité. Il se comprend comme la condition objective de la Raison individuelle, du dévoilement théorique et éthique dont elle est capable.

Selon Hegel, on peut dire de la subjectivité qu'elle sort d'elle-même dans le but d'aller vers elle-même. L'action significative de l'individu contient le but de l'agir et sa matière, son ou ses opérations. L'opération subjective en général se présente sous l'aspect du mouvement d'un cercle. Dans l'ajustement indéfini de l'opération à la finalité de l'action se manifeste immédiatement l'autonomie de l'individualité agissante. La conscience de cette individualité est celle de l'opération déterminée à la fois comme théorique et normative, une conscience qui se trouve alors à être rationnelle. D'une part, l'opération peut se saisir en tant que Raison en soi puisqu'elle renvoie au cercle que dessine le but, le sien posé à l'intérieur de l'anticipation. D'autre part, l'opération peut se comprendre comme ce même cercle ainsi que son ajustement indéfini au sens propre du terme, disons l'exercice de son arbitraire irréductible sur la série des horizons objectaux que la Raison déploie verticalement. L'opération peut se trouver en tant que cercle dans la mesure où la réalisation de l'action correspond à la confirmation de la validité ou de la légitimité du but offert à la manière de la Raison d'agir. Elle se trouve « fermée » sur elle-même, où le cercle renferme le but anticipé, la réalisation de l'action et la confirmation *légitimative* du but : « Pour Hegel, *le cercle même de l'Opération est le cercle du Savoir Absolu agissant*. Mais elle n'est pas encore (cette Conscience Rationnelle de l'Individualité Agissante) "Conscience Sociale de l'Individualité". » (CLAIN, 1988 : 315.) C'est ainsi que Hegel, dans ce cinquième chapitre où il traite de la raison agissante, développe une phénoménologie de la conscience de l'expérience individuelle qui correspond au moment précédant l'apparition de l'Esprit comme figure de l'expérience. Cette phénoménologie est en même temps, sur le plan ontologique, une théorie de l'opération.

Selon Hegel, le but cherché est confirmé ou non par la réalisation de l'opération. En se produisant, l'action comme opération reproduit une structure immanente qui est celle de l'Esprit, soit la socialité en général. Chaque moment de l'action se trouve à l'origine de l'autre, mais l'action en général ne peut avoir de commencement. Pour cette raison, l'opération cognitive et pratique est constamment déjà donnée dans l'individu. Cela dit, parce que l'action ne peut pas débiter, elle a toujours déjà commencé : l'action se saisit à la façon d'un cercle, mais elle est ainsi puisqu'elle n'attend pas pour être opération immédiate de déterminer les circonstances de son action. Si l'on envisage l'action sur un plan symétrique, elle apparaît avec les circonstances extérieures (trouvées et déterminées par la structure de l'action), le but déterminant a priori l'horizon (ce qui contient les circonstances de l'action) et le moyen de l'opération (médiatisant le but et les circonstances de l'action). Le moyen se présente, suivant Clain, en tant que l'unité de l'opération et de l'être : « C'est dans la conquête de l'autonomie opératoire que se constitue la *subjectivité pratique* (au sens de sujet de la praxis). » (CLAIN, 1988 : 316.) L'individu agit, il produit une œuvre et par celle-ci la conscience retrouve ce qu'il est. Mais à travers elle, l'individu ne peut s'exposer qu'à lui-même, il se présente aussi aux autres. L'œuvre de chacun devient universelle, elle apparaît à la manière d'une chose sensible en concurrence avec la *poïesis*, l'acte créateur lui-même. La conscience pose que c'est cet acte qui est l'essentiel. Mais la comparaison entre l'acte créateur et l'œuvre s'accompagne d'une autre comparaison, un concours des produits entre eux et d'une autre encore une comparaison des actes producteurs. Ce marché des œuvres qui est pensé comme un modèle général de la concurrence entre individus suppose, engendre et reproduit une individualité formelle. De plus, s'il vient à produire des énoncés abstraits se mouvant à l'intérieur du domaine d'une exigence du devoir-être et qui n'a pour elle qu'une part de légalité formelle, la raison productrice d'œuvres devient législatrice, donc productrice de lois morales. En même temps, elle peut devenir raison critique qui examine les lois éthiques immédiates et les soumet à la critique rationnelle. Cependant, il n'en demeure pas moins que l'examen rationnel de la loi éthique qui ne prend pas pied dans l'histoire de la socialité en tant que genèse de la loi éthique ne représente qu'un examen superficiel des fondements normatifs de l'action humaine et n'arrive pas alors à trancher la question de la légitimité. Il ne peut que constater la contradiction formelle des principes qu'il soumet à l'examen. Il n'est pas possible en définitive de fonder rationnellement la norme autrement qu'en s'appuyant sur l'histoire, sur ce qui est advenu comme contenu éthique effectif.

5.2 L'Esprit, la religion et la socialité au fondement de la Raison

L'analyse phénoménologique de l'expérience de la rationalisation mène vers la figure de l'Esprit. Les *a priori* de la Raison observante, de la rationalisation morale et de l'action créatrice sont constitutifs de la socialité, ce que Hegel invoque conformément à la tradition comme catégorie et qu'il détermine en tant qu'essence spirituelle. Puisqu'elle est en soi réflexion sur la catégorie, l'expérience singulière est réflexion sur soi de celle-ci. Elle renvoie à l'Esprit, la réflexion sur soi de l'ordre symbolique, qui est structuré par les signifiants et les normes de la reconnaissance réciproque en même temps qu'il médiatise le rapport sensible à la nature. L'ordre symbolique se reproduit à la fois dans une culture et une situation historique déterminées, où son maintien est lié à l'exercice de la Raison. L'objectivation de soi de la catégorie est saisissable aussi bien comme conscience singulière que sujet collectif. L'argument phénoménologique aboutit à la démonstration selon laquelle l'Esprit correspond au sujet effectif de la conscience, de la conscience de soi et de la Raison. Pour Hegel, le sujet singulier, en tant qu'il est rapport à soi-même, se révèle également être à travers ce rapport sujet collectif : « L'Objectivation de soi de "la catégorie", qui est la structure tout à fait générale de l'opération individuelle, est donc *socialité* et la socialité est en soi réflexion sur soi de la catégorie. Le Soi apparaît ainsi comme "soi sujet", "soi objet" et leur unité. » (CLAIN, 1988 : 321-322.) La lutte intérieure à l'Esprit, la lutte de classes, qui porte sur les formes de reconnaissance historiquement légitimes, de même que la lutte contre la nature, correspondent à ce que Hegel appelle « le travail » de l'Esprit. Hegel saisit la socialité, la structure sociétale et l'histoire comme le résultat de la production de soi. Le travail de l'Esprit est au principe de son propre mouvement et il a pour essence l'*autoréflexion* de l'expérience ainsi que la praxis objective. Dans l'*autocompréhension* de la socialité, il faudrait chercher le principe d'une analyse phénoménologique de l'histoire. Le déploiement de l'argument phénoménologique se présente donc maintenant comme une analyse des œuvres par lesquelles la culture d'une époque et d'une société est saisie. Chez Hegel, dit Clain, l'analyse phénoménologique de l'histoire est en fait une sociologie compréhensive de la culture.

D'abord, dans le monde grec, la substance éthique est immédiatement une existence de fait du système normatif d'une communauté politique. La conscience de soi singulière se trouve être objectivation du système normatif immanent à l'existence de la communauté : « Elle réifie le résultat de son objectivation et se le représente comme "loi humaine" ou *loi de la*

Cité. » (CLAIN, 1988 : 326.) Cependant, cette loi de la Cité est déjà proprement politique et s'oppose à la loi divine dont la conscience a un savoir immédiat. Il s'agit là d'un autre système normatif et de son intériorisation immédiate dans l'action : « Le *pouvoir d'État* soucieux des bonnes mœurs et de la coutume, en tant qu'il est le *mouvement* de l'*activité consciente de soi*, trouve en l'essence *simple* et *immédiate* du souci éthique son opposé; en tant qu'*universalité effective*, il est une violence exercée contre l'être pour soi individuel; et en tant qu'effectivité tout court, il a encore en l'essence *intérieure* un autre que ce qu'il est. » (HEGEL, 1991 : 304.) L'ordre éthique immédiat correspond à la loi divine attachée à l'existence d'une communauté naturelle et éthique. C'est le *genos* qui ne suppose pas l'existence d'une relation purement naturelle entre individus, mais où sa propre loi se trouve en contradiction avec celle de la Cité. C'est cette lutte qui est l'objet de la tragédie (Antigone) et cette dernière donne accès à la vérité de la société grecque.

Dans le cadre de la Loi païenne, la Conscience-de-soi (l'Homme) va agir. Mais elle ne s'individualisera pas, car on agira criminellement, non consciemment. On agira soit pour l'État (action universelle), soit pour la Famille (action particulière). Il n'y aura pas de fusion des deux actions. Malgré son « calme », il y a conflit dans la Société païenne, conflit *tragique* qui aboutit à l'anéantissement du Particulier, et par suite de la Société elle-même, de l'État païen des Maîtres. L'action du Maître païen, soit sur le plan de la Loi divine, soit sur celui de la Loi humaine, est toujours criminelle. Car il ne peut agir que sur un seul plan seulement (à la fois) et l'autre lui paraît alors sans valeur ; il le nie donc en agissant, ce qui est un crime. C'est là la tragédie. Le conflit tragique n'est pas un conflit entre le Devoir et la Passion, ou entre deux Devoirs. C'est le conflit entre deux plans d'existence, dont l'un est considéré comme sans valeur par celui qui agit, mais non par les autres. L'agent, l'acteur tragique, n'aura pas conscience d'avoir agi comme un criminel; étant châtié, il aura l'impression de subir un « destin », absolument injustifiable, mais qu'il admet sans révolte, « sans chercher à comprendre » (KOJÈVE, 1990 : 102).

Comme toute communauté humaine, le *genos* est le lieu de reproduction d'un rapport éthique qui consiste à soustraire l'individualité humaine à son existence naturelle et à le faire religieusement. Il peut être ainsi soutenu que la première contradiction historique est comme celle entre une logique institutionnelle et culturelle.

Dans le monde grec où la subjectivité et les normes sont immédiatement unies, mais avec une opposition entre deux éthiques de nature communautariste, se produit une libération formelle de la subjectivité. Pleinement réalisée, cette libération n'a lieu qu'à Rome. Dans le monde romain, il y a un droit à partir duquel nous pouvons assister à la dissolution des formes antiques de communalisation ainsi qu'à la libération abstraite et formelle du particulier. Émerge ainsi un droit reconnu pour être « privé », avec lequel nous pouvons dire que la loi divine et le droit du particulier vont l'emporter, une victoire qui demeure quand même ambiguë car ce qui

est considéré comme du particulier n'est reconnu qu'à travers la personne, c'est-à-dire le pur rapport Je = Je en tant qu'une relation universelle présente en chaque sujet du droit. Comme le mentionne Kojève à ce sujet :

Seul produit de la culture romaine : le Droit *privé*. L'État romain n'est plus « *geistloses Gemeinwesen* » (communauté « naturelle »); il a perdu son caractère ethnique. L'État est maintenant une unité *consciente* d'elle-même (dans la personne de l'Empereur). Et chaque Particulier est *conscient* de ses intérêts privés, conscient de lui *comme particulier*, en tant que *particulier*. Donc : victoire de la Particularité, de la Famille, du Droit divin. Le Particulier ici est la « Personne » (juridique) du Bourgeois non-citoyen ; il lui manque donc l'Universalité. Il n'y a pas d'Individualité à Rome. Le Bourgeois romain oppose à l'État la « personne juridique », c'est-à-dire le Moi (abstrait, le Ich [le Je]) de l'homme isolé. L'État romain reconnaît la valeur absolue de la « personne », de la Particularité, mais seulement en tant que telle, – et non l'Universalité dans la Particularité. Il ne reconnaît pas de Citoyens, de véritables Individualités (KOJÈVE, 1990 : 105-106).

Le système normatif de la reconnaissance mutuelle est posé en regard de l'universalité de la personne à la façon du contenu et du « plein » de son action, mais ce contenu ne se trouve plus lié à celui de l'action autrement que par le système juridique. Au système des normes intériorisées va tendre à se substituer les règles du rapport social, règles formelles, qui font que l'unité juridique de la personne n'a pas ici de contenu : « Comme le scepticisme, le formalisme du droit est donc, du fait même de son concept, dépourvu de contenu caractéristique, il trouve en l'état une préexistence multiple, la possession, et lui imprime, comme lui, la même universalité abstraite qui la fait appeler *propriété*. » (HEGEL, 1991 : 327.) La société romaine fait l'expérience de la distinction du contenu social de la relation et de sa forme juridique comme elle fait l'expérience de la séparation des déterminations naturelles de l'individu et de sa personne abstraite. Cependant, dans les deux situations, comme Clain le souligne, le contenu finit par devenir une puissance propre qui est un « autre » que le formellement universel et qui peut se rapporter au hasard ou au caprice :

Ce qui échappe à *la relation juridique appartient désormais à l'arbitraire de l'Empereur*, la réalisation d'un état de droit est l'expérience de sa « *complète inessentialité* » sous la forme de l'effectivité du pouvoir arbitraire. L'égalité juridique entraîne son contraire soit la *toute puissance du Contenu arbitraire* qui ne fait qu'exprimer alors au niveau du pouvoir politique l'atomisation de la société elle-même, la parfaite dissolution de la communauté dans l'inégalité réelle qui contredit l'égalité formelle (CLAIN, 1988 : 331-332).

À la suite du monde grec et à partir de Rome apparaît un univers chrétien qui est divisé entre l'ici-bas et l'au-delà. On trouve une telle opposition entre une subjectivité qui regarde la substance éthique comme une altérité ou une objectivité extérieure et une subjectivité projetant une réconciliation possible entre la subjectivité et le contenu normatif de ces actions. Dans ce

cas, cet autre univers ne se trouve pas être effectif (présent), il est un monde en lequel l'Esprit a foi : « *L'Esprit, étranger à lui-même ici-bas, projette sa réconciliation dans l'au-delà.* » (CLAIN, 1988 : 334.) Dans le monde chrétien, ce qui peut avoir une « présence » a la valeur d'une effectivité seulement objective qui a sa conscience dans l'au-delà. Dès lors, la source subjective de ce qui est effectif en tant que réalité éthique se situe dans l'au-delà qui devient du même coup le responsable et le garant de la réalité éthique à l'intérieur de l'univers de l'ici-bas. « Tandis qu'ici, le présent ne désigne que l'*effectivité* objectale qui a sa conscience au-delà ; chaque moment singulier en tant qu'*essence* reçoit celle-ci, et donc l'effectivité, d'un autre, et dès lors qu'il est effectif, son essence est autre chose que son effectivité. » (HEGEL, 1991 : 331.) D'une part, dans le monde chrétien, s'accomplit un travail historique à travers surtout une formation et une pédagogie de nature autoritaire, et nous pouvons même dire un assujettissement universel de la particularité. D'autre part, on est dans une période d'aliénation au cours de laquelle l'esprit se trouve divisé entre l'ici-bas et l'au-delà, mais pour arriver ensuite à dépasser cette aliénation de la subjectivité avec une vision plus « éclairée » du monde et à accomplir alors la libération absolue de l'individu avec la Révolution française.

Le Chrétien poursuit un but *transcendant*, – le salut de son âme immortelle ; dans la poursuite de ce but, il ne peut ni aider un autre, ni être aidé par un autre; l'aide ne lui vient que de l'*au-delà*, et c'est dans l'*au-delà* seulement que son but peut être atteint. Ce Chrétien [...] peut devenir athée ; c'est-à-dire qu'il peut abandonner l'idée de l'*au-delà* et remplacer le but *transcendant* par un but réalisable en ce monde. Mais le Chrétien, en devenant athée, devient athée *chrétien*. Il vit maintenant dans l'ici-bas et pour l'ici-bas, mais il continue à vivre en se renfermant en lui-même, en s'abstenant de toute interaction efficace avec le Ce-qui-n'est-pas-lui, en se désintéressant de l'activité sociale et politique. Ainsi, il devient un Intellectuel individualiste. En fait, cet *individualisme* de l'Intellectuel, tout comme le solipsisme existentiel du Chrétien, n'est possible que dans une Société ou un État qui reconnaissent le particulier en tant que tel comme *personne juridique* (*Rechtsperson*) et comme possesseur d'une *propriété privée* (*Eigentum*), mais qui par cela même ne le reconnaît plus comme *Citoyen* (*Bürger*), c'est-à-dire l'exclut de la vie politique, ne demande plus sa vie pour la défense de l'État, et fait ainsi de lui le *sujet* passif d'un Souverain-despote. Ce particulier qui n'est que particulier, qui n'est plus Citoyen au sens propre du terme, est le *Bürger als Bourgeois* [le Citoyen en tant que Bourgeois]. Ce Bourgeois apparaît dans le Bas Empire et son histoire s'étend jusqu'à la Révolution française de 1789 (KOJÈVE, 1990 : 108-109).

La dialectique du monde chrétien contient un mouvement qui fait « redescendre » le Ciel sur la terre. Il s'agit d'un mouvement similaire à celui qu'on trouve dans le monde grec dont les moments principaux sont la loi humaine, la loi divine, le savoir et l'inconscience. Ce mouvement opère dans le monde chrétien, mais plutôt à travers le royaume terrestre, le royaume céleste, la conscience effective et la foi. De façon semblable à ce que la subjectivité réassume à son propre compte la dialectique du monde grec, la subjectivité va réassumer la dialectique structurelle du monde chrétien. Dans le premier cas, il est question d'une

réappropriation par le Soi singulier dans sa particularité et dans le deuxième cas, puisqu'on part davantage d'une société atomisée, le Soi universel va émerger du monde chrétien de l'intellectuel éclairé.

En ce qui concerne la formation progressive des classes sociales liées à la l'existence de l'État et à l'autonomisation d'une sphère économique où règne la richesse, Hegel reconnaît en sa formation celle à travers laquelle on a la conscience noble et la conscience vile. La conscience noble est entrée au service de l'État en tant que celui-ci n'est pas encore un pouvoir personnel, mais un symbole de la communauté ou de l'Esprit d'un peuple. La noblesse entre au service de la cause de la chrétienté ou du royaume en risquant la vie tout en étant estimée pour le geste : « Elle est l'héroïsme du *service* – la *vertu* qui sacrifie l'être singulier à l'universel, et ce faisant fait accéder celui-ci à l'existence – la *personne*, qui renonce d'elle-même à la possession et à la jouissance, qui agit et est effective pour le pouvoir existant. » (HEGEL, 1991 : 342.) La transition du monde féodal à la monarchie absolue s'accomplit dans et par le service de la Noblesse : « En sacrifiant sa vie pour une cause universelle la noblesse gagne le *droit à l'honneur*, mais c'est encore un sacrifice limité qu'elle fait là dans la mesure justement où si le noble ne meurt pas au service du royaume ou de la foi son "quant à soi" demeure ambigu. » (CLAIN, 1988 : 340.) Le noble va prêter conseil au royaume et le soutenir de son épée. En gardant son quant à soi particulier qui vaut pour lui-même, au-delà des liens de dépendance hiérarchique, se maintient ainsi la supposition d'une autonomie fondamentale, économique et politique des seigneurs et des fiefs. « Le sacrifice qui est fait de l'existence dans le service est certes complet quand il s'est poursuivi jusqu'à la mort ; mais l'épreuve surmontée du danger de la mort à laquelle on survit laisse subsister une existence déterminée, et, partant, un *pour soi particulier* qui rend équivoque et suspect le conseil donné pour le plus grand bien général et se réserve en fait, face à la force d'État, l'opinion propre et la volonté particulière. » (HEGEL, 1991 : 343) Par contre le sacrifice du « quant à soi » apparaît dans le fait que le noble se soumet dans la parole et le langage qu'il tient au roi. Ce sacrifice va pousser jusqu'au bout la logique du service du royaume tout en préservant la vie du noble. De la parole de soumission du noble va alors s'élever le pouvoir d'État à celui d'un soi absolu. Mais aux yeux de Hegel, si seule la mort est le sacrifice complet, le sacrifice du soi dans la parole est le sacrifice du quant à soi de l'être pour soi du noble qui réalise vraiment le sens de la noblesse: « C'est pourquoi le seul vrai sacrifice de l'être *pour soi* est celui où il s'abandonne de façon aussi parfaite que dans la mort, mais cependant se conserve tout aussi bien dans cette aliénation ; il devient ainsi effectif en tant que

ce qu'il est en soi, comme l'unité identique de soi-même et de soi en tant que l'opposé. » (HEGEL, 1991 : 343.)

L'apparition d'une monarchie absolue s'accompagne d'un élargissement de l'appareil d'État dans lequel, dès la fin du XV^e siècle en France et en Angleterre, entrent autant des nobles que des bourgeois. Or, dans ces conditions de la noblesse se développe une certaine rivalité entre l'ancienne noblesse, celle qui est d'épée se réclamant d'une longue lignée de chevaliers, et la nouvelle noblesse, la noblesse de robe qui est une bourgeoisie enrichie et parvenue à entrer dans la noblesse par mariage, achat d'offices ou de terres (Clain, 1988). Sous le règne de la monarchie absolue on assiste à la formation de la culture d'élite, une culture aristocratique à travers laquelle la noblesse maintient le signe de la distinction. Cette culture se manifeste dans le langage qui est cultivé pour sa capacité de persuasion, de flatterie ou d'hommage et devient le signe de la distinction. Dans la culture élitiste de la réaction aristocratique, Hegel va voir le renforcement de l'État monarchique au fur et à mesure du déploiement de la lutte entre la bourgeoisie et la noblesse de même que son intégration à la bureaucratie royale. Et cela, étant donné que cette culture se trouve tournée vers la recherche du signe de la distinction, l'affirmation *principielle* d'une noblesse naturelle qui devrait s'exprimer dans le raffinement du langage.

Comme médiation préalable entre les consciences de soi, le langage est dans la culture aristocratique le mode de la singularisation de la conscience. Ce faisant, il va dévoiler précisément une réalité structurelle : le langage positionne les sujets dans le dialogue et exprime leur place les uns par rapport aux autres. En instituant les sujets, le langage rompt avec la détermination naturelle des rapports entre les vivants, mais il ne peut que les retravailler en profondeur sans jamais les transcender de façon absolue. Cela dit, le langage est l'Esprit comme « étant là » et prend une valeur particulière en tant qu'expression de l'unité des consciences de soi, leur unité a priori : « L'unité intervient donc comme un *terme médian*, qui est exclu et distingué de l'effectivité des côtés à l'écart l'un de l'autre; elle a donc elle-même une objectivité effective distincte de ses côtés et est *pour elle*, c'est-à-dire est quelque chose qui existe. » (HEGEL, 1991 : 344-345.) Hegel saisit le langage comme étant encore au service de la fonction expressive, comme ce qui permet à la parole de singulariser celui qui la donne aux autres, comme ce qui permet le style. « Le style c'est l'homme », énonce la culture aristocratique et c'est là la vérité qu'elle peut atteindre. Mais dans le passage à l'extériorité, la

parole qui devient énoncé pour les autres, qui devient moment du langage effectivement présent, supprime aussi bien la pure singularité : « Le langage est d'emblée un universel. Il est justement le lieu même de la *reproduction* de la subjectivité et de la *transmission* d'un "style d'être". » (CLAIN, 1988 : 343.) Le langage est la médiation de la reproduction de l'être au monde des consciences de soi ainsi que l'unité effective des consciences de soi : il correspond à l'Esprit dans son être-là, la substance spirituelle qui entre comme telle dans l'existence. Il est à la fois immanent à chacune des consciences de soi et pour chacune un Autre, c'est-à-dire un lieu du Soi : « Il est ainsi le terme médian qui présuppose ces extrêmes et est engendré par leur existence – mais il est tout aussi bien le tout spirituel qui surgit entre eux, qui se scinde en eux et engendre chacun d'eux seulement alors par ce contact, comme quelque chose qui dans son principe est un tout. » (HEGEL, 1991 : 345.) Le langage vient ainsi élever la subjectivité en soi à l'Esprit de son époque et à l'Esprit en général.

Avec le Siècle des Lumières, comme avec l'*Aufklärung* allemande, dans la France prérévolutionnaire, on est dans une période où il y a une réaction désespérée de la part de la tradition. Cette réaction se réfugie, pour l'essentiel, dans le mythe du bohème afin de soumettre une dernière défense d'une grandeur perdue. Hegel présente l'*autocompréhension* de cette époque à travers notamment une œuvre littéraire, *Le Neveu de Rameau*, de Denis Diderot. Dans cet ouvrage, on rapporte un dialogue entre un philosophe et un bohème, l'un qui soutient la persistance de valeurs traditionnelles, l'autre qui affiche un cynisme en se faisant le critique acerbe de la société utilitariste, mais à laquelle il participe de fait. En ce qui concerne le bohème, ce dernier dévoile une sorte de feinte constituant un monde ainsi qu'un système social qui ont perdu leur substantialité. La conscience de cette perte transforme l'intention en hypocrisie et l'action en comédie, où ses vérités sont l'ambition de même que le désir de l'argent, la volonté de se rendre maître de la puissance. Parvenu à ce point, ayant exposé avec franchise ce que tout le monde pense, mais n'ose dire, le neveu de Rameau est fier de sa franchise. Il élève son Soi au-dessus de cette bassesse et par l'aveu cynique de celle-ci atteint l'égalité avec lui-même dans le plus complet déchirement :

L'étude que fait ici Hegel de la « conscience déchirée » fait penser à l'analyse antérieure de la « conscience sceptique », ou à celle de la « conscience malheureuse », mais le caractère original de cette conscience déchirée – outre cette dialectique de l'offense et de l'humiliation qu'on retrouve plus tard chez Dostoïevski – tient ici à deux causes ; elle est proprement la conscience de la fin d'un certain monde, peut-être *un état d'âme pré-révolutionnaire*, elle exprime alors une civilisation qui, prenant conscience d'elle-même, a perdu toute naïveté, toute coïncidence avec soi, toute

substantialité et, dans cette prise de conscience, se nie elle-même, elle est aussi en général la *conscience finale de toute culture* (HYPPOLITE, 1970 : 410).

Que le neveu de Rameau exprime cet état prérévolutionnaire, on le remarque dans les expressions que lui prête Diderot : « Vanité ! Il n'y a plus de patrie : je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves. » (DIDEROT, 1994 : 648.) La conscience déchirée peut être d'un langage scintillant d'esprit qui soulève la vanité d'un monde disparaissant qui met tout en pièce. Cette étude permet à Hegel de passer d'un monde à un autre, et l'on peut remarquer qu'il voit cet achèvement de ce monde de la culture dans ce passage entre autres :

Mais adressée à l'*individualité* universelle, l'exigence de cet éloignement ne peut avoir ce sens que la raison abandonnerait de nouveau la conscience spirituelle cultivée à laquelle elle est parvenue, enfoncerait de nouveau toute la richesse déployée de ses moments dans la simplicité du cœur naturel, et retomberait dans la sauvagerie et la proximité de la conscience animale qu'on appelle nature, et aussi innocence; l'exigence de cette dissolution ne peut au contraire s'adresser qu'à l'*esprit* de la culture lui-même, pour lui demander de sortir de sa confusion, de revenir à soi comme *esprit* et d'acquérir une conscience plus haute encore (HEGEL, 1991 : 354-355).

L'œuvre de Diderot maintient cette idée selon laquelle il peut exister une certaine universelle perversion des valeurs. Comme œuvre critique, elle devient une pure culture car elle reconnaît un aspect de « néant » des valeurs anciennes ou nouvelles pour ne conserver qu'une valeur esthétique ou de vérité : « L'œuvre littéraire *juge* la réalité de la culture pour dire sa vérité tout en la disant de belle manière. Mais elle-même critique les "belles manières" et finalement elle ne laisse subsister que son pur regard sur le monde. » (CLAIN, 1988 : 348.) L'œuvre littéraire devient de la pure intellection ou de l'intelligence pure. Dans le domaine de la pensée, elle se trouve dès lors à rencontrer la croyance ou la foi et peut entrer en conflit avec elle. La pure intellection rationalise le monde de la culture et le compare avec le monde transcendant tel qu'il est représenté dans la foi : elle établit ce même rapport qui dénonce le monde de l'au-delà à la manière d'une fuite du monde effectif. En tant qu'une dénonciation de la vanité, elle entre en conflit avec la croyance ou la foi glorifiant Dieu en toute chose : « L'objet spécifique contre lequel l'intelligence pure dirige la force du concept est la croyance, en ce qu'elle est la forme de la conscience pure qui l'affronte au sein du même élément. » (HEGEL, 1991 : 363.) La croyance ou la foi d'un côté et la pure intellection, l'intelligence pure ou l'*Aufklärung* de l'autre côté appartiennent toutes deux à de la pure pensée : elles correspondent à une réflexion de la culture sur elle-même, à la différence près que l'une est le négatif de l'autre.

L'opposition qui se trouve entre la foi et l'*Aufklärung* se développe de façon similaire à l'intérieur des Lumières. Un conflit relatif puisque la distinction se retrouve seulement dans les

points de départ des partis et non pas dans la « chose ». Le matérialisme se réfère à la matière abstraction faite du rapport d'objectivation dans laquelle elle apparaît et le déisme à un Dieu inconnaissable qui est à l'extérieur de la conscience singulière. Il n'en demeure pas moins cependant qu'il y a une perspective commune au matérialisme et au déisme, une vérité où chacune des tendances philosophiques des Lumières se dirige : l'utilitarisme, là où le monde qui apparaît en est un où chaque chose n'a d'autre épaisseur ontologique que son être pour un autre, en l'occurrence être pour les besoins et les goûts de la subjectivité. Néanmoins, chaque chose comme chaque réalité peut être reconnue à la façon de l'objectivité en soi : « L'utile est quelque chose qui pérexiste *en soi*, ou encore, il est une chose, cet être en soi n'est en même temps que pur moment; il est, partant, absolument *pour autre chose*, mais il est tout autant uniquement pour autre chose qu'il est en soi. Ces moments opposés sont revenus dans l'unité indissociable de l'être pour soi. » (HEGEL, 1991 : 388.)

On peut dire que le sens général de l'utilitarisme est une prise de possession de la subjectivité par elle-même, mais sous un mode abstrait. L'unité subjective reste extérieure aux moments de l'être en soi et de l'être pour un autre. L'objectivité sociale et naturelle demeure en opposition à l'unité subjective qui se retrouve dans cette objectivité tout comme elle reconnaît les objets de ses besoins et de ses goûts, mais non pas en tant qu'elle est son œuvre, à savoir l'expression authentique de ce qu'elle est comme volonté singulière et universelle. De son côté, Kojève commente le même moment historique dont nous traitons ici comme le prélude de la Révolution :

Les deux partis de l'Aufklärung ne sont pas arrivés à dépasser la métaphysique cartésienne, à comprendre qu'en soi l'Être (= espace) et la Pensée (= temps) sont identiques. À vrai dire, ils ne *sont* pas identiques : ils le *deviennent* seulement au cours de l'Histoire. C'est par l'Action que la Pensée devient être (réel) et que l'Être est pensé. Alors seulement, « das Denken ist Dingheit oder Dingheit ist Denken » [la Pensée est la Chose ou la Chose est la Pensée]. C'est alors la « vérité » et la « synthèse » du Déisme devenu Idéalisme et du Sensualisme devenu Matérialisme. Dans l'Aufklärung, le dualisme chrétien est devenu *évident* par l'opposition irréductible de l'Idéalisme et du Matérialisme : c'est tout. Reste le troisième aspect de l'Aufklärung : l'« Utilitarisme ». C'est là que se trouve la Vérité proprement dite de l'Aufklärung. Une pensée n'a de valeur que si elle est mise à l'œuvre, – c'est ce que montre la Nützlichkeit [l'Utilité] chère à la Raison « éclairée » (laquelle a trois adversaires, qui la déclarent « plate et mesquine » : la Foi ; l'« esthétisme », = Empfindsamkeit [la Sensibilité] ; « die sich Spekulation nennende Abstraktion » [l'Abstraction qui s'appelle la Spéculation], c'est-à-dire la pseudo-philosophie bourgeoise). Mais ce n'est pas encore la Vérité absolue ; parce que l'Homme croit devoir être utile à *ce qui est déjà*, ce n'est pas encore la Négativité active. L'idée qu'on se fait de soi-même n'empiète pas encore sur la réalité sociale ; cette réalité a encore la forme d'un Gegenstand [d'un Objet]. L'Homme vit toujours dans un Monde qui n'est pas sien (Monde pré-révolutionnaire). Il veut aussi utiliser ce qui est : non *créer* (par l'action de

la Lutte et du Travail) ce qui lui est utile. C'est la Révolution qui le fera. L'Homme « éclairé » qui commence à *agir*, c'est le Révolutionnaire de 1789 (KOJÈVE, 1990 : 140-141).

La Révolution française puise ses origines à l'intérieur de l'utilitarisme ainsi que dans la rationalisation idéologique et théorique qui l'accompagne dans la lutte contre la tradition. Selon Hegel, c'est dans la suppression de soi de l'utilitarisme qu'émerge la révolution effective de l'effectivité, la nouvelle figure de la conscience, soit la liberté absolue. L'idéologie utilitariste est à la légitimation de la monarchie absolue avant que la Révolution ne vienne exprimer le fait que l'utilité caractérise non pas l'objet, mais bien le sujet pour qui quelque chose est utile. La Révolution réalise politiquement la prise de conscience de soi de l'Esprit se réalisant dans le monde embourgeoisé de la monarchie française. Ce qui peut être associé au « triomphe » de la Révolution française se retrouve à l'égard de la libération absolue de l'individualité par rapport à la tradition. Et ce qui peut être considéré comme son « vœu » est de nature politique. L'esprit révolutionnaire veut cette libération, volonté idéaliste, et veut que ce vouloir soit effectif en chacun. D'une certaine façon, elle réalise pratiquement ce vœu en cessant d'être une simple volonté passive qui vote ou acquiesce et en devenant une volonté réellement universelle de l'ensemble des singuliers en tant que tels. Par conséquent, le processus de la mobilisation révolutionnaire réalise concrètement ce qui n'est au début qu'une perspective idéologique de la bourgeoisie. Cette volonté générale à la Jean-Jacques Rousseau s'élève sans qu'une puissance arrive vraiment à lui résister. Elle a conquis cette puissance dans le fait que chacun dans le processus révolutionnaire, comme Clain le souligne, sort de la place qu'il reçoit dans le système de la division sociale du travail et de la culture : « En période révolutionnaire on assiste à la dissolution idéologique de l'unité et de la particularité des groupements sociaux : corporations, villes, régions, institutions de la société civile. La toute puissance des idées est, pour Hegel, liée au fait que la réalité sociale *n'est* qu'en tant qu'elle est reconnue : c'est la *reconnaissance* de la réalité d'une "essence spirituelle", et donc d'une Institution politique qui *fait* sa réalité. » (CLAIN, 1988 : 353.) À l'intérieur du processus de la révolution, cette reconnaissance peut s'arrêter brutalement d'exister. C'est sans doute à travers cette possibilité d'une rupture fondamentale de la légitimation que s'explique la possibilité même d'une révolution.

L'œuvre de la révolution est aussi et nécessairement, selon Hegel, une œuvre de destruction d'un monde politique ancien. Elle ne peut être par essence qu'une œuvre positive de construction. Il existe nécessairement un décalage entre la visée du pouvoir révolutionnaire

et son œuvre effective. Il s'agit de cet écart entre la volonté universelle supposée représentée par ce pouvoir et sa nécessaire rencontre en face d'elle avec la volonté singulière de la conscience de soi. La volonté universelle rencontre la singulière et la considère comme devenant son « ennemie ». Bien qu'agissant en invoquant la volonté universelle, la singulière peut également écarter les autres volontés de son opération. En conséquence, toute action menée au nom de la révolution, reste en quelque sorte l'expression irréductible d'une ou de plusieurs individualités sans vraiment parvenir à être l'opération de la conscience de soi universelle effective. Dès lors, la liberté universelle ou absolue presque parvenue à son but, doit devenir principe de disparition et de destruction. Pour Hegel, la « furie » ou bien la « terreur » appartiennent à l'essence de la révolution car, comme telle, elle ne peut être constructive : « La liberté universelle ne peut ainsi produire aucune œuvre ni aucun acte positifs; il ne lui reste que l'*activité négative* ; elle n'est que la *furie* du disparaître. » (HEGEL, 1991 : 394.)

Chacun peut vouloir transformer ses idées personnelles en réalité politique, sans passer pour fou ni pour criminel, – *chacun* peut dire : « L'État c'est moi », en proposant « sa » Constitution. Le Wissen des Selbstbewusstseins [le Savoir de la Conscience de soi] peut se transformer en « Bewegung » [en mouvement] (dialectique) c'est-à-dire en un processus social, politique, historique; la Gewissheit (conviction subjective) [ou certitude] de chacun peut devenir Wahrheit, Vérité pour tous : – tout ceci sans Lutte, sans effort, sans destruction d'un donné. Telle est la Liberté absolue. [...] Dans l'état de la Liberté absolue, chacun veut devenir dictateur et imposer à tous sa volonté particulière. Chacun alors peut le devenir; mais il n'est alors qu'un pseudo-dictateur, car les autres volontés restent particulières, et donc impénétrables à la sienne. L'*idée* de dictature est abstraite. Pour la *réaliser*, il faut supprimer effectivement les volontés particulières : – par la mort (et la Terreur). Car il n'y a plus de volonté universelle, il n'y a plus que des êtres particuliers, que l'on ne peut atteindre que dans leur existence biologique, non dans leurs œuvres, leurs actions, car ils ne *font* rien (ils « s'opposent » seulement). Un tel processus ne saurait avoir de fin que par l'extermination de tous les membres de la Société et par le suicide même du (pseudo) dictateur. La Terreur n'est en fait que le suicide de la Société même. [...] Jusqu'à ce moment même (de la Terreur), l'Homme (encore Esclave) sépare encore l'âme du corps, il est encore chrétien. Mais par la Terreur, il comprend que vouloir réaliser la Liberté *abstraite* (« absolue »), c'est vouloir sa *mort*, et il comprend alors qu'il veut *vivre*, en corps et âme, ici-bas, car c'est cela seul qui l'intéresse vraiment et pourra le satisfaire (KOJÈVE, 1990 : 142-144).

Dans l'expérience de la furie ou de la terreur révolutionnaire, l'être humain arrive à un point qu'il reconnaît la « toute puissance » de la société. Dès lors, la terreur révolutionnaire peut aboutir à l'ordre. Le pouvoir révolutionnaire ne tente pas d'instituer un nouvel ordre par la furie, il va plutôt chercher à « discipliner » la société de telle sorte qu'un État rationnel voit le jour (celui de Napoléon Bonaparte). Par conséquent, le processus révolutionnaire accomplit d'une certaine façon une « œuvre positive », mais elle ne correspond pas à la visée de départ de la révolution ni n'est immédiate. D'ailleurs, c'est pourquoi dans cette œuvre, il ne s'agit pas

d'un simple retour au monde grec où l'esprit de la Cité serait à nouveau, sous l'effet de la furie, la réalité immanente de la subjectivité singulière. « Dans le monde grec, précisément, c'est l'effectivité singulière qui est immergée dans le système éthique de telle ou telle partie de la société alors que dans le monde post-révolutionnaire c'est la *volonté universelle comme volonté politique exercée par une faction qui cesse d'exister*. » (CLAIN, 1988 : 356.) La volonté universelle va devenir purement « morale », c'est-à-dire distincte de toute aliénation dans l'objectivité mondaine du politique, pure spiritualité, exigence intérieure, qui n'est pas non plus sans rapport évidemment avec la figure qui la précède. La vision morale du monde, dernière figure effective de l'Esprit s'incarnant dans la situation postrévolutionnaire, qui émerge une fois que l'œuvre politique de la Révolution française est réalisé, cherche à rendre effective la volonté universelle non plus par l'action politique, mais par la transformation morale.

D'après Hegel, la vision morale de la philosophie allemande de Kant et de Fichte représente la dernière production spirituelle de l'Esprit. Elle se trouve déjà à être ou bien l'apanage de la philosophie de la Révolution française ou bien la tentative de déduction systématique de ses principes. Selon Hegel, l'Esprit qui est certain de soi-même désigne cette vision morale de l'idéalisme allemand : l'Esprit qui s'objective en tant que tel au sein de la subjectivité singulière. Cependant, il ne s'objective à nouveau que d'une manière abstraite, dans la mesure où il ne s'appréhende qu'en tant que « devoir-être ». En outre, suivant Hegel, à la vision morale du monde, au moralisme de Kant et de Fichte, s'oppose une autre forme historique de la prise de conscience de soi de l'Esprit comme « Esprit pur » dégagé de toute objectivité extérieure : c'est la vision romantique du monde. Le romantisme de la belle âme exprime la « déception » d'une époque à l'endroit de ce qu'elle a produit et du fond de la signification d'une situation postrévolutionnaire. Le moralisme et le romantisme sont des modes encore abstraits de connaissance de soi de l'Esprit. Ne serait-ce qu'en ce qui concerne cette idée d'un certain déficit de considération de la connaissance de l'histoire, c'est-à-dire de la compréhension de la réalité historique. À propos du moralisme et du romantisme, Kojève a notamment remarqué :

La Befriedigung [la Satisfaction] est pour Kant un *Postulat*, c'est-à-dire une Foi. Il n'arrive qu'à l'« espérance » de la satisfaction (Kant = Philosophe de l'Espoir, catégorie spécifiquement chrétienne). Kant postule des garants : l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. L'homme kantien finalement recherche le Bonheur (Glück) (donné dans et par un Jenseits [l'au-delà]) et non la Befriedigung. Il aboutit ainsi à la solution chrétienne elle-même. Il part donc de l'autonomie de l'homme (homologue de la Liberté absolue) pour arriver à la servitude de l'homme. [...] L'homme kantien ne peut se prendre au sérieux (non plus que l'accomplissement réel et complet du Devoir,

et par conséquent le Devoir lui-même) : il est l'idéologue de la Liberté absolue (qui aboutit au néant : idéologique et existentiel). Après, viendrait la philosophie de Hegel. Mais entre Kant et Hegel s'interpose le Romantisme. [...] Le Romantique se rend compte de la Liberté acquise par la Révolution, résultat du travail et de la lutte; mais il accepte seulement le résultat, sans accepter les moyens (Lutte sanglante et Travail de tous). Il ignore la (pré)-histoire de cette Liberté, il ne se rend pas compte de l'effort qui y a abouti (KOJÈVE, 1990 : 149-150).

L'Intellectuel post-révolutionnaire a compris que la valeur suprême, c'est lui. Mais son autonomie se révèle non par l'Action, mais par la Conviction immédiate subjective = eigene Überzeugung [sa propre Conviction] (qui ne dépendrait de rien d'autre que de soi-même). Donc : le Romantique vit en conformité avec ses propres Convictions – quelles qu'elles soient; c'est tout ce qu'il veut. [...] L'Intellectuel romantique ne réalise donc pas son Idéal : si ces Convictions sont « révolutionnaires », il n'agit pas, donc... Si elles sont non révolutionnaires, « conformistes », il dépend du donné, donc... De toute façon il ne fait rien pour elles, ni en fonction d'elles. L'Intellectuel choisit le subterfuge de l'Hypocrisie et nie son échec. Il se contente de la Tolérance à l'égard de ses Convictions – et de toutes les autres (sauf les « intolérantes »). C'est l'idéologie pacifiste du Gewissen [de la Conscience (morale)], c'est le Libéralisme politique et économique. Les Romantiques bavardent sur le bien public, tandis que les hommes d'affaires agissent en fonction de leurs intérêts privés. [...] L'Idéologie qui révèle cette Société : l'Universel (la Vérité, l'État, etc.) du « Libre jeu » des convictions et des forces économiques. Ce jeu reste un jeu, et personne ne le prend au sérieux : on ne peut parvenir à la Vérité, ni à un Savoir universel, ni à un État universel, ni... etc. (KOJÈVE, 1990 : 150-151).

L'Homme post-révolutionnaire romantique n'est pas encore satisfait : il n'est pas reconnu universellement dans son « unicité » (génie). Ou bien : il impose ses Convictions ; il agit ; il cesse d'être Intellectuel révolutionnaire ; il devient Citoyen (Napoléon). Ou bien : il ne veut pas agir, il a même les convictions nécessaires pour ne pas agir. Il lui suffit de « s'exprimer » et de ne pas empiéter sur les convictions des autres. [...] Cet Homme croit donc qu'il pourra être « satisfait » par des paroles : certes par des paroles qui seront acceptées (« reconnues ») par la Société. Par là, il croit être lui-même universellement accepté et en être satisfait. Il doit donc mener une existence purement littéraire. [...] L'imagination romantique, créatrice des « Mondes fictifs », « merveilleux », culmine en Novalis [le poète allemand de la fin du XVIII^e siècle] (comme l'action politique créatrice d'un Monde réel, – en Napoléon). Mais même Novalis ne prend pas au sérieux sa « divinité » (Napoléon sera au contraire effectivement der erscheinende Gott [le Dieu qui doit apparaître ou qui se manifeste]). Le Poète n'est jamais reconnu que par le petit nombre, par une « chapelle » (même pas une Église!) (Napoléon, au contraire, s'impose effectivement à tous). Le Poète qui se réduit à lui-même, s'épuise lui-même enfin, et s'anéantit dans son propre néant. C'est die absolute Unwahrheit [le Mensonge absolu], le mensonge poussé à l'extrême qui s'anéantit lui-même. Ce Romantique sublimé et évanouissant, c'est la Schöne Seele [la belle âme] : = la Conscience malheureuse (chrétienne) qui a perdu son Dieu. Le Poète romantique a voulu être Dieu (et il avait raison de le vouloir), mais il n'a pas su s'y prendre : il s'anéantit dans la folie ou le suicide (KOJÈVE, 1990 : 151-152).

Avant de passer au chapitre suivant sur le Savoir absolu, on va présenter brièvement l'avant-dernier moment de l'exposé de la *Phénoménologie de l'esprit*, celui qui correspond à la religion. La religion, pour Hegel, est la connaissance de soi de la socialité en tant que telle, sous la forme de la croyance ou de la foi en une objectivité extérieure qui peut être naturelle, subjective ou spirituelle qui contient ce savoir de soi de manière non sue de la conscience. Cette conscience de soi de l'Esprit, qui est objectivation de « l'Esprit du monde », se trouve en soi à être

connaissance de soi de l'Esprit ou bien « Esprit absolu ». Cependant, elle ne le pose pas nécessairement en tant que son objet, et lorsqu'elle le pose comme tel, par exemple dans le christianisme, elle le pose à la manière d'un être extérieur à elle. Prolongeant les thèses énoncées par Kojève, Clain dit ainsi que cette « conscience de soi » est pour Hegel un savoir inconscient de soi de l'Esprit ou une réflexion inconsciente de l'Esprit par opposition à sa réflexion consciente dans la philosophie et l'institution politique. On retrouverait aussi bien selon lui ce schéma de pensée dans l'œuvre de Durkheim, en particulier dans ses *Leçons de sociologie politique*. Dans cette perspective, on devra cependant prendre garde au fait que la thèse de Hegel suppose une dissociation tout à fait centrale de la croyance, ou de la foi, sentiment subjectif et du savoir de soi de l'Esprit, l'un et l'autre contenus dans la religion, dissociation qui sera elle aussi au service de la sociologie de la religion du sociologue français.

La conscience de soi de l'Esprit du monde est une conscience que cet Esprit a de lui-même, elle est Dieu lui-même. Le dieu de Hegel. Hegel a conservé le concept de Dieu et il l'a *immanentisé* d'une façon assez radicale : « Dieu n'est Dieu que pour autant qu'il se sait lui-même; son savoir-de-soi est en même temps une conscience-de-soi dans l'homme et le savoir que l'homme a *de* Dieu, lequel progresse jusqu'au savoir-de-soi de l'homme *en* Dieu. » (HEGEL, 1970 : 485.). La religion est en soi immanente à la conscience de soi de l'Esprit, à sa réflexion en soi ou à la connaissance effective que celui-ci prend de lui-même dans son histoire. Elle n'est pas seulement une instance de reproduction et de légitimation d'une forme historique donnée de rapports sociaux, bien qu'elle remplisse aussi cette fonction pour Hegel, comme on le voit clairement apparaître dans son analyse de la foi à l'époque médiévale. De plus, pour Hegel, la religion est ce à travers quoi un peuple peut se connaître et il se sait aussi comme connaissant le monde. D'une part, elle correspond au sens donné de la totalité de l'expérience de l'Esprit, un sens donné au monde qui est aussi bien la condition d'apparition de l'esprit en tant que tel, tout comme elle a déjà été le mode premier sous lequel il s'était arraché à la nature. D'autre part, à l'intérieur de la religion elle-même, pour ainsi dire, l'Esprit a une sorte de savoir inconscient de soi. En ce cas, comme l'a écrit Kojève, l'être humain peut prendre conscience de lui-même, mais en croyant prendre conscience d'un être spirituel *extramondain* ou *suprabumain*. Nous donnons ici une série un peu longue de citations en nous abstenant de les commenter car elles parlent d'elles-mêmes :

Dans la Théologie l'Esprit est conscient-de-soi « an sich » (*en soi*), et non « für sich » (*pour soi*). C'est-à-dire : c'est seulement *en fait* qu'il prend conscience de soi, parce qu'en fait il n'y a pas d'autres Esprit que l'Esprit humain. Et « an sich » signifie aussi « für uns » [pour nous] : c'est nous. [...] L'Homme lui-même qui fait de la Théologie ne le sait pas : il croit parler de Dieu, d'un Esprit *autre* que l'Esprit humain. Sa conscience-de-soi n'est donc pas « pour soi », « für sich » – conscience-de-soi ; pour lui, elle est seulement *Bewusstsein* [Conscience], consciente d'une entité extérieure à l'Homme, d'un Au-delà, d'une *divinité* transcendante, *extra*-mondaine, *supra*-humaine. Et c'est ce qui caractérise *toute* Théologie quelle qu'elle soit : « an sich » et « für uns », il s'agit toujours de l'Homme-dans-le-Monde qui prend conscience de *soi*, mais « für sich », pour cet Homme lui-même, il est question de quelque chose d'*autre* que l'Homme et le Monde où vit l'Homme. [...] Partout donc où il y a *Théo*-logie, il y a mécompréhension, malentendu du côté de l'Homme : l'Homme-qui-vit-dans-le-Monde prend en quelque sorte *inconsciemment* conscience-de-soi, en croyant prendre conscience d'un être spirituel *extramondain* et *supra*-humain. Et c'est l'*ensemble* de toutes les Théologies imaginées par l'Homme au cours de l'Histoire qui constitue l'Esprit dans son *Bewusstsein*, c'est-à-dire l'Esprit qui – en fait – prend Conscience-de-soi, en *croyant* prendre conscience d'*autre* chose que lui-même. Cet Esprit s'*oppose* au Monde réel et à l'Esprit qui est dans ce Monde, c'est-à-dire à l'Homme, et il ne s'y reconnaît pas (KOJÈVE, 1990 : 209-210).

L'Homme s'attribue une valeur suprême. Mais il n'ose pas encore se l'attribuer en tant que vivant, c'est-à-dire agissant, dans le Monde concret : il n'ose pas accepter ce *Monde* comme un idéal. Il attribue une valeur à ce qu'il y a d'*extramondain*, de purement mental en lui. Il fuit le *Monde*, il se fuit en tant que « mondain », – et, dans cette fuite, il trouve nécessairement un Dieu *sur*-humain, et il lui attribue les valeurs qu'il voulait – en fait – s'attribuer à *soi*-même. C'est donc en fin de compte le refus – d'origine servile – d'accepter le Monde réel, le désir de fuir dans l'*idéal* extramondain, qui est la base de toute Religion, de toute *Théo*-logie. C'est le dualisme entre l'*idéal*, l'image idéelle que je me fais de moi-même, et la *réalité* que je suis qui est à la base du dualisme entre le Monde et l'Homme-dans-le-Monde d'une part, et Dieu et l'Au-delà de l'autre. [...] La Religion naît du dualisme, du décalage entre l'idéal et la réalité, entre l'*idée* que l'homme se fait de lui-même – son *Selbst* [son *Soi*, *Soi-même*], et sa vie consciente dans le Monde empirique, – son *Dasein* [son Existence]. Tant que ce décalage subsiste, il y aura toujours tendance à projeter l'idéal *hors* du Monde : c'est-à-dire il y aura toujours Religion, Théisme, Théologie. Inversement, dans toute Religion, il y a un reflet de ce dualisme. D'une part dans la *pensée* religieuse, dans la Théologie, qui – toujours – *oppose* le Divin au mondain et humain. D'autre part, il y a une dualité dans la *réalité* religieuse même. La Religion n'englobe jamais la *totalité* de l'existence humaine : il n'y a jamais de *théo*-cratie véritable. L'existence religieuse se déroule à *côté* du *Dasein*, de la vie dans le Monde concret, et le Religieux est *toujours* plus ou moins un moine, détaché « du monde », « du siècle » (KOJÈVE, 1990 : 211-212).

Le Religieux se distingue de lui-même *en* lui-même : c'est en *lui-même*, dans sa Conscience-de-soi, qu'il oppose ce qui est pour *lui* Conscience-de-soi (c'est-à-dire conscience de son être *isolé*, intime, particulier) à ce qui est pour *lui* Conscience-extérieure (c'est-à-dire conscience de son être *rattaché* à l'Universel). Cet Universel, étant rattaché au Particulier, à l'Homme, n'est pas *Nature* inhumaine. C'est un *Esprit* quasi *humain*, et cependant *non* humain puisque *opposé* à l'Homme. En un mot, – c'est Dieu. Étant, dans la conscience-de-soi du Religieux, rattaché au Particulier humain, l'Universel est, lui-aussi, humain ou spirituel en ce sens qu'il est pensée, conscience, conscience-de-soi et *action* libre autonome, en un mot – Esprit. Mais étant en même temps *opposé* au Particulier humain, n'étant pas son œuvre, le produit de son *Action*, cet Esprit est non humain, extérieur à l'homme, *donné* à lui, *statique* en lui-même : en un mot – un *Sein* [un *Être*]. Et c'est ce *Sein* *spirituel*, cet *Esprit* existant comme un *Sein*, qui est Dieu. L'Esprit conçu en tant que *Sein*, c'est-à-dire comme un Dieu, est nécessairement une « *bestimmte Gestalt* » [une *Forme déterminée*], une entité douée d'un caractère fixe, stable, donné une foi pour toutes. Et chaque Religion se distingue des autres par la forme particulière que prend l'Esprit conçu comme le Dieu de cette Religion (KOJÈVE, 1990 : 233).

La conscience religieuse pose bien son origine à la manière d'un « absolu », cet absolu comme un Autre et c'est cet Autre qui l'appelle à être reconnu. D'une certaine manière que ce

soit le fétiche, le Dieu des Juifs, ou le dieu chrétien, c'est lui qui appelle à le reconnaître et la conscience religieuse s'explique à elle-même comme réponse à cet appel. En retour, il lui garantit la légitimité des normes qu'elle se donne non seulement dans les interdits religieux, mais dans tous les domaines de son vivre en collectivité. C'est depuis cet Autre qu'elle fait parler pour elle que la conscience religieuse prétend tirer le Sens en le reproduisant dans son rapport à l'Autre et au sein de la communauté. En le reproduisant, à ses propres yeux, elle incarne le sens voulu par le divin. Mais, la religion chrétienne a ceci de spécifique aux yeux de Hegel, qu'elle peut elle-même être saisie à la façon d'une religion de la révélation de l'incarnation de l'essence divine éternelle. Cette religion renvoie au savoir de Dieu en tant qu'Esprit et conscience de soi de l'Esprit. Le concept chrétien de Dieu, au plan théologique, se fonde principalement sur cette essence, qu'est la présence à soi incarnée : « *Le christ est l'essence éternelle incarnée; en lui l'essence éternelle passe dans la forme immédiate de la présence à soi*; du point de vue théologique toujours, par la foi que l'homme a dans le christ, il intériorise la substance divine, mais, en même temps, doit la maintenir et la maintient comme "séparée". » (CLAIN, 1988 : 371.) Dieu est dans le monothéisme juif une forme éternelle de « présence à soi ». Ce que découvre le christianisme, c'est qu'il ne peut pas être seulement une abstraction extérieure au monde et que la présence à soi immédiate, effective, suppose l'incarnation. Dieu est effectif comme monde et comme incarné, mais du point de vue de Hegel cela ne signifie pas qu'il ne peut plus exister de « création ». Cette présence à soi effective est aussi créatrice de son propre devenir sans qu'il y ait dès lors de Dieu créateur extérieur au monde et au devenir. En outre, Dieu s'incarne dans le monde de toute éternité (c'est le fils). Ce devenir n'intervient qu'à l'intérieur d'une éternité, mais il n'existe pas au préalable l'éternité, puis le monde ni celle-ci, puis le devenir. La présence à soi, qui a une forme éternelle, se trouve être une présence à soi de la nature ou de l'Esprit. Celui-ci sous-tend le développement systématique du devenir de Dieu dans le monde. Du même coup, ce dernier, le devenir, peut être effectivement le responsable de la mort de Dieu qui devient l'Esprit lui-même (l'humanité), pour arriver jusqu'à dire que « Dieu lui-même est mort », ce qui est en définitive la vérité en soi et pour soi de la théologie chrétienne.

CHAPITRE VI

Savoir absolu et avènement d'une ontologie de la connaissance

Le thème du Savoir absolu est l'un des plus importants dans la philosophie de Hegel. Il permet de clôturer la « phénoménologie de l'esprit » et de fonder définitivement la possibilité de son ontologie de la connaissance. Il s'agit d'un savoir qui sait l'Absolu du rapport sujet-objet comme ce qu'il est en tant que savoir; son objet est un être en soi et pour soi qui lui-même doit se savoir tel. Pour Hegel, la religion chrétienne est un savoir de cet absolu, mais elle le pose encore comme un objet extérieur au savoir lui-même. Le contenu du savoir théologique et du savoir philosophique (réalisé) peuvent correspondre à une même réalité, néanmoins ces deux savoirs ne se trouvent pas pour autant à être « identiques ». Ils estiment l'objectivation de soi de l'Esprit en tant que l'être sous sa forme la plus riche, mais l'un et l'autre ne la savent pas de pareille manière. Le savoir théologique se représente l'Esprit conscient de soi à la façon d'un étant extérieur à la subjectivité en général, ainsi qu'au monde lui-même, alors que le savoir philosophique sait cet objet comme ce qu'il est lui-même. D'après Hegel, l'objet de la conscience théologique porte en lui « l'appel » à son surpasement. Autrement dit, le passage du savoir religieux au savoir philosophique n'est pas compris comme le résultat de la seule transformation de l'attitude du moment sujet, mais Dieu lui-même, en tant qu'il est en soi objectivation de soi de l'Esprit et devenir de cette auto-objectivation, porte déjà en lui sa suppression comme Dieu extérieur. L'objet de la théologie se dépasse de lui-même. L'Esprit absolu doit disparaître en tant qu'objet extérieur, mais cela ne peut pas avoir lieu sans que la conscience « agisse ». L'un et l'autre contribuent à la disparition du Dieu transcendant.

En ce qui concerne la conscience de soi, elle est le « résultat » d'une suppression de l'extériorité de l'objet de la conscience, mais non pas de l'extériorisation elle-même : « La conscience de soi, pour être, a besoin de poser une altérité sinon elle est un pur néant, un pur vide. » (CLAIN, 1988 : 379.) On peut retrouver dans la religion chrétienne une nécessité similaire, alors que la conscience pose l'Esprit absolu comme extérieur, à travers cette extériorisation, elle a à devenir conscience de soi. C'est la raison pour laquelle Hegel affirme que cette extériorisation a une signification à la fois négative et positive. Il reconnaît une valeur historique à l'aliénation religieuse puisque c'est en posant une réalité transcendante que la subjectivité peut se donner un contenu. Cette valeur positive de l'aliénation n'est pas seulement

pour nous ou en soi, mais aussi pour la conscience qui fait l'expérience de la nécessité de se donner un contenu. Il reste que la suppression de la transcendance a également une signification positive en soi ainsi que pour la conscience elle-même. C'est dire qu'autant la conscience chrétienne va pâtir de la mort de Dieu, autant au terme du processus historique de libération de la subjectivité, elle va connaître la nullité de l'objet car c'est elle-même, en s'extériorisant, qui peut se poser en tant que son objet. Ce double mouvement d'extériorisation de la conscience (pour se donner un contenu) et de reprise de ce dernier comme projection de soi constitue le mouvement le plus général de la conscience ainsi que sa structure la plus intime. Cependant, les moments en question sont à la fois différents et identiques, c'est-à-dire que la conscience renvoie à une *autoposition* dans son extériorisation et inversement. Mais pour être telle, elle devrait saisir l'objet de manière complète, à savoir selon chacune de ses déterminations et se retrouver en chacune d'elles.

À partir de cette définition générale de la position du savoir absolu en regard du savoir théologique et de la structure générale du mouvement de la conscience, Hegel déduit la possibilité d'une ontologie de la connaissance. Comme on l'a vu, l'objet de la conscience s'est d'abord montré à nous comme un être immédiat de la certitude sensible, une chose dotée de qualités perçues et enfin une essence comprise comme force et loi de la force, comme intérieur et monde phénoménal. Selon Hegel, la vérité du devenir de l'objet, la série génétique des horizons objectaux contient l'être en soi. Ce mouvement se trouve finalement à être « syllogistique » : logique. On assiste ainsi sous la plume de Hegel, dès les premières pages du dernier chapitre, à l'introduction d'un terme traditionnel de la logique pour affirmer la structure ontologique de l'objet de la conscience et indiquant par le fait même l'orientation fondamentale de cette ontologie. D'une certaine manière, les premières lignes de notre mémoire prennent ici leur sens. Hegel ne parle jamais d'une « ontologie du savoir » pour la raison simple qu'il considère dépasser toute ontologie en écrivant sa *Logique*. Il s'en expliquera très clairement à ce moment-là. La logique objective, celle à laquelle nous aboutissons dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, correspond, dit-il alors, à l'ontologie traditionnelle ou *Metaphysica generalis*. Mais parce que l'être lui-même n'est plus jamais considéré par Hegel que comme un moment évanouissant du Devenir, il écrira une *Logique*. Ceci précisé, on peut

considérer que du point de vue de Hegel, la « vérité métaphysique de l'étant » est la logique de ce mouvement de transformation de l'*objectativité*, à savoir les trois déterminations qui se sont dévoilées dans la certitude sensible, la perception et l'entendement. Ainsi et en vérité, l'étant est le tout du mouvement de l'objectivité et ce mouvement a deux directions possibles : mouvement ascendant ou descendant. Dans la première direction, l'étant est un fait d'être apparemment singulier, puis « un » dans sa particularité de chose, mais comportant de multiples qualités et enfin un universel lié à la détermination de soi du concept. Dans la seconde direction, l'étant est l'universel du concept qui établit la particularité de l'objet et tend vers la saisie de la singularité. C'est ce double mouvement que cherchent à présenter les logiques objective et subjective. D'après Hegel, le mouvement ascendant qui part de l'immédiateté décrit la logique d'être de l'étant en général, c'est-à-dire la *processualité* de ce qui est appelé « l'*ens* », de l'étant, et se composant selon un concept déterminé de l'essence et l'Être ou de l'essence et l'existence. C'est la raison pour laquelle Hegel soumet que la logique objective arrive à prendre la place de l'ontologie :

On peut donc dire que la Logique objective prend plutôt la place de l'ancienne *Métaphysique* qui correspondait à l'édifice scientifique du monde, érigé à l'aide des idées seules. En tenant compte du dernier aspect qu'avait revêtu cette science, on constate que la Logique objective prend, en premier lieu, la place de l'Ontologie, de cette partie de la Métaphysique qui se proposait de découvrir la nature de l'*Ens* en général, de cet *Ens* comprenant aussi bien l'Être que l'Essence, pour lesquels notre langue possède généralement des vocables différents. Mais, en deuxième lieu, la Logique objective comprend aussi le reste de la Métaphysique, pour autant que celle-ci cherchait à appréhender, à l'aide des formes de la pensée pures, les substrats particuliers, empruntés à la représentation, tels que l'âme, le monde, Dieu, les déterminations de la pensée (les catégories) ayant joué un rôle capital dans cette recherche. Mais la Logique considère ces formes en dehors de leurs substrats, en dehors des sujets de leur *représentation*, elle n'envisage leur nature et leur valeur qu'en et pour elles-mêmes (HEGEL, 1971 : 51).

La *Logique subjective* est la logique du *concept*, de l'essence, libérée de tout rapport avec un être ou son apparence et qui, dans sa détermination, n'a plus rien d'extérieur, mais est le subjectif, libre et indépendant, le déterminant lui-même ou, plutôt, le *sujet* même. Étant donné qu'au *subjectif* se rattache le malentendu qui fait qu'on le confond avec l'accidentel et l'arbitraire, ainsi qu'avec des déterminations qui font partie de la *conscience*, nous ne nous appesantirons pas ici sur la différence entre le subjectif et l'objectif, différence qui ressortira par la suite avec plus de netteté au sein même de la Logique (HEGEL, 1971 : 52).

Cela dit, la Logique subjective va retrouver le contenu de la logique traditionnelle en découvrant la logique de l'objectivation cognitive qui part du concept subjectif pour redescendre vers l'être immédiat et singulier. On peut saisir des logiques de la connaissance et de l'être de l'étant qu'elles se retrouvent à la fois à être identiques et inverses. L'une, la logique du savoir, procède semble-t-il, de ce qui est devenu, le concept, vers son origine, l'être, et l'autre, la logique objective, décrit le mouvement vertical qui part de l'être et rejoint l'essence

absolue. Mais en fait le mouvement est circulaire en chacune et la logique du savoir rejoint l'idée absolue comme le fondement du connaître, tandis que la Logique objective rejoint l'essence absolue qui est au fondement du devenir qui se substitue à l'être dès le premier chapitre de la *Logique*. Ceci dit les deux sens du développement sont bien inverses l'un de l'autre.

Il n'en demeure pas moins que la conscience dont on est parti ne sait pas l'être de l'étant, sa vérité métaphysique en tant que syllogisme, comme nature du mouvement vertical et vérité en soi de l'objet de la conscience du singulier, du particulier et de l'universel. Elle ne le sait pas non plus en tant que vérité logique de sa connaissance de l'étant qui parcourt en chemin inverse depuis le concept subjectif et universel, le mouvement de l'*objectalité*. La connaissance de l'être de l'étant se produit pourtant déjà sur un autre mode lorsqu'après avoir libéré la conscience de soi, la conscience rationnelle s'engage dans une objectivation du monde qui postule sa rationalité. Si nous avons dit que la Raison agissante est déjà le savoir absolu, il vaut la peine, comme Hegel le fait lui-même dans le chapitre sur le Savoir absolu, de revenir sur les modes de réconciliation entre le sujet et l'objet dont nous avons déjà traité. Nous suivrons encore d'assez près le commentaire qu'en a donné Clain (Clain, 1988). Dans la Raison observante, l'être de l'étant se saisit en tant qu'une immédiateté. Même l'Esprit apparaît comme une singularité sensible et appréhendable par l'observation. La Raison observante dissout l'Esprit à travers la représentation de la *choséité*; la Raison s'aliène dans l'objectivité extérieure. Dans la Raison singulière, celle-ci s'empare de l'objet tel qu'il est perçu. D'un côté, l'objet est en soi ou reconnu et de l'autre, il se trouve être pour un autre. Pour la Raison individuelle, la raison se fait utilitariste; l'être de l'étant est fonction des besoins et des goûts de la subjectivité. De plus, la Raison peut poser la norme éthique à la manière de son produit. La chose n'est plus reconnue dans sa spécificité, elle est plutôt posée comme Soi moral. Dans la Raison morale, l'être de l'étant est saisi en tant qu'un pur Soi; l'être est pure volonté et la raison devient productrice de norme éthique. Comme pour Kant et Fichte, on a dans la Raison pratique désaliénation de la conscience puisque le savoir et l'objet s'identifient d'une façon réelle. Dans la morale de l'individualité singulière, il s'opère déjà une désaliénation de la conscience. Il y a dans la Raison singulière et morale une réconciliation de l'esprit avec sa conscience. Cependant, c'est sous la forme de la totalité de la Raison, ensemble des Raisons observante, morale et agissante, que s'accomplit la réconciliation de la conscience et de la conscience de

soi. C'est surtout parce que la Raison contient déjà en soi cette unification qu'il peut y avoir réconciliation au niveau de la Raison lorsqu'elle agit dans le monde.

Dans un premier cas, la réconciliation se présente sous la forme d'une confirmation de la validité normative de l'action dans l'*effectuation* comme telle de l'action. Dans la Raison morale, il est reconnu l'effectivité de l'opération et, par conséquent, le caractère social du savoir moral qui peut s'opposer à l'opération particulière. Relativement à cette réconciliation, elle se trouve être purement mondaine dans l'élément de l'être pour soi, c'est-à-dire que par un cheminement « interne » la subjectivité découvre l'identité de la conscience et de la conscience de soi sous une forme effective. Dans l'action, comme esprit pratique ou praxis en général, la réconciliation se produit préalablement en tant qu'une confirmation de la norme éthique ainsi que de la légitimité du but. Dans un deuxième cas, la réconciliation renvoie à une confirmation et une légitimation de la norme de l'action dont celles-ci s'accomplissent comme étant la reconnaissance de la norme et du résultat voulus à la façon d'une volonté transcendante. Selon Hegel, dans l'esprit religieux, cette réconciliation se déroule du côté de l'être en soi puisque cette volonté peut se voir posée à la manière d'une *res* extérieure. À propos de cette action, il n'en reste pas moins qu'elle se rapporte à une certaine division ou à une scission de l'objet et du but comme du savoir. Mais n'en reste-t-il pas que c'est à travers une « bonne conscience », comprenez que c'est seulement par la Raison morale portée à son achèvement que peut se réaliser une désaliénation de l'Esprit? Malgré tout, la conviction morale seule demeure une affirmation encore abstraite, dans la mesure où l'identité du sujet et de l'objet qu'elle affirme n'est pas le produit d'un mouvement historique effectif. Seulement à travers le mouvement historique effectif de cette bonne conscience, dans son devenir effectif de la conscience d'une réalité historique, arrive à se produire la figure hégélienne du savoir absolu. Cela implique que dans l'action morale l'Esprit fait l'expérience d'une division et d'une réconciliation entre le contenu de l'action et la règle morale qui l'a dicté.¹

¹ Concernant l'esprit pratique et l'esprit religieux, dans un cas comme dans l'autre, on a une réconciliation de nature unilatérale qui peut laisser se perpétuer une certaine séparation. Dans l'esprit pratique, il y a une réconciliation, comme Clain le mentionne, du côté du sujet agissant : « Il sait que la Norme de son action est juste, il confirme sa légitimité en agissant ; il s'agit d'une réconciliation qu'on peut qualifier "d'unilatérale" : elle est réconciliation dans l'élément de "l'être pour soi", du côté subjectif de l'action, et si la Norme de l'action est légitimée, il reste qu'elle demeure strictement arbitraire en regard de l'action elle-même, de l'opération et de l'efficacité qu'elle peut avoir comme en regard des autres Normes possibles. » (CLAIN, 1988 : 386.) Dans l'esprit religieux, on trouve plutôt une réconciliation du côté du résultat de l'action : « Elle réifie le garant de la Norme et assure la subjectivité que le résultat de son action est voulu par Dieu tel qu'il est "en soi" ; elle est réconciliation dans l'élément de "l'être en soi" *du résultat de l'action et de la volonté divine.* » (CLAIN, 1988 : 386.)

Si l'on a une opposition entre les esprits pratique et religieux, comme formes historiques distinctes de réconciliation de l'Esprit, en quoi l'un et l'autre peuvent-ils se réconcilier en eux-mêmes? Ils arrivent à se réconcilier dans la belle âme qui s'est présentée en tant qu'un savoir de soi de l'Esprit de même qu'une intuition de soi du divin, mais tout en se maintenant sous le mode de la conscience de soi singulière. Comme le dit Hegel à ce propos :

L'unification qui manque encore, c'est l'unité simple du concept. Ce dernier, au demeurant, est aussi déjà présent au côté de la conscience de soi elle-même ; mais tel qu'il s'est présenté dans ce qui précédait, il a comme tous les autres moments la forme d'être *une figure particulière de la conscience*. – Il est donc la partie de la figure de l'esprit certain de lui-même qui reste arrêtée dans son concept, et qu'on a appelée *la belle âme*. Celle-ci est en effet le savoir de soi-même qu'a l'esprit dans sa pure unité transparente – la conscience de soi qui sait ce pur savoir du *pur être en soi-même* comme l'esprit – c'est-à-dire non seulement la contemplation du divin, mais l'autocontemplation de celui-ci par lui-même (HEGEL, 1991 : 515).²

La venue à soi du savoir absolu s'effectue à travers une conscience mondaine, et non pas dans une conscience religieuse d'un en soi transcendant. Comme savoir de soi en tant que socialité du sujet singulier, le savoir absolu est aussi rendu possible à la fois par le développement historique concret de la pratique humaine, qui permet l'émergence de la forme de ce savoir, et par le déploiement de la spéculation religieuse donnant à ce savoir son contenu. Nous pouvons dire du savoir absolu, préparé déjà par la figure de la belle âme, qu'il est le produit de ce double mouvement de « compénétration » des esprits pratique et religieux :

Ce concept s'est donné son contenu et accomplissement d'une part dans l'esprit certain de lui-même *agissant*, et d'autre part dans la *religion*; dans cette dernière il a acquis le *contenu* absolu *en tant que contenu*, ou encore, dans la forme de la *représentation*, de l'être-autre pour la conscience; dans la première figure, en revanche, la forme est le Soi-même lui-même, car elle contient l'esprit certain de lui-même *agissant*. Le Soi-même parcourt jusqu'à son terme la vie de l'esprit absolu. Cette figure, comme nous le voyons, est ce concept simple qui abandonne cependant son *essence* éternelle, qui *existe*, ou agit (HEGEL, 1991 : 515).

Le contenu de la représentation religieuse devient également la forme de l'opération subjective. L'Esprit absolu qui se présente selon le plan historique comme figure déterminée peut délaisser son « essence éternelle »; il se voit là de façon déterminée ou bien il agit. En tant que figure

² Au sujet de la belle âme, selon Hyppolite, si la religion représente la vérité spéculative sous la forme d'un contenu encore extérieur à la conscience de soi, la belle âme nous offre plutôt la forme du concept pour soi : « Elle n'était pas en effet "l'intuition du divin", mais *l'intuition de soi du divin*; elle était la figure de l'esprit certain de soi-même, *le sujet absolu*. Comme figure de la conscience, elle était encore imparfaite, elle restait enfermée dans sa subjectivité et manquait du contenu. Or c'est seulement "dans l'unité avec son aliénation que le concept existe dans sa vérité" » (HYPPOLITE, 1970 : 578.) Puis, quand la belle âme renonce à son obstination, elle devient l'esprit agissant qui quitte son « essence éternelle » et se trouve là d'une manière déterminée ou agissante : « Cette action, reprise dans le concept, soulevée au-dessus de sa finitude, par le Soi qui s'est inscrit en elle et la dépasse en la traduisant, devient le concept absolu, qui dans son *extension* comme dans son *devenir temporel* est aussi bien dans sa *profondeur*. » (HYPPOLITE, 1970 : 578-579.)

historique, il s'offre sous la forme d'une singularité à laquelle s'élève une universalité et qui se trouve être celle-là même de son essence.

Le philosophe moniste s'oppose à son tour à lui-même d'une double manière : « Comme figure singulière, historique, concrète, il s'oppose à ce qu'il est comme forme universelle; comme forme universelle et éternelle de "l'être se sachant" il s'oppose à sa figuration historique. » (CLAIN, 1988 : 387.) La première opposition va disparaître comme forme essentiellement subjective puis la seconde en tant que forme vide du savoir de soi de l'être. Le contenu de la religion, Dieu l'être en soi conscient de soi, devient l'opération de la conscience qui se trouve être pour elle-même l'*autoréflexion* de l'Esprit. Par conséquent, le savoir absolu, la réflexion de l'Esprit qui se sait être telle, va apparaître historiquement au moment où l'Esprit lui-même parvient à cette conscience de soi. Pour cela, il faudrait pas mal de temps car à l'origine la conscience qui est déjà en soi réflexion de soi de l'Esprit ne rencontre en face d'elle que la substance immédiate de l'Esprit qu'elle devrait élever à la forme du concept. En ce sens, le savoir absolu peut s'envisager à la suite du « travail » qu'il fait au cours de l'histoire et aboutit à égaliser conscience de soi avec conscience :

Mais en ce qui concerne l'*existence* de ce concept, la *science* n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective, tant que l'esprit n'est pas parvenu à cette conscience quant à lui-même. Il n'existe pas auparavant en tant qu'esprit qui sait ce qu'il est, et il n'existe nulle part ailleurs qu'après l'achèvement du travail qui contraint sa configuration imparfaite à fournir pour sa conscience la figure de son essence, et met ainsi en péréquation sa *conscience de soi* avec sa *conscience* (HEGEL, 1991 : 518).

Dans ce passage, on a la présence de cette idée d'apparition de la science à un moment précis de l'histoire pour autant que le savoir de soi de l'Esprit est requis. Kojève le dit ainsi : « Dans le Temps et dans la Réalité-objective, c'est-à-dire dans l'Histoire, la Science ne peut pas apparaître n'importe quand. Avant de pouvoir développer la Science, l'Homme doit se définir lui-même. » (KOJÈVE, 1990 : 329.) De plus, dans les mots de Kojève, la « science totale » découle uniquement de l'ensemble de l'effort humain collectif réalisé par l'évolution achevée de « l'histoire universelle » : « C'est alors seulement que la coïncidence du *Selbstbewusstsein* et du *Bewusstsein* proclamée par la Science est *vraie* en tant que théorie, parce que c'est seulement alors qu'elle est *réelle*. Avant l'accomplissement de l'effort historique total, le Savoir absolu n'est pas possible, précisément parce qu'avant cet accomplissement n'existe pas encore la *réalité* totale ou absolue qu'il est censé révéler. » (KOJÈVE, 1990 : 329.)

Le savoir absolu est l'esprit qui se sait soi-même dans la figure de l'Esprit où se trouve le savoir conceptuel. Ce savoir est conceptuel puisqu'il est, comme Clain le mentionne, conception de soi dans l'objectivation de l'étant : « Il est savoir de l'être-sujet de l'étant comme rapport d'objectivation et Esprit. » (CLAIN, 1988 : 376.) Il est encore l'Esprit absolu existant, ici et maintenant, dans l'élément de ce qui est à la science philosophique et ayant pour objet ultime l'Esprit absolu lui-même. Le contenu du savoir absolu, de l'*autoréflexion* de l'Esprit, apparaît dans le savoir théologique avant de se retrouver conçu par le savoir philosophique. De pareille façon, la compréhension de l'être de l'étant comme Esprit débute avec les formes historiques de la conscience phénoménale antérieures à celles de l'esprit religieux et s'étant formé la représentation d'un Esprit absolu. Mais du fait que le savoir absolu se comprend comme toujours déjà présent, à la manière de l'intuition d'une totalité, le temps peut aussi se voir supposé dans l'ensemble des figures de la conscience : « Il est l'intuition d'un Tout qui précède l'intuition ou la représentation de chacun de ses moments. » (CLAIN, 1988 : 376.) Cependant, le temps en tant que dimension subjective de la représentation disparaît quand l'Esprit parvient au concept de lui-même : « Il conçoit la totalité, la structure logique du soi avant chaque moment et par conséquent cesse d'appréhender le temps qui est alors lui-même compris dans son concept, dans sa structure logique (dialectique). » (CLAIN, 1988 : 376-377.)

La connaissance philosophique à l'œuvre dans la phénoménologie de l'esprit recouvre la totalité des moments après avoir intégré chacun d'eux, ou bien dans la conscience phénoménale, le tout précède les moments où il s'agit d'un tout non conçu : « Le savoir philosophique *reconstruit* la totalité et *se donne* un concept du tout; le savoir phénoménal *intuitionne* d'abord le tout, ensuite conçoit les moments. » (CLAIN, 1988 : 390.) L'expérience qui se trouve en jeu à l'intérieur de la conscience phénoménale se déroule dans le temps, puisque le temps historique de la conscience correspond à la présence *intuitionnée* du Soi; la conception de la structure logique du soi n'implique plus le temps. Le temps, pour Hegel, c'est ce qui est entendu à l'instar d'un destin nécessaire qui s'accomplit à travers la révélation de l'éternité à elle-même : « Le contenu de l'Esprit, qui est lui-même Esprit, *doit*, pour Hegel, être révélé et cette révélation constitue à proprement parler l'essence de *l'expérience* de la *conscience*, son fondement "onto-théologique". *C'est la nécessité du révéler à soi-même de l'Esprit qui explique l'expérience de la conscience et son mouvement propre.* » (CLAIN, 1988 : 391-392.) Pour cette raison il peut être d'ailleurs avancé cette idée que rien n'est su qui ne se voit pas dans l'expérience, ce qui est su se trouvant de la sorte « marié » à un sentiment de l'éternel, révélé intérieurement, ou

à un sentiment de sacré. La structure logique de l'expérience est l'Esprit en tant qu'objet de l'Esprit, il peut se présenter comme substance objet de la conscience : « Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait même qu'il *devienne* ce qu'il est *en soi*. Et c'est seulement en ce qu'il est ce devenir qui se réfléchit en lui-même, qu'il est en soi en vérité *l'esprit*. » (HEGEL, 1991 : 519.) Le devenir de l'Esprit, sa genèse dialectique se réfléchit par la compréhension philosophique de cette genèse. De manière générale, le retour de la conscience sur la genèse de l'objectivation institue authentiquement le rapport à soi de l'Esprit. Considéré comme tel, ce qu'il est en soi dans sa structure logique fondamentale : « Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance – la transformation qui fait de cet *En soi* le *pour soi*, de la *substance* le *sujet*, de l'objet de la *conscience* un objet de la *conscience de soi*, c'est-à-dire un objet tout aussi bien aboli, ou encore, le *concept*. Ce mouvement est le cercle qui revient en lui-même, qui présuppose son commencement et ne l'atteint que dans la fin. » (HEGEL, 1991 : 519.)

Le savoir de soi de l'Esprit apparaît dans le temps et se montre en fait pour Hegel être le moteur effectif du devenir de l'Esprit. Il correspond au résultat de ce devenir ainsi que la remémoration ou la *réintériorisation* de sa naissance, mais il est de prime abord la médiation du devenir. L'histoire des figures de la conscience se saisit à la façon d'une histoire philosophique puisque la philosophie se reconnaît dans son passé comme ayant déjà été le moteur du devenir de l'Esprit. Hegel procède à la récapitulation des moments historiques qui ont prévalu dans la transformation de la religion chrétienne en philosophie, puis en science ou en ontologie de la connaissance. Cette récapitulation débute avec la sortie hors de la compréhension religieuse de l'être accomplie par la philosophie moderne. L'opposition entre la foi et le savoir prend naissance à la fin du Moyen Âge, au sein de l'Église, comme institution reçue en héritage par une communauté religieuse. La Raison et la rationalisation de la foi aboutissent à une crise religieuse majeure au cours du XVI^e siècle en Occident chrétien ainsi qu'à l'apparition du protestantisme. Or, cette Raison combattant dans l'ordre de la religion se lance par la suite à la conquête de la nature : elle se fait soit Raison observante, trouver l'être-là en tant que pensée (Francis Bacon), soit se fait Raison déductive (Raison cartésienne), trouver l'être-là dans sa pensée (Descartes). Cependant, elle va aboutir à la conception de Spinoza qui est l'affirmation d'une identité possible entre l'étendue et la pensée. Avec lui, il est proposé une première solution historique au problème philosophique né de l'opposition à l'intérieur de l'idéalisme du rationalisme et de l'empirisme. Cela dit, en tout état de cause, ce qui manque encore à cette pensée rationnelle est la prise en compte par la pensée de l'individualité. Avec la

philosophie de Leibniz va surtout s'établir cette nécessité philosophique de rendre compte de la singularité ainsi que de l'individualité en général. Au siècle suivant, l'utilitarisme et les Lumières d'un côté, Rousseau et Kant de l'autre, vont libérer sur le plan philosophique la compréhension de l'individualité moderne de la contrainte dogmatique qui pèse encore sur elle chez Leibniz.

En pensant la singularité à l'intérieur de l'identité abstraite entre l'être et la pensée, en affirmant le primat du singulier, une autre porte est ouverte, celle d'un idéalisme radical, l'idéalisme à la Fichte où tout se trouve centré autour de l'affirmation d'une absoluité de la conscience de soi singulière. Fichte maintient une opposition entre l'égalité du Moi et du Non moi et la différence entre les deux. Cependant, il ne parvient pas à concevoir une identité de l'identité et de la différence des termes du rapport du Moi et du Non moi. Il pose un rapport entre le sujet et l'objet purement subjectif, un phénomène de l'Absolu sans Absolu. Autrement dit, on a bien une certaine « intelligence inconsciente » produisant le devenir phénoménal de l'Absolu qui peut être porteuse de finalité. Seulement, à propos de cette subjectivité, il ne la conçoit que dans le rapport entre le sujet et l'objet de la conscience en soi se voit supprimé d'une manière unilatérale. La Nature n'est alors qu'un simple objet phénoménal et, pour cette raison, Fichte maintient la place du temps comme processus irréversible de même qu'il l'oppose à l'*autoposition* en tant que *réversibilisation* infinie. À la différence de Fichte, Schelling renvoie le temps à l'Espace et revient davantage vers Spinoza, mais en posant l'identité entre la pensée et l'étendue comme une identité et une différence à soi du Soi. Néanmoins, ce rapport du Soi à Soi, c'est-à-dire de la structure de l'Absolu, Schelling le conçoit en tant qu'une pure intuition d'un contenu. L'Absolu est pensé comme si *intuitionnant*, ou bien l'Esprit est considéré à la façon d'une intuition de soi, une intuition d'un contenu ou privée de contenu qui a seulement, en tant que déterminé, *accidentalité* et se trouve sans nécessité. Schelling définit l'Absolu à la manière du rapport entre le sujet et l'objet dont il se présente comme une forme éternelle présente dans la Nature et l'Esprit. Ainsi posé, l'Absolu à la fois subjectif et objectif peut rendre impensable un en soi absolu qui ne comporte aucune dimension ou aucun moment du rapport entre le sujet et l'objet. Il est question d'un niveau objectal strictement transcendantal où la subjectivité et l'objet ne peuvent se révéler être identiques que dans la projection d'une structure idéale dans le vide du noumène lui correspondant comme objet. Pour Schelling, l'Absolu se voit conçu en tant qu'un rapport entre le sujet et l'objet qui se déploie au-delà d'une limite idéale (l'en soi) et en deçà d'un pur horizon transcendantal ou

d'une *objectalité* purement subjective. La différence, la distance ou le volume institue ces deux limites qu'il faudrait dire correspondre à l'Absolu lui-même. En outre, si de Leibniz à Kant, on a pensé la singularité à l'intérieur de l'identité entre la pensée et l'étendue, avec Fichte et Schelling, il est posé la question de l'Absolu ou du rapport entre le sujet et l'objet, mais à l'égal d'une pure subjectivité dans laquelle tout peut s'engloutir et s'écrouler en elle-même ou d'une pure substantialité indifférenciée.

Le système de pensée de Hegel se présente comme une synthèse philosophique de Fichte et de Schelling. De Fichte, Hegel tente surtout de retenir la thèse selon laquelle le devenir, en tant que devenir de la raison pratique, peut avoir un caractère absolu qui le rend absolument intelligible. Du côté de Schelling, il cherche davantage à conserver la thèse que l'Absolu peut être essentiellement éternité d'une présence à soi. Mais chez Schelling le déploiement se trouve contingent puisque fondé sur une intuition du soi par lui-même et la nécessité de son déploiement c'est à Fichte qu'il l'emprunte. D'une part, il retient cette idée que le rapport entre le sujet et l'objet peut devenir, et d'autre part il saisit de celui-ci qu'il se trouve bel et bien à être et qu'il est dans sa forme pure, en son essence, éternel. Selon Hegel, ces deux thèses sont conciliables et complémentaires, dans le sens que la *processualité* est éternelle comme le devenir en général, mais dans le temps elle est plutôt « devenir du devenir ». D'après Hegel, l'Esprit et le savoir absolu, en tant que l'Esprit absolu, ne peuvent correspondre ni à un retrait dans la pure intériorité à la façon Fichte, ni à un engloutissement de la conscience de soi en la substance comme chez Spinoza et Schelling :

L'esprit cependant s'est montré à nous comme n'étant ni la seule retraite de la conscience de soi en sa pure intériorité, ni le simple enfoncement de celle-ci dans la substance et le non-être de sa différence, mais comme *ce mouvement* du Soi-même qui se défait de soi, s'aliène lui-même et s'enfonce dans sa substance, et qui, en tant que sujet, s'est extrait d'elle pour rentrer en soi, et en a fait un objet et un contenu, tout aussi bien qu'il abolit cette différence de l'objectalité et du contenu (HEGEL, 1991 : 521).

Il est un sujet en ce qu'il se voit d'ores et déjà autonomisé pour ensuite objectiver la substance (l'Esprit) dont il s'est précisément autonomisé. L'autonomisation de la subjectivité sous la forme de la conquête de l'autonomie et de la *réversibilisation* permet l'apparition hors de l'indétermination de la substance (l'Esprit) du Dasein d'un être-là quelconque. Cela dit, en faisant d'un objet le rapport d'objectivation dont il s'est autonomisé pour le ressaisir à partir de soi-même (l'extérieur), il supprime la différence entre soi et le contenu, mais la substance elle-même peut de nouveau correspondre à ce mouvement de la subjectivité; elle est en soi ce

mouvement. Cela implique que l'autonomisation de l'Esprit en tant que subjectivité est au retour à soi et que l'Esprit se trouve être sujet dans ce mouvement. Par conséquent, la connaissance philosophique peut s'achever dans la connaissance et la compréhension de l'Absolu en tant que « Sujet ». Le savoir prend la forme contemplative qui considère comment ce qui est différent peut se mouvoir en lui-même et retourner en son unité. Une fois reconnu cet *automouvement*, la philosophie va s'en faire la compréhension.

L'ontologie de la connaissance, pour Hegel, devrait partir de l'aliénation de l'Esprit à l'œuvre dans la connaissance phénoménale. L'aliénation produit la nécessité du contenu, elle et cette production du contenu sont le concept de l'Esprit. Vu sous l'angle du moment sujet, cette aliénation est liberté, sous l'angle du moment objet, elle correspond à la nécessité. Le contenu est nécessaire car il renvoie à l'aliénation d'une liberté et, réciproquement, le sujet est libre puisqu'il se trouve être savoir d'une nécessité qui est aussi savoir de soi. Le concept correspond ici au Dasein de l'Esprit, c'est-à-dire de l'être qui se pense intégralement en tant qu'être. L'être est inquiétude parce que le savoir de soi est immanent au contenu; il est sa structure interne. Le concept est une saisie de l'être par l'être et la science de l'être se comprend comme concept parce que l'être se rapporte au fond au devenir concept de l'être. De plus, la science métaphysique devrait « s'aliéner », se perdre à son tour comme savoir de soi, en tant que savoir d'une éternité révélée à elle-même. Le savoir absolu se lit à la manière d'une certitude de soi-même, il est certitude sensible. Cependant, un « sacrifice » nécessaire du savoir ontologique n'est pas encore suffisant. Le devenir n'est pas là dans l'ontologie de la connaissance saisi pour lui-même; il est assujéti à l'identité de l'Esprit avec lui-même. D'après Hegel, une compréhension authentique du devenir suppose un abandon de sa propre éternité par l'Esprit afin de se saisir dans son libre avènement contingent à travers l'espace et le temps.

Clain (Clain, 1988) insiste sur le fait que l'ontologie de la connaissance ou le Savoir absolu se donne comme une philosophie concernée par son devenir dans l'espace-temps. Elle se fait philosophie de la Nature et philosophie de l'Esprit qui saisit l'Esprit réifié dans l'espace en tant que Nature et l'Esprit libéré dans le temps historique. La Nature et l'Esprit se déduisent comme domaines caractéristiques de l'étant à l'instar des objets de la *metaphysica specialis* de la tradition puisqu'ils constituent les moments du devenir réel de la science. La Nature est déjà au principe même du devenir de l'Esprit en ce qu'elle est déjà objectivation de soi, d'où se sépare l'auto-objectivation en soi qui est l'Esprit. Elle correspond à l'Esprit encore aliéné à la façon

d'une totalité dont ne s'est pas encore autonomisé le principe ou la structure qui lui est immanent. Quant à l'autre côté du devenir de l'esprit, en l'occurrence l'histoire, il est le devenir s'actualisant dans le savoir; le devenir qui se médiatise soi-même. Dans l'histoire, il correspond plutôt au devenir du devenir, l'aliénation est ici suppression de l'aliénation ou le négatif est le négatif de soi-même. L'histoire est oubli et souvenir et dans l'oubli lui-même se tient le souvenir. L'Esprit oublie sauf que la recollection (Platon) conserve bien. Elle est l'intérieur et la forme la plus élevée de la substance.

Dès lors que son achèvement consiste à *savoir* parfaitement ce qu'*il est*, c'est-à-dire sa substance, ce savoir est son *entrée en soi*, dans laquelle il quitte son existence et lègue sa figure au souvenir. En cette entrée en soi-même il est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie, enlevée et mise de côté – ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement né du savoir – est la nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit, en laquelle il doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté, puis, partant d'elle, s'élever et devenir grand, comme si tout ce qui précédait était perdu pour lui, comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits d'avant. Mais le *souvenir*, en ce qu'il est *intérieurisation*, a conservé cette expérience ; il est l'intérieur et la forme belle et bien supérieure de la substance. Si donc cet esprit reprend au commencement son éducation et sa culture en semblant ne partir que de lui-même, c'est en même temps à un degré supérieur qu'il commence (HEGEL, 1991 : 523-524).

Pour Hegel, le Savoir absolu est déjà au commencement comme il est au terme du déploiement de devenir du rapport entre le sujet et l'objet. Il est toujours déjà présent. La recollection du souvenir, négation du mouvement de négation du présent dans le passé, confère l'être sujet à la substance. Le but de la succession des figures de l'Esprit est cette recollection elle-même ou le Savoir absolu lui-même. Finalement chez Hegel, le Savoir absolu effectif correspond à ce qui explique l'Être lui-même et son déploiement. Il peut être ainsi ce qui justifie le devenir de l'Absolu, en ce que la nécessité de son *autorévélation* est donnée en tant que la nécessité même du devenir.

PARTIE III

La vie et l'ontologie de la praxis

Tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élève ici de la terre au ciel; autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce que l'on dit, pense, s' imagine et se représente à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os; c'est à partir des hommes réellement actifs et de leur processus de vie réel que l'on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus. Les formations brumeuses du cerveau humain sont elles aussi des sublimés nécessaires du processus matériel de leur vie, empiriquement vérifiable et lié à des circonstances matérielles préalables. Par conséquent, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, ne conservent plus leur semblant d'indépendance. Elles n'ont ni histoire ni développement; ce sont, au contraire, les hommes qui, en même temps qu'ils développent leur production et leur communication matérielles, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de celle-ci. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. Dans la première conception, on part de la conscience comme individu vivant; dans la seconde, qui correspond à la vie réelle, on part des individus eux-mêmes, réels et vivants, et l'on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience (MARX, 1982 : 1056-1057).

CHAPITRE VII

Premiers éléments de réflexion d'une nouvelle approche ontologique¹

D'entrée de jeu, il faudrait dire par rapport à ce qui sera présenté dans les prochains chapitres que l'intention centrale qui nous guide n'est évidemment pas de mettre hors-jeu le savoir comme tel, ni d'adopter un pragmatisme simple qui prétendrait tout expliquer du savoir par son rapport à l'agir. Nous cherchons plutôt à relativiser la vision hégélienne de la connaissance comme purement et simplement identique à la réalité et sa croyance en la nécessité de penser le savoir comme expression directe d'une nécessité absolue. Marx cherche à critiquer les présupposés de la philosophie hégélienne. Selon Marx, ce qui est susceptible de constituer la source effective et déterminante du réel se situe dans l'acte et la subjectivité qui l'effectue plutôt que dans l'universalité idéale de la logique à partir de laquelle son maître l'a envisagée. Cette universalité lui apparaît tôt investie d'un pouvoir ontologique impropre, voire démesuré. Dans l'esprit de Marx, dans sa recherche du lieu où se trouve la réalité, il maintient cette idée que tout universel abstrait et toute totalité idéale ne peuvent plus prétendre produire la réalité. Marx cherche à prendre le contre-pied de la déduction logique du réel en partant d'une phénoménologie des modalités concrètes à travers lesquelles la pratique subjective crée des abstractions objectives. D'une part, ses intuitions philosophiques permettent à Marx « d'ouvrir une brèche dans cette paroi lisse de l'Idée hégélienne » (L'Italien, 2004). Si on suit ce que dit L'Italien, il faut soutenir que la remise en cause par Marx de la détermination de la réalité par la logique hégélienne au profit de la pratique subjective des individus vivants permet d'instituer un départage conceptuel essentiel entre deux logiques constitutives de déploiement de l'être dans le monde : une logique de production de la réalité et une logique de reproduction et de régulation objective des manifestations de cette réalité. Ces deux logiques ont été pensées ensemble par Hegel et identifiées par lui à des moments formels de l'auto-objectivation de l'Idée. D'autre part, il est dorénavant plus approprié selon Marx d'inverser le rapport de détermination entre le savoir et le faire. Dans la mesure où pour Marx, le savoir est le procès

¹ Pour donner suite aux deux premières parties de ce travail, nous allons tenter de présenter dans les prochains chapitres ce qui permet à Marx de penser une ontologie de la praxis en nous inspirant surtout des résultats de l'analyse du philosophe Michel Henry du rapport de Marx à Hegel; voir *Marx*, Tome I : *Une philosophie de la réalité*, et Tome II : *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976. Nous allons également continuer à faire appel à des travaux de Clain, mais aussi à ceux de L'Italien; voir le mémoire de maîtrise *Praxis et subjectivité : contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx* (2004, Université Laval).

d'abstraction du contenu réel des multiples actions de l'homme sur le monde, que ce savoir est le concomitant logique d'une objectivité désormais pensée comme radicalement hétérogène à l'épreuve de soi d'une subjectivité agissante, ce savoir ne peut plus prétendre épuiser la réalité de l'activité individuelle, vivante et déterminée et se révèle lui-même en partie déterminé par l'activité pratique ou, plus précisément, par les rapports réels des activités pratiques. Nous pouvons alors saisir le renversement de l'hégélianisme opéré par Marx. Plutôt que de considérer comme dans une ontologie de la connaissance que la réalité du faire se situe au cœur de l'objectivation cognitive en général, il s'agit pour lui d'élaborer une ontologie de la praxis qui fait de l'activité pratique le moment ontologique fondamental en saisissant le savoir lui-même comme distinct et provenant soit du faire lui-même soit de ses effets soit de ses conditions soit encore de sa structuration réelle.

Chez Hegel, l'Idée recouvre et reformule cette hypothèse empruntée à Platon selon laquelle le réel est structuré de l'intérieur par une logique universelle de détermination et de génération idéelle de la réalité. Mais ce que Marx n'arrive pas à reconnaître, et cela déjà d'une manière subtile et intuitive à l'intérieur de sa thèse de doctorat portant sur la *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*, c'est, dit L'Italien, la propension de Hegel à subsumer sous un même concept des réalités ontologiques distinctes, qui expriment des modalités distinctes de déploiement dans l'existence. Pour sa thèse de doctorat, Marx s'intéresse à comparer Démocrite et Épicure. Il redécouvre alors, plus spécifiquement, la réflexion d'Épicure à l'égard de ce que dans la philosophie de la nature, la physique de l'Antiquité, on appelait le « *clinamen* ». Le *clinamen* renvoie au troisième type de mouvement dans la théorie du mouvement des atomes, soit le mouvement de déclinaison. Les deux autres types correspondent à la chute en ligne droite et à la répulsion. Selon Marx, Épicure ne pense pas que l'atome obéisse à une loi générale qui veut qu'à l'origine du monde il tombe en ligne droite. Il ne se contente pas non plus d'imaginer un *clinamen* pour expliquer comment les atomes vont se regrouper pour fabriquer des corps, puisque déjà, semble-t-il, chez Démocrite on retrouve cette idée d'une déviation de chacun des atomes par rapport à la chute en ligne droite. Ce qui est proprement original, croit Marx à propos d'Épicure, c'est qu'il pense plutôt le *clinamen*, la déviation de la chute originelle des atomes par rapport à la ligne droite d'une manière différente que ne l'a fait

Démocrite, à savoir comme l'expression d'une autodétermination de la singularité atomique. Une telle action se trouve en deçà de toute objectivation, elle correspond à une *autoaffection* du réel lui-même.

Pour le philosophe du Jardin, le clinamen est bien responsable de la formation des corps, des assemblages d'atomes. Il se trouve saisi par Marx comme ce qui participe de la « manifestation phénoménale ». Il constitue une expression de la négation de l'essence à l'intérieur de sa manifestation phénoménale, de l'essence universelle de l'atome qui est une loi. Le *clinamen* correspond à la négation, dans le monde phénoménal, de cette première négation de l'essence singulière par la loi, loi de sa manifestation, qui est elle-même une première négation de la singularité hors monde de l'atome. « Il y aurait d'abord *l'essence singulière* de l'atome, non mondaine, non à proprement parler située dans l'espace et le temps; ensuite (la succession ayant ici pure valeur logique) subsomption de cette essence sous la loi de la chute, son essence universelle; et enfin manifestation phénoménale de l'individualité de l'atome par *le clinamen*. » (CLAIN, 2009a : 155-156.) Marx serait alors en discussion avec Hegel à propos de la question de la nature de l'Idée. Pour Hegel, la première négation est une instauration directe de l'universel concret dans le réel par la négation de son universalité abstraite. Marx a donc cherché à déplacer le lieu d'application de la négation en posant que l'acte singulier et non mondain de l'atome, l'essence singulière, est niée par la loi de sa manifestation empirique, l'essence universelle. Il y aurait ainsi d'abord un dédoublement de l'essence, une contradiction interne à l'essence, et Clain y reviendra à propos de l'analyse marxienne du travail concret dans son analyse du premier chapitre du *Capital*. Dans cette perspective, le clinamen d'Épicure apparaîtrait de manière logique comme l'instauration de la dimension concrète de l'individualité empirique dont le comportement mondain est réglé par la loi, mais aussi par ce qui peut lui résister. On est en présence d'une dissociation de l'acte singulier de la logique de régulation à l'intérieur de la production du réel, une dissociation de l'acte singulier produisant le réel avec sa logique de régulation, la loi empirique qui le nie. Selon Marx, il y aurait là un coup de génie d'Épicure.

Épicure désigne le clinamen comme un acte par lequel l'atome effectue une déclinaison en regard de la trajectoire de la chute en ligne droite. Il s'agit d'un acte par lequel l'atome s'affranchit de la causalité naturelle et affirme son être pour soi immédiat : « Affirmation de son être-pour-soi, en effet, dans la mesure où le *clinamen* s'oppose dans un premier temps à

l'universalité du mouvement de chute en ligne droite, qui procède d'une logique niant non seulement les qualités particulières de l'atome, mais aussi – et surtout – l'origine même de son être, de son acte d'être. » (L'ITALIEN, 2009 : 54.) En ce qui concerne ce mouvement de chute, les corps qui entrent sous son règne ne peuvent être saisis que dans leur existence relative à la loi, dans la mesure où leur être semble dériver de son pouvoir. Par rapport à ce mouvement, les corps apparaissent comme autant de manifestations particulières de cette loi : « Considéré dans son mouvement de chute, tout corps n'est donc rien d'autre qu'un point en mouvement, et même un point sans autonomie qui, à un certain stade de son être – la ligne droite qu'il décrit –, renonce à son individualité. » (MARX, 1982 : 35.) Conçus seulement sous leur strict rapport à la chute en ligne droite, les atomes tombent sous la coupe d'un principe leur conférant de l'extérieur une existence qui ne peut être que relative et hétéronome : « Les atomes sont des corps absolument indépendants, ou plutôt ils constituent le corps pensé dans une autonomie absolue, comme les corps célestes. Comme ceux-ci, ils se meuvent donc aussi, non pas en lignes droites, mais en lignes obliques. *Le mouvement de chute est le mouvement de la non-autonomie.* » (MARX, 1982 : 36.) On peut comprendre, comme le dit François L'Italien, que le mouvement du clinamen, cet acte de décliner et de « contredire », de nier l'universalité de la loi de la chute se présente pour Marx à l'instar d'une « négation de la négation » : « Si la loi de la chute consiste en une négation de l'autonomie et de l'être-pour-soi immédiat de l'atome, le *clinamen* est donc l'acte par lequel l'atome se soustrait à l'emprise de la loi et se trouve ainsi à nier la négation de son être. » (L'ITALIEN, 2009 : 55.)

Précisons que cette double négation ne se réalise pas dans un espace et un temps déterminés. Le mouvement de déclinaison consiste essentiellement en une représentation logique qui donne à Épicure le moyen de penser la présence d'un mode d'être autre que l'universelle causalité naturelle, un mode d'être faisant de l'acte un moment ontologique fondamental. Un moment qui est envisageable comme un événement et qui peut correspondre au cœur du réel par lequel celui-ci advient dans et par sa « pratique ». Si Épicure ne s'est pas satisfait de la manière dont le mouvement des atomes a été pensé par la physique de Démocrite, dit Marx, c'est parce que cette physique déploie une conception inadéquate de la structure ontologique du réel, conception selon laquelle la loi, et l'universel en elle, dispose d'un pouvoir ontologique absolu de détermination et de production de la réalité. On suit encore L'Italien, pour le dire métaphoriquement, « la prétention de la loi » à être simultanément à l'origine du surgissement de l'acte d'être de l'atome, et de la régulation ou de la reproduction

objective de cet acte, est sans doute considérée « démesurée » par Épicure, du moins tel que le lit Marx. La croyance selon laquelle l'acte ne peut être que la particularisation d'une essence transcendante, une essence dont la structure interne est homogène et unique, se voit refusée chez Épicure et Marx. Chez Marx, parce qu'il vient après Hegel, d'une part l'essence se dédouble radicalement et comporte une contradiction interne et d'autre part le dédoublement de l'essence produit un dédoublement de la logique de production et de la logique de régulation. Ainsi, « la thématization du *clinamen* introduit cette distinction ontologique décisive entre, d'un côté, le moment du surgissement et de la production de l'être à travers la répétition d'actes particuliers, et de l'autre, le moment de la régulation et de la reproduction de cet être dans l'existence, et notamment dans ses déterminations spatio-temporelles. » (L'ITALIEN, 2009 : 55-56.) Une telle distinction peut être généralisée comme distinction de la production et de la reproduction qui va devenir centrale dans l'œuvre de Marx et en particulier dans le *Capital*. Cette distinction contient bien en germe la distinction des modes de production et des modes de reproduction. La séparation conceptuelle entre production et reproduction permet précisément de penser que la production, entendue comme ensemble des actes de production et de leurs liens organiques, peut être pensée comme étant réellement identique à la reproduction ou au contraire réellement distincte de cette dernière qui s'autonomisant finit par déterminer entièrement de l'extérieur l'activité productive.

On peut indiquer dès maintenant en quoi consiste selon nous la critique essentielle de Marx adressée à Hegel, celle qui est le plus souvent en jeu, qui est au cœur de la thèse de doctorat et qui va perdurer jusqu'aux derniers écrits : l'Idée, l'*Eidos*, la « forme », ou bien le concept, la puissance ou le logique, ne peut pas se confondre avec l'acte de production du réel même si le mode de production, qui résulte de la régulation des actes, participe de la production de la réalité phénoménale. On l'a dit, Hegel voit dans l'action le savoir absolu en acte, l'action significative certes, mais pensée comme objectivation cognitive, le « premier moteur » de la transformation du réel. Ce qu'il saisit de l'action ne l'empêche pas de penser celle-ci comme étant de nouveau un savoir, un savoir de soi de la subjectivité et aussi bien de l'Idée, de l'*Eidos* ou de la forme. Le concept, la puissance ou le logique a tendance de soi-même à passer à l'existence dans l'action et l'action du Concept est devenir. Hegel pose que le devenir est l'actualisation d'une puissance qui peut prendre le dessus sur le monde en acte. L'Idée correspond à cette tendance immanente du concept à s'objectiver, à être l'unité du concept et de son objectivation; elle renvoie au réel ou disons à la *ré-alité* comme « réalisation » du logique.

Mais, elle s'est trouvée aussi à être l'objectivation de soi du concept puisque précisément cette auto-objectivation de ce dernier est le noyau dur du réel.

À la différence de l'approche philosophique de Hegel, la philosophie du savoir agissant, Marx vise à saisir de façon autre la nature ultime du réel. Il avance l'idée selon laquelle ce n'est pas le savoir qui contient la vérité de l'être, mais que c'est plutôt l'acte, le faire humain ou la praxis « subjective ». Pour Clain, chez Marx, c'est parce que dans l'acte la subjectivité vivante s'abolit en quelque sorte en se rejoignant dans la coïncidence imaginaire avec elle-même qu'elle laisse à son tour coïncider le réel avec lui-même, permettant du même coup le bouclage de l'être que Spinoza et Hegel ont cru trouver dans le savoir. La subjectivité agissante se retrouve et s'éprouve elle-même dans une dimension non mondaine, non objective, qui est celle de la vie immanente de l'individualité. Marx réactive les déterminations philosophiques de la positivité de la vie immanente, du primat de l'individualité ainsi que de l'acte, du faire ou de la praxis. Cette dernière ne devrait pas d'abord être entendue en tant que l'exercice de délibération politique des normes de la pratique sociale, mais davantage comme ce qui renvoie à la *poïesis*, c'est-à-dire l'ensemble des activités pratiques à caractère esthétique ou directement utilitaire (on va revenir sur ce sujet). Mais cela dit, il est possible de montrer qu'une définition large du politique, comme rapport pratique à l'altérité de l'autre a bien un caractère politique. Marx se détache de la philosophie de Hegel concernant la question de l'abstraction en défendant le caractère irréductiblement singulier de l'acte lui-même, de la subjectivité agissante. Il récuse la capacité de l'universel de l'Idée à agir et refuse que l'Idée absolue soit une *autorévélation* de la totalité logico-réelle posée comme sujet. Comme le dit Clain, il s'appuie sur le caractère réel de la pratique immanente pour l'opposer à « l'imaginaire » du savoir théorique de même qu'il affirme que l'objet de ce dernier, l'objet de connaissance, ne peut coïncider avec le réel convoqué par l'acte. Il soutient en même temps cette autre thèse essentielle que le faire humain, la praxis subjective, tend à déterminer l'expérience imaginaire et le contenu idéologique de cette expérience.² Marx vise à circonscrire la réalité de l'acte en distinguant de manière catégorique et fondamentale ces deux logiques constitutives de tout acte : la logique de

² Il y a un aspect qui mériterait d'être davantage considéré, celui concernant ce que Henry appelle l'*hyperbégélianisme* et qui a accompagné la prise de position politique de Marx tout en anticipant l'*hyperbégélianisme* du marxisme du XX^e siècle. Par exemple, dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, Marx reproche à son maître de penser la co-originalité logique des sphères privé et public sans exiger leur réconciliation réelle et pratique. Sur la façon d'exiger cette réconciliation, il est « plus hégélien que Hegel ». De façon générale, lorsque nous cherchons à penser un particulier dont le caractère universel se présente immédiatement, sans l'intervention d'un appareillage de médiations formelles, nous cherchons en quelque sorte à sublimer toute présence d'une séparation réelle, nous sommes dans un *hyperbégélianisme*.

production et la logique de régulation et de reproduction de la réalité. Pour Marx, l'acte singulier n'est pas réductible aux déterminations logiques de la *processualité* dialectique telle que la philosophie hégélienne l'a problématisée. Avec Marx, on est dans un univers où il est possible de concevoir la réalité avec ce qu'elle introduit de contingent, de neuf et d'irréductible à son procès d'objectivation. Nous sommes dans une approche ontologique de la praxis subjective, où son matérialisme peut au fond correspondre avec une théorie de l'acte et où le rapport réel des actes entre eux détermine lui-même la dialectique de leurs régulations.

CHAPITRE VIII

L'action et le fondement d'une ontologie de la praxis

8.1 Le procès de l'objectivation

Quoi qu'on ait pu dire jusqu'à maintenant de Hegel, il est possible que des textes de jeunesse aux illustres textes avec lesquels l'œuvre s'est achevée, celle-ci soit fondamentalement habitée par une certaine recherche du primat de l'action sur la théorie. D'une part, chez Hegel, il semble tout à fait envisageable de soutenir qu'il existe une conception originale de l'être comme action et production, que l'action se trouve identifiée à l'être, qu'elle le constitue, qu'elle ne puisse faire l'objet d'une prescription ou surgir au préalable à titre programmatique, comme se proposant en tant qu'impératif ou se précédant elle-même sous une forme idéale. Mais d'autre part, la forme idéale sous laquelle l'être ne peut se précéder lui-même n'est pas seulement un impératif éthique (relativement au devoir-être), elle correspond également, comme le mentionne Henry, à la pensée de l'être elle-même. Autrement dit, chez Hegel lui-même, l'être est autoproduction et devenir parce que la pensée de Hegel est peut-être déjà elle-même à la recherche du primat de l'action sur la théorie.

Que l'action qui constitue l'être du monde ne se précède point elle-même comme pensée de l'être et du monde, cela veut donc dire qu'elle s'accomplit d'abord et que le processus de formation de la réalité produit l'une après l'autre les phases successives de son propre développement. C'est la raison pour laquelle l'être hégélien se propose essentiellement comme processus et comme devenir, comme son propre devenir et le procès de son autoformation (HENRY, 1976 : 332).

Ce devenir s'est produit et le réel a mûri lorsqu'apparaît en face de lui l'idéal sous sa forme autonomisée, quand les phases du procès de sa formation sont reproduites dans le souvenir les intériorisant, dans les idées de la philosophie et alors celle-ci, la forme idéale de l'être existant pour elle-même, ne peut que dire « après coup » ce qui s'est fait avant elle. Il faudrait garder à l'esprit que c'est en suivant une telle conception de la structure de l'être originellement compris comme production, que nous pouvons saisir le fond de la pensée de Hegel, à savoir qu'il a voulu affirmer le primat de l'activité pratique sur la théorie :

Pour dire encore un mot de l'*enseignement* qui dit comme le monde doit être, la philosophie, de toute façon, vient toujours trop tard pour cela. En tant que *pensée* du monde, elle n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre nécessairement de la même manière [:] c'est seulement dans la maturité de l'effectivité que l'idéal apparaît en face du réel et qu'il édifie pour lui-même ce même monde, saisi dans sa substance, sous la figure d'un règne intellectuel. Quand la

philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne laisse pas rajeunir, mais seulement connaître ; la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule (HEGEL, 2003 : 107-108).

Ainsi, suivant Hegel, la philosophie arrive comme après coup. Il ne s'agit pas alors de substituer la pratique à la théorie, mais de comprendre que la réalité a été et sera saisie comme pratique et que la philosophie en est un écho tardif. Bref, ne pouvons-nous pas dégager de cette idée qu'en fait, les êtres humains transforment le monde à partir du moment où ils l'habitent, et cela depuis longtemps, mais que la pensée du monde ou la « philosophie » est non seulement récente, mais seconde en regard de la pratique?

Nous pouvons souligner également qu'il y a dans les réflexions de Hegel des interprétations importantes concernant l'activité pratique, le travail, l'œuvre et l'action. Celles-ci sont particulièrement présentes dans les écrits de jeunesse, par exemple dans le manuscrit d'Iéna de 1803, où l'idée du travail a été introduite et comprise à la manière de ce qui permet à la conscience de se changer en quelque chose d'objectif, à savoir en un moyen terme pouvant être appelé « l'instrument ». Ce dernier peut correspondre, selon Hegel, à l'existence réelle et universelle de la conscience, à son être stable et objectif, par opposition à l'être objectif, mais encore idéal du nom : « La conscience *obtient* une existence réelle opposée à l'existence idéale précédente dans la mesure où, dans le *travail*, la conscience se change en ce moyen-terme qu'est l'*instrument*. [...] L'*instrument* est le moyen-terme existant rationnel, l'universalité existante du processus pratique. [...] Il est ce en quoi le travail a sa permanence. » (HEGEL, 1969 : 58-100.) Étant donné que l'instrument peut conférer à la conscience de celui qui travaille une permanence en la situant dans l'universalité objective, on doit souligner que Hegel en est venu à dire d'une façon quelque peu paradoxale, que cet instrument, qui paraît être un moyen, a davantage de valeur que la fin. « Ce paradoxe s'explique si on le réfère à l'ontologie hégélienne, à la définition de l'être par l'objectivité où l'action elle-même doit trouver son être, où elle le trouve justement comme "instrument". L'instrument est l'objet de l'action, *il est l'action comme objet*. » (HENRY, 1976a : 333.) Chez Hegel, la nécessité pour le travail de s'accomplir, notamment d'après une règle, apparaît à la manière d'un être extérieur à lui. Dans ce cas, il est envisageable de dire qu'on a là une sorte de « connexion » dans la philosophie hégélienne entre le travail, l'action et l'objectivité, qui voudrait que l'action elle-même doive se produire comme objective et qu'elle appartienne essentiellement au monde de l'objectivité. Le fait que le travail des hommes puisse se conformer à une telle règle lui confère une forme d'universalité en

laquelle il trouve son efficience en même temps que l'effectivité d'être reconnu. C'est aussi pourquoi cette forme ou cette méthode universelle peut constituer l'essence véritable du travail en tant qu'essence objective : « L'acte-de-travailler comme tel exige, de même, *maintenant*, de vouloir *être reconnu*, d'avoir la forme de l'universalité. Il y a *une méthode universelle*, une règle de tout travail qui est quelque chose qui-existe-pour-soi, qui apparaît comme un être-extérieur, comme nature inorganique et qui doit être *apprise*. Mais cette <règle> universelle est, pour le travail, la vraie essence ; et l'habileté naturelle doit se dépasser dans l'apprentissage de l'universel. » (HEGEL, 1969 : 124.) L'universalité objective du travail, aussi visible dans celle de la méthode avec laquelle il s'identifie, se laisse reconnaître également à travers cette idée que l'individu ne travaille pas pour la satisfaction de son besoin, mais pour ceux de tous. C'est en tant que le travail universel vise le besoin, lui-même considéré dans sa dimension universelle, qu'il peut être apte à satisfaire les besoins d'un singulier : « Le travail de tout un peuple se glisse, dès lors, entre les besoins d'un individu et son activité pour les satisfaire et c'est pourquoi le travail n'est pas en réalité ce qu'il est pour l'individu, mais ce qu'il est pour tous et devient dans son être comme dans sa visée un "universel". » (HENRY, 1976a : 334.)

L'universalité objective du travail trouve chez Hegel son expression la plus manifeste dans ce qu'est l'Œuvre, celle-ci correspondant à une exposition de ce caractère universel et objectif de l'être du travail. L'individu produit une œuvre à travers laquelle sa conscience retrouve sans doute d'abord ce qu'il est en soi, mais à travers son œuvre l'individu ne s'expose pas qu'à lui-même, il se dévoile aux autres. L'Œuvre devient ainsi universelle, une chose sensible en concurrence avec les autres produits de la *poïesis* des autres. Les raisons individuelles se rencontrent dans la concurrence de leurs produits et de leurs actes producteurs. Dans l'Œuvre, chacun devient encore, il est vrai, extérieur à soi-même. Dans l'œuvre, dans le produit du travail, dit Hegel, chacun se propose à lui-même à la manière d'un autre que lui-même : chacun se supprime dans le produit de son action. La séparation du sujet créateur et de l'œuvre est fondamentale dans l'analyse hégélienne et préfigure celle de Marx à propos de l'ouvrier dépossédé du produit de son travail. Cela dit, il n'en reste pas moins que cette altérité de l'Œuvre est relative puisqu'en elle l'autre véritable, à savoir la nature inorganique, se trouve partiellement anéanti, ramené à la nature du soi, transformé par lui. Mais dans la suppression de chacun dans son produit, l'œuvre de chacun devient aussi œuvre commune, l'œuvre de tous : « Mais cet être-extérieur est leur action; il n'est que ce qu'ils en ont fait : c'est eux-mêmes en tant qu'agissants et que supprimés qui sont cet être-extérieur. Et dans cette extériorité

d'eux-mêmes de leur être pris comme être – supprimé, <donc pris> comme moyen-terme, ils se contemplent eux-mêmes comme un peuple. Et cette œuvre qui est la leur est *par cela même* leur propre esprit lui-même. » (HEGEL, 1969 : 119.) Au-delà de la signification existentielle, la dialectique de l'œuvre exprime que la production d'une œuvre concrète, en tant que chose subsistante dans le milieu de l'être, coïncide immédiatement avec la disparition en elle des producteurs individuels, de la nature inorganique et même finalement de l'œuvre commune comme telle : ne reste que le sujet universel, l'esprit. Ce qui se trouve produit correspond à une existence abandonnée, ce qui se manifeste possède ce caractère d'être délaissé. La détermination objective n'est plus qu'une effectivité commune, ou encore vulgaire, dont l'artiste ne peut être au fond responsable et en même temps ce sont ses intentions qui seront interprétées à partir de ce qui est apparu : « Son existence abandonnée par cette conscience serait une effectivité commune, et l'action nous apparaîtrait comme un accomplissement de ses envies et désirs. » (HEGEL, 1991 : 429.)

Comme toute forme d'activité humaine en général, l'art se heurte à la contradiction de la réalisation de l'essence subjective, la prétention de celle-ci étant de se réaliser alors que sa réalisation signifie sa disparition. En effet, selon Hegel, il faudrait voir ce qui devrait être réalisé : ce n'est point ceci ou cela, c'est le Concept, le processus par lequel l'objectivité se produit. De nouveau, nous rencontrons sur notre chemin une proximité entre l'œuvre, l'action et l'objectivité. Cette connexion réapparaît, comme inextricable, puisque le Concept est compris à la façon d'une partie essentielle de l'objectivité, elle-même envisagée en tant qu'essence naturante, comme objectivation productrice et créatrice. Ce qui advient par l'opération du concept correspond à la détermination. C'est en quelque sorte l'objectivité *naturée*, l'être objectif en tant qu'être présent. De plus, comme le souligne Henry, l'objectivation est l'opération par laquelle l'être surgit dans la dimension de l'objectivité en tant qu'être-là, mais le surgissement de l'être-là peut être, comme on vient de l'entrevoir, la disparition de l'opération : « L'acte par lequel la détermination se manifeste est aussi celui par lequel le Concept s'évanouit. Le Concept est lui-même l'évanouissement. Il est la Nuit de la disparition. Le fait d'opérer en soi et pour soi est l'objectivité elle-même en tant qu'objectivation. Il est l'essence de la manifestation. Mais l'essence de la manifestation ne se manifeste pas. La manifestation est le mouvement de périr. » (HENRY, 2011 : 882-883.) En outre, comme il est montré à travers la dialectique de l'œuvre chez Hegel, ce qui se trouve produit et reproduit, suivant cette approche, ce n'est que l'esprit.

La déception de l'homme devant l'œuvre réalisée, quelle qu'elle soit, provient de ce qui peut être considéré comme l'inégalité objective entre la détermination du créé et le milieu ontologique de la création. Cette inégalité est comprise comme appartenant à l'essence de l'objectivité comme telle car l'action de créer est pensée comme objective, comme l'objectivation est pensée comme création : « Que cette inégalité soit insurmontable, cela résulte de ce que l'opération qui déploie le milieu se dissimule en tant qu'elle est la dissimulation même, la négativité qui est la Nuit, *cela vient finalement de ce que chez Hegel la subjectivité n'est point en elle-même une essence phénoménologique.* » (HENRY, 2011 : 883.) Il faudrait bien voir à travers cette proximité que nous avons signalée entre les activités pratiques précédentes, de même que l'action et l'universalité objective qu'elles sont peut-être une sorte de porte d'entrée vers la découverte du « secret véritable » de la philosophie de Hegel. Autrement dit, que cette forte connexion puisse être, en fait, quelque chose à analyser et à synthétiser sous un angle tout à fait fondamental, c'est ce qui nous paraît indiqué. Si l'on retourne à la base même de la philosophie hégélienne, ces éléments mentionnés portent en eux ce en quoi s'associent essentiellement action et objectivité.

On notera que chez Hegel, l'idée de « réalité effective », la détermination objective résulte de l'action dans son objectivité, non pas dans sa singularité. Plus précisément, cette objectivité considérée en elle-même, bref l'action peut être comprise, en ce cas, comme étant la condition de possibilité de la réalité : « La *nécessité* de l'activité consiste en ceci que *de la fin*, tout simplement, est référé à l'*effectivité*, et cette unité est le concept de l'activité ; il y a action parce que l'activité est en soi et pour soi-même l'essence de l'effectivité. » (HEGEL, 1991 : 280.) Chez le maître, l'action est conçue comme une opération universelle, à la façon d'un déploiement transcendantal du milieu phénoménologique de l'être. Elle correspond à la condition de l'objectivité, et cela, en tant qu'elle est le mouvement même par lequel l'objectivité devient, en tant qu'elle est une objectivation : « L'action est, par conséquent, la condition de la manifestation, son devenir, *elle est la manifestation elle-même en tant que l'essence de celle-ci est le devenir.* L'action est le passage de l'en-soi dans le pour-soi, c'est-à-dire dans l'objectif. Il ne faut pas entendre ce passage comme la simple entrée d'un contenu dans la lumière de l'être transcendant. *Ce qui s'historialise dans l'action, c'est la lumière elle-même.* » (HENRY, 2011 : 881.) Par conséquent, ce qui compte, pour Hegel, c'est le fait même de l'action, non pas tant celle-ci en tant que singulière, ni même et surtout en tant que subjective, avec son contenu particulier et contingent. Si Henry a raison, on peut penser l'être de l'action hégélienne comme passage de

l'en-soi dans le pour soi! La phrase peut paraître étrangement, inversée en regard de ce qu'on attend, mais ici, dans le cadre de la méditation henryenne, elle signifie simplement que l'action hégélienne est avant tout objectivation de l'être lui-même, objectivité en général et non pas objectivation subjective. On n'a pas ici une conscience proprement subjective pouvant précéder l'action et être déjà en elle-même, indépendamment de cette action, « lumière » de même que savoir. C'est comme s'il existe, en trame de fond, une primauté constante d'une nécessité, d'un appel de la lumière, qui implique un devenir visible, l'objectivation même, où il y a une conscience qui se trouve à être « un » avec l'opération dans son accomplissement, où l'action correspond par conséquent au devenir du savoir : « *Quelle que soit sa motivation particulière, l'action humaine trouve en fait sa véritable raison dans une nécessité ontologique.* Cette nécessité est le destin de l'Absolu, en tant qu'il est aussi Sujet. » (HENRY, 2011 : 881.) De plus, chez Hegel, lorsqu'elle se trouve réfléchie elle-même en se saisissant comme objet, la conscience découvre d'une manière simultanée qu'elle devrait s'objectiver dans un acte pour être effective et se conformer à son être. Si la conscience se découvre à un moment de son *autodéploiement* comme interpénétration en mouvement de l'universel et de l'individualité, c'est parce qu'elle est à la fois l'objectivité et l'effectivité de celle-ci. La conscience est finalement ce qui permet à l'Esprit d'être réel et, ainsi conçue, une activité déployée par une individualité peut constituer en fait le médium de l'affirmation de l'essence de la conscience, l'esprit et la nécessité de son objectivation-action pour devenir : « C'est seulement afin que soit pour elle-même ce qu'elle est *en soi* que la conscience doit agir, ou encore, l'action est précisément le devenir de l'esprit *en tant que conscience*. Ce qu'elle est *en soi*, elle le sait donc à partir de son effectivité. L'individu par conséquent ne peut pas savoir ce qu'il est avant de s'être porté par l'activité à l'effectivité. » (HEGEL, 1991 : 275.)

On peut saisir, selon Henry, ce lien entre action, objectivité et conscience si l'on se réfère aux implications théoriques de l'ontologie de l'objectivité hégélienne. Cette association peut être comprise comme résidant dans l'être même de l'action en tant qu'identique à l'essence de l'être, en tant qu'objectivation. Dans ce cas, l'être correspond à ce qui est là et se propose à nous à la manière d'un objet, comme une objectivité, l'objectivité elle-même comme telle : « *L'être comme production de lui-même est la production de cette objectivité. Telle est précisément l'essence de la production. C'est comme instauratrice de l'horizon d'objectivité où réside l'être de tout être possible qu'intervient et se définit originellement l'action dans l'hégélianisme.* » (HENRY, 1976a : 335.) Instituant cet horizon à travers lequel l'objectivité et l'universalité, comme son corollaire, peuvent

prendre forme, l'action se trouve être ce moyen par et dans lequel se produit l'être, dans la mesure où l'action lui permet d'advenir dans sa condition d'objet. Pour le dire encore avec les mots d'Henry, si l'action a bien une signification ontologique radicale c'est qu'elle correspond au déploiement de l'être lui-même, car ce qui s'actualise en elle, ce n'est pas ceci ou cela, la fabrication de tel objet, la production de tel contenu d'expérience, c'est la venue de cet objet dans sa condition d'objet, la production de ce contenu dans la « lumière de l'être ». Ce qui se produit dans l'action est la lumière elle-même. L'action se produit pour que la lumière soit, pour que l'être soit. Elle a lieu comme objectivation parce que la lumière est, selon Hegel, celle de l'objectivité, l'objectivité elle-même en tant que telle. C'est pourquoi, il est possible d'affirmer, à la suite de Henry, que lorsqu'un individu agit, pour Hegel, ce n'est pas lui qui ultimement agit, c'est « l'action elle-même », celle de l'universel : « C'est pourquoi le mouvement de l'individualité qui se cultive est immédiatement le devenir de celle-ci en tant qu'elle est l'essence objectale universelle, c'est-à-dire que ce mouvement est le devenir du monde effectif. » (HEGEL, 1991 : 334.)

Ceci dit, c'est bien seulement l'individualité agissante qui peut faire, suivant Hegel, de la substance une substance réelle, c'est-à-dire objective. Mais ce qui s'accomplit dans l'action de l'individu est l'essence elle-même en tant que processus d'objectivation. L'individu agit en laissant la réalité agir et être ainsi objective. Dans l'action l'individu semble faire violence au monde. Mais « ce qui apparaît ici comme une violence de l'individu, à laquelle la substance succomberait et, ce faisant, serait abolie, est la même chose que ce qu'est l'effectivité de cette substance. Car le pouvoir de l'individu consiste en ceci qu'il s'adapte à elle, c'est-à-dire qu'il se défait de son Soi-même, se pose donc lui-même comme la substance objectale qui est. » (HEGEL, 1991 : 335.) On est mis en présence ici d'une idée qui anticipe celle de Marx, à savoir le fait que dans l'action la subjectivité s'abolit elle-même pour laisser place à la pure action sur soi du réel. Il est vrai que cette abolition est pour Hegel la réalisation elle-même du Soi : « Le Soi-même n'est effectif à soi qu'en tant que Soi-même *aboli*. » (HEGEL, 1991 : 335.) Autrement dit, l'être de l'action est en fait épuisé et surdéterminé par l'universalité qu'il porte en lui. Alors que chez Marx, selon Clain, si l'abolition de l'individu producteur dans le produit de son travail est bel et bien effective et incontournable, il n'en va pas de même de la dépossession de son activité productive elle-même. Pour revenir à Hegel, il ne peut pas y avoir pour lui de différence *principielle* entre l'action et la contemplation, car l'action est comme le

devenir de l'objet, et en tant que procès d'objectivation de la conscience, la pratique ne peut correspondre, comme le dit Henry, qu'à un « voir » :

Lorsque l'action se laisse reconnaître dans le fond de son être et de son faire comme productrice de la conscience, lorsque, comme objectivation, elle est très exactement la production de l'objet, la formation de l'objet et, par suite, la vue de l'objet qu'elle aperçoit dans l'acte même par lequel elle le forme, alors il faut dire : *ce que fait l'action, c'est voir*. L'opposition de la praxis et de la théorie s'effondre dans l'hégélianisme où elle devient proprement leur identité (HENRY, 1976a : 337).

En fait, chez Hegel, l'action est un moment essentiel de la structure de la conscience de soi et de son devenir. Chez lui la distinction entre la pensée et la pratique est seulement une différence relative entre deux modalités catégorielles d'un même processus d'objectivation.

Détaillons davantage. L'essence et le fondement correspondent à la « négativité ». La négativité est une catégorie de l'être et, à ce titre, elle concerne, il est vrai, l'être de la réalité humaine, mais le fait d'être fondé sur la négativité ne confère pas, en réalité, à l'être humain un privilège. La négativité est à saisir comme une condition de la manifestation, elle est ce qui permet à l'être de se manifester, et ce qui peut advenir par l'opération de la négativité, c'est l'être dans sa condition d'être manifeste : « *Ce qui se manifeste, c'est l'être, ce n'est point la négativité elle-même. La négativité est une structure du phénomène, mais elle n'est point elle-même un phénomène.* » (HENRY, 2011 : 872.) Dans l'hégélianisme, il faut bien voir, que l'homme n'a pas d'être propre. Disons d'une manière un peu polémique, ce que nous sommes est le néant et la nature l'est, pour une part, aussi. D'une part, la négativité constitue, chez Hegel, l'être du Sujet, sa subjectivité. Ou bien, on peut dire que l'essence subjective correspond à l'aspect subjectif de la négation. Ce qui est réel, pour Hegel, c'est l'Esprit, l'essence de l'objectivité, l'ensemble du processus dialectique, à savoir la totalité, l'Idée dans sa présence. La subjectivité est à saisir comme abstraite, elle constitue un moment de l'Esprit qui, par lui-même, est « irréel ». D'autre part, on peut mettre l'accent sur le fait qu'une fois assimilée à la négativité, la subjectivité ne peut plus vraiment se comprendre d'une façon indépendante de l'essence objective, puisque l'acte de nier inclut en lui une référence essentielle à ce qu'il nie. C'est en vertu d'une telle référence que la négativité se trouve susceptible de recevoir une détermination, tout comme la négation peut se déterminer en fonction du contenu qu'elle repousse hors de soi : « Cette figure, c'est en effet le scepticisme, qui ne voit jamais dans le résultat que le *pur Rien*, et fait abstraction de ce que ce néant est précisément le néant *de ce dont il résulte.* » (HEGEL, 1991 : 84-85.) La négativité appartient à l'action de garder ainsi que de conserver, et la liberté de la

négativité, en ce cas, ne peut renvoyer qu'à une forme d'assujettissement à l'égard de la détermination objective. Le lien indissoluble en vertu duquel la négation appartient à l'être objectif dont elle ne peut se séparer, se trouve à être l'effet du mouvement interne de la négativité, et cela, en conformité avec la structure eidétique de celle-ci. Il devient alors difficile de voir comment ce lien peut être dénoué. Dans le cadre de l'interprétation de l'être du Sujet, la subjectivité apparaît comme l'être même de l'acte de supprimer. Néanmoins, celui-ci se trouve dans le mouvement par lequel se déploie le milieu phénoménologique où se manifeste la détermination transcendante. Bref, la subjectivité reste à comprendre comme l'objectivité en tant que telle.

On peut souligner un autre fait qui a son importance dans l'ensemble et se trouve au cœur de la pensée hégélienne, celui concernant un sentiment fort présent chez l'être humain, soit le sentiment d'une insuffisance, d'une inégalité ou d'un inachèvement. La visée, la visée du savoir en général ou de l'action, la visée comme telle, est toujours abolition de cette inégalité, qui se produit à l'intérieur de l'essence objective elle-même, étant le fait de cette essence. Une telle inégalité reste à saisir comme se situant entre le mouvement infini par lequel se déploie l'horizon phénoménologique transcendantal et le terme transcendant fini se manifestant sur le fond de cet horizon. Ce qui n'entre pas à l'intérieur d'un rapport d'égalité avec la détermination objective correspond à l'être de cette détermination, c'est-à-dire l'essence objective, la détermination objective elle-même en tant que telle. C'est parce que l'inégalité lui est aussi intérieure que sa propre essence, que l'être objectif peut être dit « dialectique ». Si la dialectique hégélienne est à saisir en tant que la dialectique interne de l'objectivité, si le processus est immanent à la détermination, c'est que le Concept hégélien, l'âme de ce processus, ne se réfère pas à une subjectivité « authentique », mais désigne plutôt la détermination objective elle-même dans son objectivité.

D'un côté, la conception eidétique de Hegel est ramenée à une tendance immanente du concept à s'objectiver, à l'unité du concept et de son objectivation, à sa correspondance dans l'objectivation avec le réel lui-même. L'objectivation de soi du concept est le cœur du réel. On a chez Hegel une propension à *transcendaiser* la *processualité* dialectique. Il est question constamment d'une conception téléologique faisant du devenir le résultat d'une fin d'auto-objectivation de la *processualité*, c'est-à-dire que le devenir de l'être est conçu comme le résultat

d'une tendance de la *processualité* dialectique de tout étant à se révéler à soi-même. Dans ce cas, il faut, si on suit Clain (Clain, 1988), souligner que l'auto-objectivation de soi de l'Idée, de la logique d'être de ce qui est, apparaît à la manière d'un sujet réel en lieu et place du sujet réel, existant et « individué ». Il est envisageable de penser que même dans l'existence spatio-temporelle, l'Idée comme logique continue à l'emporter dans son mouvement d'*autorévélation* à soi sur les déterminations factuelles, contingentes et singulières qu'elle peut mouvoir dans l'existence. D'un autre côté, en ce qui concerne l'ontologie dialectique, nous pouvons réitérer qu'elle demeure possible pour l'avenir, mais à condition de renvoyer cet ordre supérieur de détermination posé par Hegel. Entendons ici que la transformation de la logique d'être de l'étant ne peut plus se trouver être le résultat d'une nécessité d'*autorévélation* de l'Idée à la manière d'un « Sujet absolu ». Nous n'avons plus besoin, d'une conception de la dialectique faisant de celle-ci un Absolu à la fois créateur et reproducteur du réel, pouvant mener à une sorte de réinstauration de la séparation et du dualisme (Clain, 1988). Au contraire, il faudrait insister pour dire que cette transformation correspond à ce qui peut advenir au devenir et donc à la dialectique elle-même en tant qu'elle est produite par l'étant dans la contingence, qu'elle est le produit de son action dans sa relation aux autres étants et le produit de sa propre action comme étant vivant. Les individus agissent toujours dans le monde au-delà de leur conscience qui précède leur agir et leurs actions ont une réalité, des causes et des effets qui échappent toujours, partiellement du moins, à la représentation qu'ils se font de ces actions, de leurs causes et de leurs effets (Clain, 2009a).

8.2 Praxis subjective et mode fondateur de la réalité

En ce qui concerne la question de l'action, Marx a insisté pour défendre cette idée selon laquelle, non seulement les individus sont ce qu'ils font, ce que Hegel avait déjà souligné, mais les individus font aussi ce qu'ils sont. Étant donné que la pratique correspond à l'*effectuation*, à la manifestation immédiate de la vie des individus, qu'elle est individualisée, déterminée, et que ses déterminations sont des déterminations réelles de l'individualité agissante, puisqu'elle se trouve encore à être subjective, à être l'expression des déterminations idéelles de sa conscience, alors les individus font ce qu'ils sont (Clain, 2009). Mais avant de développer ce point, il vaut la peine de souligner qu'à la suite de la thèse de doctorat ayant porté sur la philosophie naturelle de Démocrite et d'Épicure, il y a eu une courte période s'échelonnant de 1842 à 1844, où Marx a pensé avoir trouvé une voie nouvelle et philosophique lui permettant de tracer une ligne de

démarcation entre sa problématique et celle de Hegel. Cette voie s'est inspirée des thèses du matérialisme sensualiste de Ludwig Feuerbach. Parce que l'objet auquel la conscience théorique prétend correspondre ne peut être qu'un produit de la conscience elle-même et ne représente qu'un objet « imaginaire » n'épuisant pas les déterminations propres à l'objet sensible et concret, Marx a d'abord affirmé que seule l'intuition sensible permet justement d'appréhender d'une manière adéquate l'objectivité des objets. « La structure originelle de l'être, loin de pouvoir être définie et assimilée au mouvement de l'Idée, loin de correspondre au processus dialectique au cours duquel la conscience établit l'identité structurelle du sujet et de l'objet, ne peut être véritablement définie qu'à partir des pouvoirs de la sensibilité. » (L'ITALIEN, 2003 : 126.) Marx a ainsi cherché à réfuter la prétention de la philosophie hégélienne à identifier la réalité à son auto-objectivation dans la pensée subjective en faisant valoir les thèses du matérialisme de Feuerbach, selon lesquelles ce sont les sens qui sont garants de la justesse du rapport établi entre le sujet et l'objet.

Marx a par la suite remis en question cette tentative de lutter contre la conception hégélienne de la réalité en découvrant à travers la position du matérialisme de Feuerbach, comme le dit L'Italien, qu'elle n'est en fait qu'un « dérivé » de ce qu'il a cherché justement à dépasser : « Le matérialisme feuerbachien, tout comme l'idéalisme hégélien, repose ultimement sur le présupposé ontologique selon lequel la subjectivité du sujet ne serait fondée et déterminée que par l'objectivité de l'objet. » (L'ITALIEN, 2003 : 127.) Marx a constaté que l'activité des sens chez Feuerbach repose sur des fondements ontologiques identiques à ceux sur lesquels s'est établie l'activité de la conscience chez Hegel. Le matérialisme feuerbachien de même que l'idéalisme hégélien se retrouvent à faire de l'objectivité le réel même en présupposant que la structure interne de l'être repose sur le rapport d'objet. La réalité de l'activité des sens ainsi que l'activité de la conscience se trouve déployées sur le fond d'un voir qu'implique tout rapport d'objectivation, ou qu'implique tout rapport *interspécifiant* d'un sujet et d'un objet, et c'est précisément cette conception de la réalité qu'a cherché à dépasser Marx. Il a réalisé d'une manière rétrospective que ce n'est pas tant le rôle de la conscience dans la détermination de la réalité qui l'oppose fondamentalement à son maître, mais bien le refus de concéder à l'objectivation en général un statut de « réalité première ». C'est à partir de là qu'il a cherché une autre voie vers la compréhension du fondement de la réalité.

Dès la fin de l'année 1844, Marx a cherché la réalité « ailleurs » que dans le monde des objets sensibles et intelligibles. Il s'est retourné vers un autre fondement où tout voir peut être exclu, où toute *theoria* comme disaient les Grecs est écartée. Pour Henry, la *theoria* peut être comprise à la manière de ce qui livre et conçoit l'être en tant qu'un objet :

Dans la réalité sensible comme dans la thématization scientifique hors de laquelle on prétend ne pouvoir l'atteindre – comme si la sensibilité n'était pas une puissance propre à côté de celle de la pensée – *dans l'intuition comme dans la conscience théorique règne le voir, la theoria primordiale qui livre l'être comme ce qui est vu, comme un objet.* [...] Ici se découvre à nous la signification fondamentale de concept de théorie *qui désigne à la fois l'intuition du monde sensible et la détermination catégoriale de ce monde, sa « théorie » stricto sensu* (HENRY, 1976a : 319).

Cette définition de la théorie, suivant Henry, se trouve explicitée également chez Feuerbach qui a écrit dans *L'essence du christianisme* :

Mais puisque le seul point de vue de la religion est le point de vue pratique ou subjectif, puisque donc pour elle l'homme total, essentiel est seulement l'homme pratique, l'homme de l'intention qui n'agit que suivant des buts conscients, moraux ou physiques, et considère le monde non en soi, mais uniquement par rapport à ces buts et ces besoins, alors, tout ce qui se trouve *derrière* la conscience pratique, mais qui constitue l'objet essentiel de la théorie – cette dernière étant entendue en son sens le plus originel et le plus général, au sens de l'intuition et de l'expérience objectives, de la raison, de la science en général – tombe pour la religion *en dehors de l'homme, en dehors de la nature* pour devenir un être personnel particulier (FEUERBACH, 1992 : 332-333).

Selon l'interprétation de Henry, quel est donc ce « fameux » fondement de la réalité qui a échappé, d'après Marx, tant à l'attention de Hegel que de Feuerbach : « Les *Thèses sur Feuerbach* le disent non moins explicitement : c'est l'action. La thèse des *Thèses sur Feuerbach* surgit alors avec la brutalité de son évidence incoercible. *Feuerbach s'est trompé parce qu'il a cru saisir l'essence de la réalité dans l'intuition et par suite l'être comme un objet, alors que la réalité de cet être, la réalité de la réalité, réside au contraire de façon originelle et exclusive dans la pratique qui ne désigne elle-même rien d'autre que l'activité, que la pure activité comme telle.* » (HENRY, 1976a : 321.) Dès lors, comment ne pas saisir ce que Marx avait en tête lorsqu'il a écrit les premiers mots de cette thèse décisive : « Le grand défaut de tout matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de *l'objet* ou de *l'intuition*, non comme activité humaine sensible, comme *pratique*; non pas subjectivement. » (MARX, 1982 : 1029.) Nous voilà arrivés au carrefour d'une pensée philosophique inédite et parvenant, disent Henry et L'Italien, « à l'intelligence d'elle-même » : « Réfutant la prétention de la *theoria* des sens et de la conscience à être le lieu véritable d'où émerge et se boucle la réalité, Marx a trouvé dans l'action l'être de cette réalité. » (L'ITALIEN, 2004 : 74.) Parce qu'ici dans l'action purement subjective, il n'y a pas d'objet qui peut se former ou s'interposer, l'être de l'agir échappe à la

theoria. Pour autant en effet que l'intuition puisse saisir le réel en se donnant des objets qu'elle-même pose devant elle, l'être de l'intuition ne peut coïncider ni avec celui de l'action ni d'ailleurs avec le réel : « L'action *considérée en elle-même* n'a rien à voir avec ce regard de l'intuition, avec la découverte d'un spectacle, avec l'apparition d'un objet. Découvrir un spectacle, le contempler, vivre en présence de l'objet, c'est précisément ne pas agir. » (HENRY, 1976a : 323.)

Pour Marx, être signifie désormais agir et cette action « n'agit » pour ainsi dire que, dans la mesure où, elle n'est pas dans la *theoria*. La réalité originelle des phénomènes peut se trouver, en fait, au cœur de la pratique subjective des individus vivants, c'est-à-dire dans l'immanence des efforts, des souffrances et des passions concomitantes à leur agir et se présentant d'une façon chaque fois singulière. Il n'y a rien d'autre que le déploiement de cette activité individuelle qui peut se trouver à la racine de l'objectivité du monde et de ses représentations. Rien d'autre que ce que Marx a désigné sous le concept de praxis dans les *Thèses sur Feuerbach* ne peut prétendre être l'origine ou le nœud de la réalité sociale et historique particulière. Dans les mots de Marx, la pratique « subjective » est ce qui désigne cette pure et invincible présence à soi de l'être dans un acte se réalisant. La praxis renvoie à l'effort déployé par une subjectivité vivante qui, s'éprouvant et se produisant dans cet effort, coïncide ou se rapporte à elle-même : « La praxis correspondrait à cette activité subjective qui, excluant toute forme d'objectivité issue de l'intuition ou de la conscience, se déploie dans et à travers son faire en s'épuisant en lui, cette activité subjective n'étant rien d'autre que cet acte dans son irréductible ipséité. » (L'ITALIEN, 2003 : 127-128.) L'exclusion radicale de l'intuition hors de l'action, d'après Henry, devrait être pensée jusqu'au bout : il n'y a pas dans cette action d'intuition; il n'y a pas de voir, rien n'est vu et ne peut être vu en elle; il n'y a en elle aucun objet. L'action comme expulsant hors d'elle tout voir, excluant tout objet, celle-ci ne peut être que subjective : « À l'intuition objective de Feuerbach – *objective au sens des Manuscrits de 44, au sens où l'homme est un être objectif dans la mesure où il a hors de lui un objet auquel il se rapporte et cela dans l'intuition, au sens où "objectif" signifie la relation à l'objet – s'oppose radicalement l'action subjective dont la subjectivité désigne au contraire l'absence de cette relation, de toute relation intentionnelle en général, l'absence précisément et l'exclusion hors d'elle de l'intuition.* » (HENRY, 1976a : 324.) Pour Henry, c'est grâce à cette notion de praxis que Marx a pu développer une nouvelle conception de la subjectivité et de l'action, ayant une signification authentique et originelle; une conception de la subjectivité qui devient celle d'une subjectivité auto-poïétique, s'engendrant elle-même à partir d'elle-même, et qui

demeure toujours relativement indépendante du rapport d'objectivation. Elle se voit investie d'une signification et d'une portée fondamentalement différente en regard du sens qui lui a traditionnellement été conféré depuis les Grecs, à savoir que la subjectivité du sujet n'est fondée et déterminée que par l'objectivité de l'objet. Depuis toujours, en Occident du moins, la subjectivité permet à l'être d'être en tant qu'elle le propose comme un objet, en tant qu'elle est intuition, et c'est cet horizon à l'intérieur duquel la philosophie a posé et résolu ses problèmes qui se voit ébranlé. Le concept de l'être « vacille », dit Henry. C'est précisément là que la philosophie que nous avons connue, ce qu'elle a eu sans doute de plus constant et apparent est bouleversé, car telle est la portée de l'idée forte avancée par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*, le renversement même de la philosophie occidentale :

Depuis toujours, depuis la Grèce, la subjectivité du sujet n'est que l'objectivité de l'objet. Quand avec Descartes la subjectivité est comprise comme « pensée », c'est toujours la condition de possibilité de l'objet qui est visée, cette condition demeure le voir originel qui façonne et fonde transcendentement l'objectivité, même si le lieu de ce voir est situé désormais dans l'intellect et non plus dans la sensibilité. De même chez Kant l'analyse de la « conscience transcendante » n'est pas autre chose que la mise à nu des structures aprioriques de tout objet possible, c'est-à-dire précisément de l'objectivité comme telle. C'est comme pensée encore, et précisément à la suite de Descartes et de Kant, que la subjectivité est interprétée par Hegel lorsqu'elle est identifiée par lui à l'être, lorsqu'elle est comprise comme l'être de la substance. C'est cette tradition, à laquelle il croit s'opposer, que recueille à son tour Feuerbach, s'il est vrai que l'intuition en laquelle il veut situer de nouveau la relation à l'être, ne fait que libérer, en lui restituant sa dimension originelle, le « voir » qui constitue l'essence de cette relation (HENRY, 1976a : 325).

La nouvelle conception de la subjectivité que Marx se donne en 1845, ou pour être plus précis la conception de l'activité en tant qu'elle s'éprouve subjectivement, permet à la fois de renverser le matérialisme de Feuerbach et de jeter les premières pierres de l'œuvre à venir. Le matérialisme de Feuerbach a repris à son compte la conception classique de la subjectivité. Le matérialisme de Marx repose sur une tout autre conception :

Le passage du matérialisme de Feuerbach au "matérialisme" de Marx n'est pas le passage d'une certaine conception de la matière, d'une conception statique à une conception dynamique, "dialectique". Pas davantage celui d'une philosophie de l'esprit, de l'"universel", encore présente chez Feuerbach, à une conception susceptible de produire la réalité matérielle effective, au matérialisme véritable, *c'est le passage d'une certaine conception de la subjectivité à une autre*, d'une subjectivité intuitive, instauratrice et réceptrice de l'objet, "objective", à une subjectivité qui ne l'est plus, à une subjectivité radicale d'où toute objectivité est exclue. Selon la première conception l'être est un objet et, comme l'objectivité de l'être s'instaure dans le sens, un objet sensible. Selon la seconde au contraire, il n'est plus rien qui puisse se proposer à nous comme un objet, plus rien d'objectif ni de sensible, il est, en un sens radical et radicalement nouveau, « subjectif » (HENRY, 1976a : 325-326).

Cette nouvelle conception de la subjectivité, pour Henry, se différencie de celle spécifiée par l'objectivité du monde. Le champ d'investigation philosophique qu'elle peut offrir fait de

l'activité pratique subjective, ou de ce que Marx a appelé « la praxis », l'événement ontologique fondateur de la réalité. Cette activité pratique peut être également à l'origine de l'ensemble des analyses sociales, historiques et économiques de Marx. C'est cet ensemble d'actes et d'efforts singuliers constitutifs de notre subjectivité agissante qui peut être au fondement de l'histoire. Voilà jusqu'où nous mène la signification de l'affirmation décisive selon laquelle la pratique est dite subjective. Il doit apparaître une opposition entre ce qu'est l'action en elle-même et l'action comme objet d'intuition. Cela se réfère à l'essence originelle de la praxis et l'exprime elle-même; ce qui permet de définir la condition de l'activité réelle, ses conditions concrètes et par suite sociales. En tant qu'objet de l'intuition, comme phénomène empirique, objectif, sensible ou naturel, le comportement pratique réel de l'individu, tout comme sa production ainsi que son rapport à son produit, est là pour tous et pour chacun. Il apparaît à celui qui fait face à l'action d'autrui, chez le spectateur, qui n'accomplit pas l'action elle-même, qui se contente d'une activité « théorique ». Pourtant la réalité de l'agir réside dans la subjectivité de celui qui agit, dans l'expérience vécue qui n'est donnée qu'à lui et le constitue en tant qu'individu en train d'agir, un individu « déterminé » pour parler comme Marx :

Parce que la pratique est subjective, la théorie qui est toujours la théorie d'un objet, ne peut atteindre la réalité de cette pratique, ce qu'elle est en elle-même et pour elle-même, sa subjectivité précisément, mais seulement se la représenter, de telle manière que cette représentation laisse nécessairement hors d'elle l'être réel de la pratique, l'effectivité du faire. La théorie ne fait rien. Dès 1844, en dépit des présuppositions feuerbachiennes qui l'accablent encore, Marx a saisi la signification radicale de l'opposition de la pratique et de la théorie, la référence de la première à la réalité immanente où se déploie l'action et qui se définit par elle, l'impuissance de la seconde, son inaptitude principielle, comme voir, à se fondre avec ce qui est, à s'identifier à la réalité et à son mouvement (HENRY, 1976a : 353).

Ce qui est en cause se trouve dans la structure même de l'action : la distinction ontologique fondamentale de la pratique et de la théorie, qui va déterminer la vision sociale, historique et économique de Marx, ne saurait être contestée en soutenant que la théorie peut correspondre elle-même à une action, qu'il y a une activité des sens ainsi que, d'une façon non moins évidente, une activité de la pensée. C'est parce que l'action de la pensée et, de pareille façon, celle des sens, revêt la forme de l'objectivation et s'accomplit à la manière d'un déploiement de cette forme, qu'elle se voit écartée en tant qu'étrangère en son essence, à l'essence que Marx pense dans l'activité pratique subjective :

Toute la réflexion critique de Marx, et cela non seulement dans les *Thèses sur Feuerbach*, mais dès le dernier chapitre du troisième manuscrit, dans *L'Idéologie allemande* ensuite et dans toute l'œuvre ultérieure, consiste justement à rejeter l'action de la pensée comme le signe même et l'essence de l'idéalisme. « Rejeter » l'action de la pensée ne signifie nullement la méconnaître, mais

affirmer qu'elle ne se situe pas au plan de la réalité et ne peut la constituer. Pourquoi l'action de la pensée est-elle « idéalisme »? Parce que s'accomplissant comme objectivation, n'étant rien d'autre que le déploiement du voir, elle consiste à regarder (HENRY, 1976a : 354).

Pour Clain (Clain, 2009), d'une part la philosophie qu'élabore Marx se devait de devenir théorie des conditions réelles ou pratiques du savoir en général, du savoir scientifique et du savoir philosophique. Marx a bien conservé de Kant, de l'idéalisme allemand et de la dialectique phénoménologique de Hegel en particulier, cette compréhension nouvelle qui fait que la philosophie s'est donné pour tâche de faire une généalogie des représentations savantes. Marx a alors appliqué ce programme philosophique à l'économie politique. D'autre part, nous l'avons déjà exploré, Marx a donné un nouveau lieu au réel, à la *ré-alité*, celui de l'activité pratique subjective. Il n'a plus cherché dans l'*autoréflexion*, à la façon de Hegel, la réponse aux questions qui sont devenues les siennes, des questions qui sont encore de nature transcendante, même si précisément elles portent désormais sur des réalités telles que l'histoire, l'échange marchand ou le mode de production capitaliste. Comme Clain le remarque, ce sont d'abord les conditions réelles de la pratique qui peuvent transcender la sphère de la conscience des acteurs et former de la sorte la substance même de la dimension transcendante : « Ce sont les conditions de possibilité de ces réalités qui forment désormais l'objet de la problématique philosophique. S'il entend cerner les conditions réelles de la pratique et, en elles, les conditions de la science de la pratique, Marx invite à distinguer les conditions *transhistoriques*, on dirait aujourd'hui les conditions structurelles, de celles qui sont les conditions contingentes et transitoires, historiques au sens fort. » (CLAIN, 2009a : 8-9.)

Un des motifs majeurs ou une des tâches critiques centrales de la philosophie de Marx a consisté en la claire distinction entre les déterminations réelles et idéelles, la compréhension de leur différence, mais aussi de leur intrication dans la détermination de l'agir. La représentation, qui est bien en elle-même le produit d'un acte réel de représenter, représente le réel en général, mais en le représentant justement dans l'idéal, comme autre que lui-même, en tant qu'irréel, tout en le posant encore à la façon du réel. La philosophie de Marx innove assez radicalement parce qu'elle sépare l'apparence objective, la représentation subjective de cette apparence et la loi de l'apparence. La force de l'idéalité est qu'elle contient en elle des abstractions objectives et des représentations subjectives de ces abstractions. Les abstractions

objectives se substituent au réel lui-même au titre d'objet représenté dans la représentation. Comme on le verra en conclusion, il s'agit là de la clé qui permet de saisir comment Marx parvient à théoriser la production de la représentation et du savoir à partir de la pratique ou, plus précisément, à partir des rapports réels entre les pratiques. Pour l'instant insistons sur la portée critique de la séparation qu'effectue Marx entre déterminations réelles et idéelles : « La philosophie de Marx est une philosophie critique dans la mesure où elle sépare les déterminations réelles des déterminations idéelles et où elle met à nu l'aliénation des conditions réelles de la pratique dans les déterminations idéelles. Elle est une philosophie de l'aliénation et donc aussi une "philosophie de l'économie", du monde d'idéalités contraignantes qui écrasent et enserrent la pratique de l'individu vivant. » (CLAIN, 2009a : 9.)

Dans *L'idéologie allemande*, Marx a montré que l'essence de la réalité économique ne se trouve pas à être « comme telle » économique. La réalité économique repose toujours sur cet élément profane et simple, les vies des individus, mais aussi sur les rapports réels qui s'instituent entre leurs pratiques. La première forme et la forme absolument fondamentale que revêt le rapport réel entre les pratiques est celui qui est théorisé comme division du travail : « Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports sont des rapports du procès réel de leur vie. D'où vient-il que leurs rapports accèdent à l'autonomie contre eux ? Que les puissances de leur propre vie deviennent toutes-puissantes contre eux ? En un mot : *la division du travail*, dont le degré dépend de la force productive développée à chaque moment. » (MARX, 1968b : 108-109.) Comme le montre aussi Henry, il faut mettre l'accent sur cette idée que c'est le travail concret en tant que dépense subjective de vie qui assume la reproduction des conditions de la vie. Dans le *Capital*, il peut seul être à l'origine de la production et de la reproduction de la valeur. Dans le mode de production capitaliste, la reproduction de la vie se retrouve alors prise progressivement à l'intérieur d'un réseau de contraintes abstraites qui sont celles du système de la valeur et celles-ci contredisent les conditions de la reproduction de l'existence individuelle. Mais l'action des individus socialisée chez Marx a aussi, on l'a dit, la capacité de fournir au savoir son objet. S'il est juste de dire que chez Marx l'activité pratique subjective se trouve dissociée de la théorie, il faut ajouter qu'elle est ce qui détermine la théorie à l'œuvre dans la pensée et va jusqu'à fournir à l'intuition son objet : « En vertu de ce lien décisif il apparaît que le monde offert au regard de la théorie ne procède pas d'elle, l'objet de l'intuition n'est pas le sien, mais trouve au contraire son origine dans la praxis elle-même. C'est en ce sens d'abord que la praxis fonde la théorie : en lui

fournissant le contenu qu'elle exhibe dans l'intuition. » (HENRY, 1976a : 361.) D'après Henry, cette détermination de la théorie par l'activité pratique subjective s'accomplit suivant deux modalités distinctes, mais complémentaires chez Marx. D'un côté, en particulier dans les *Thèses sur Feuerbach* et dans *L'idéologie allemande* Marx insiste sur le fait que ce qu'on peut dire d'un objet, les prédicats, peuvent tirer leur origine de l'activité subjective de la praxis. Même ce qui se montre dans le monde des objets sensibles comme ne devant rien semble-t-il à l'activité n'est en fait étranger que d'une manière *principielle* à l'activité subjective qui est le plus souvent à leur origine. Qui plus est, l'aspect du monde, qui semble relever du voir, de l'intuition et de la pensée, ce qui paraît être tributaire de la seule théorie ne relève pas le plus souvent d'elle, il trouve plutôt son fondement dans la praxis subjective et est déterminé par elle. D'un autre côté, si la théorie est déterminée par cette action sur le plan de la mise en forme de ce « regard » et du principe de réalité qu'elle lui accorde, cette détermination agit aussi et surtout sur le plan du contenu de la représentation. L'activité humaine constitue au bout du compte le contenu « objectif » de tout rapport d'objectivation. Aussi ce qui peut émerger dans l'horizon théorique de l'intuition et de la conscience n'est qu'un produit de l'activité pratique, qu'une représentation de l'activité pratique elle-même : « Ce que la théorie ou l'intuition "voient", c'est, au bout du compte, la manifestation de la praxis elle-même, c'est elle-même s'extériorisant. » (L'ITALIEN, 2004 : 91.)¹

Selon Henry, la démarche proprement philosophique de Marx, cette philosophie de « l'immanence », présuppose l'irréductibilité de l'individu à une autre détermination que son statut en tant que singulier. Cela implique, bien entendu, l'impossibilité de réduire l'individu à la représentation extérieure qu'on en a. Cela suppose aussi que l'individualité dans son sens réel n'est pas réductible à l'idée hégélienne d'individu : « Parce que l'être cependant se donne comme sensible, c'est-à-dire dans l'effectivité phénoménologique de sa singularité et de son individualité, Hegel n'a pu méconnaître ce caractère irrécusable de sa donation, mais il l'interprète comme un moment de l'Idée, et en falsifie ainsi la nature au moment où il feint de la reconnaître dans son droit propre. » (HENRY, 1976a : 297.) Plus particulièrement, à titre

¹ Pour une courte présentation de la position considérant problématique la conception de la praxis identifiée à l'*autoaffectation* de la subjectivité vivante et les médiations reléguées au rang de réalités « secondes » ou « dérivées », le lecteur peut se rapporter aux notes additionnelles à l'appendice D : « Intervention sur le statut des médiations ».

d'exemple, dans le cadre de la théorie marxienne de l'individu, nous pouvons présenter à quoi fait référence l'une des critiques sociales et économiques de Marx, celle concernant la propriété privée. Est mis en question, la prétention de pouvoir fonder la propriété sur l'existence de l'individu. Une telle critique adressée à Hegel n'est pas celle du concept même d'individu, mais de la confusion de l'individualité de l'individu avec l'individualisme du droit. « Or Marx avait non seulement dissocié ces deux critiques, mais il les avait encore opposées, *faisant de la critique de la propriété privée une analyse essentielle de l'être réel de l'individu et de celui-ci le critère et le motif de la critique de la propriété.* » (HENRY, 1976b : 38.) La critique que Marx adresse à Hegel ne s'est pas limitée seulement à lui reprocher de procéder à un « jeu de mots » qui lui permet de passer de ce qui est propre à l'individu, à savoir son être même, sa force, son corps, à la propriété en tant que structure sociale historiquement déterminée. Ce qu'a souligné l'analyse de Marx est l'hétérogénéité ontologique radicale des réalités pouvant se trouver indûment subsumées sous un même concept : « propre » et « propriété » (*Eigenschaft* et *Eigentum*), etc. L'hétérogénéité en question prend un sens décisif lorsqu'il apparaît qu'elle est une hétérogénéité entre les propriétés métaphysiques de l'individu, l'essence individuelle, et sa détermination sociale et économique comme propriétaire d'un bien économique : « En tant que propriétaire d'un bien économique, plus exactement d'un bien produit par le travail d'un autre – Marx prend en vue la société du XIX^e siècle – l'individu n'est qu'un bourgeois. *L'hétérogénéité de l'essence métaphysique de l'individu et de ses déterminations économique-sociales signifie alors l'impossibilité de définir un individu comme "bourgeois".* » (HENRY, 1976b : 38.) C'est cette impossibilité que Marx a opposée à tous ceux qui ont donné la propriété privée comme une condition de l'existence individuelle, qui se sont efforcés de démontrer que propriété, individualité et personnalité sont identiques, qui ont professé finalement une définition économique de l'individu :

Quand le bourgeois déclare aux communistes : en abolissant mon existence *de bourgeois*, vous abolissez mon existence *d'individu*, et quand, bourgeois, il s'identifie à lui-même comme individu, il faut au moins reconnaître la franchise et l'impudence de cette déclaration. Pour le bourgeois, c'est bien vrai ; il croit n'être un individu que dans la mesure où il est un bourgeois. Mais, dès que les théoriciens de la bourgeoisie se mêlent de donner à cette affirmation une expression générale, en assimilant, en théorie également, la propriété du bourgeois à l'individualité, et en voulant justifier logiquement cette assimilation, le non-sens commence alors à devenir solennel et sacré (MARX, 1982 : 1194).

Selon Marx, l'individu renvoie à ce qui n'est pas séparable de soi. Pareille impossibilité constitue en tant que telle, une impossibilité *principielle* de se séparer de soi, une immanence radicale de la subjectivité, de l'individualité elle-même, et tel n'est justement pas le cas de la

propriété privée, caractérisée par ce fait que le moi peut s'en défaire : « En aucune façon que la propriété a d'abord été liée au moi, qu'elle lui a d'abord appartenu comme une détermination propre, identique à son être et qu'ensuite elle a été séparée de lui. Identique à l'individu, la propriété ne l'a jamais été et ne peut l'être, et c'est pour cela qu'elle "peut" être séparée de lui, parce qu'elle n'appartient pas à la sphère de *ce qui ne peut être séparé de l'individu* et constitue comme telle l'individualité même. » (HENRY, 1976b : 39.) L'ipséité du moi offre ce qui est inséparable en l'individu, ce qui délimite d'emblée l'être propre de celui-ci ; l'être correspond à l'être d'un individu, considéré dans son sens réel, comme entendu ici. Voici un passage où Marx a exprimé d'un coup cette idée de totalité de l'individu ainsi que son identité concrète : « Dans la réalité, je n'ai de propriété privée que dans la mesure où je peux en faire trafic, tandis que mon individualité peut fort bien n'être pas article de commerce. » (MARX, 1982 : 1195.) Marx a mis en lumière l'hétérogénéité de l'individualité et de la propriété, en particulier, en ce qui concerne l'argent, représentant la forme la plus générale de la propriété privée. Alors que les déterminations individuelles ne sont telles que sur le fond de leur appartenance métaphysique à l'individu, en tant qu'elles ne peuvent être séparées de lui, l'argent prétend faire le contraire, soit conférer de l'extérieur aux individus les propriétés contredisant son être réel :

Mieux que notre petit bourgeois entiché de théorie, Shakespeare savait déjà à quel point l'argent, forme la plus universelle de la propriété, a peu à voir avec les particularités personnelles, combien même il leur est, en fait, opposé : « *Autant de ceci rendra blanc le noir, beau le laid, vrai le faux, noble le vil, jeune le vieux, vaillant le lâche... Cet esclave jaune... sanctifiera la lèpre blanche... Voilà de quoi remariage la veuve fourbue, et elle qui ferait lever la gorge aux gangréneux de l'hôpital, ceci embaume et l'épice d'un avril nouveau* » [Shakespeare] (MARX, 1982 : 1196).

Pour Henry, que la critique de la propriété privée ne soit pas dirigée contre l'individualité, mais trouve au contraire son motif en celle-ci, voilà ce qu'a aussi établi la critique du communisme vulgaire auquel il a été reproché, non de vouloir supprimer le règne de la propriété privée, mais plutôt de l'étendre à tout. Or, cette application d'une forme de domination de la propriété correspond justement, aux yeux de Marx, à la négation de l'individualité. Ainsi, en référence à l'individu, la propriété est critiquée au moment où il est montré qu'elle peut réduire l'être humain au « seul » sens de l'avoir, la subjectivité à une seule intentionnalité, constituant en un sens précis son aliénation. Qui plus est, il faudrait indiquer que Marx n'a pas rejeté l'appropriation par l'individu de biens sociaux, au contraire, mais seulement ceux du travail d'autrui. Bref, la prise de position de Marx à l'égard de la propriété privée reste déterminée essentiellement par la question de l'individualité, puisque la propriété se trouve justifiée ou

condamnée selon qu'elle se présente comme l'expression de l'individualité et comme le produit de son travail ou, à l'inverse, à la manière de ce qui peut arracher ce produit à l'individu.

Chez Marx, l'individu réel est un être ayant des besoins, il est souffrant et vivant. La vie est immanente et suppose un caractère monadique. C'est ce qui peut différencier la pensée de Marx de celle du romantisme allemand : « La vie n'est plus, comme pour Herder, Goethe, Schelling, Hölderlin, Novalis et le jeune Hegel, la totalité, l'âme du monde, l'essence fluide qui traverse tous les vivants, présente en chacun, mais comme ce qui le dépasse infiniment. C'est l'individu lui-même qui est la totalité, cette vie est la sienne, non la puissance universelle où il s'abolit. » (HENRY, 1976b : 41.) C'est au nom de l'immanence du vécu subjectif que Marx a opposé à Hegel les déterminations de la vie immanente à celles de l'Idée et qu'il a critiqué également la notion d'Idée absolue. D'après Henry, la vie n'est pas ici le processus universel intérieur aux individus, mais leur négation justement. La conscience ne peut davantage s'ajouter au vivant à la manière d'une nouvelle négation, une ouverture de l'objectivité où il s'oppose à lui-même à titre d'objet : « Ou plutôt la subjectivité a cessé d'être identifiée à la négativité de la conscience, l'extériorité ne constitue plus le milieu de l'existence, *l'individu n'est plus dépassé et délaissé par sa propre manifestation*. Celle-ci plutôt réside en lui-même, de telle manière que cet "en lui-même" comme immanence radicale de la vie, comme son s'éprouver soi-même et comme son soi, est identiquement l'ipséité d'un individu. » (HENRY, 1976b : 41-42.)

CHAPITRE IX

Dialectique et marchandise à la base du capital

On a longuement insisté sur le fait que Marx concevait autrement que ne le faisait Hegel le réel et l'idéal. On a dit qu'il affirmait désormais le primat de la pratique significative, de la praxis subjective et qu'il pensait qu'elle produisait d'une certaine manière l'idéalité. Dans ce dernier chapitre nous tentons d'une part de donner une illustration de la manière dont ce travail d'élaboration philosophique aboutit dans le *Capital*, et en particulier dans son premier chapitre, et d'autre part à cerner quelques-unes des spécificités de la dialectique chez Marx. Plus précisément, il s'agira de tenter de cerner la manière dont Marx parvient à saisir autrement le rapport entre déterminations réelles et idéelles et comment cette transformation affecte sa conception de la dialectique qui devient une dialectique des régulations idéelles et non plus une dialectique productrice du réel.

Pour Marx, dit Clain, (Clain, 2009b) la valeur renvoie à l'interchangeabilité et à la commensurabilité universelles des marchandises en « représentant » comme effectives l'interchangeabilité impossible ainsi que l'incommensurabilité réelle des travaux différents. Il cite Marx, que nous citons à notre tour : « *L'égalité de travaux* qui diffèrent entièrement les uns des autres ne peut consister que dans une *abstraction de leur inégalité réelle*, que dans la réduction à leur caractère commun de dépense de force humaine, de travail humain en général, et c'est l'échange seul qui opère cette réduction en mettant en présence les uns des autres sur un pied d'égalité les produits des travaux les plus divers. » (MARX, 1968c : 607.) Il nous semble bien qu'une des pierres angulaires de l'explication de Marx se trouve être cette abstraction de l'inégalité réelle des travaux que le rapport d'échange effectue réellement. L'inégalité réelle signifie incommensurabilité. Transporter des sacs de riz sur son dos à longueur de journée, taper sur un clavier d'ordinateur, produire un décor de théâtre, planter des pommes de terre, etc., sont des activités qui ne présentent d'abord rien de commun si ce n'est que sont toutes des activités humainement significatives et qu'elles sont reconnues socialement comme des travaux. Mais pour que les produits de ces travaux reçoivent un prix sur le marché, pour qu'ils soient seulement commensurables entre eux, il faut les réduire à une dimension commune, à savoir le fait que tous contiennent du « travail ». Le fait que tous contiennent du « travail » peut

bien être dit un fait réel, à condition de dire qu'ils contiennent tous une dépense de force ou d'énergie vitale. Mais comme toutes les dépenses de forces et énergie vitale ne sont pas nécessairement du « travail », le fait réel de la dépense est seulement un fond indéterminé auquel on accède uniquement en faisant abstraction de toutes les différences entre ces activités. C'est cette abstraction qui est supposée par la production de l'idéalité de la valeur. Autrement dit, la valeur représente l'abstraction objective des différences et celle-ci sert de médiation entre les différences des pratiques réelles et la représentation qu'est la valeur. Les différences dont nous parlons sont en fait des différenciations historiques et nous les avons incluses dans la catégorie des rapports réels. L'abstraction objective, « le travail abstrait », est elle-même fondée sur l'abstraction des différenciations réelles, donc les rapports réels de ces pratiques.

Mais les rapports réels des pratiques significatives ne sont pas seulement situés à ce premier niveau, celui des activités de production. L'abstraction objective, se donne comme médiation entre les travaux réels et la représentation idéelle de la valeur du fait des rapports entre les activités d'échange et celles de production. « Ce que Marx affirme, c'est que l'échange marchand, non la seule économie capitaliste, l'échange de marchandises produites en vue de l'échange, fait apparaître le "travail humain" réellement contenu dans des travaux qui sont par ailleurs réellement hétérogènes et incommensurables, comme le fond à partir duquel la représentation sociale de la valeur peut se former. » (CLAIN, 2009b : 104.) Autrement dit, l'activité réelle de produire des utilités sociales destinées à l'échange et l'activité réelle d'échanger sont liées dans et par des rapports significatifs qui ne diminuent en rien le fait qu'ils ont aussi une dimension réelle : tout destiné à l'échange qu'il soit, le produit du travail peut ne pas s'échanger et l'activité d'échange peut cesser faute d'approvisionnement en produits des travaux à échanger. Et le réel de leurs rapports de différence et de complémentarité a lui aussi pour effet de faire apparaître des représentations déterminées de la valeur et des formes de la valeur. Autrement dit d'un côté les rapports réels de différenciation des travaux sont abolis dans l'abstraction objective et de l'autre les rapports réels de la production et de la circulation engendrent la représentation et exigent l'abstraction objective, condition de la représentation de la valeur.

Dans le premier chapitre du *Capital*, Marx cherche à exposer l'être de la marchandise. Elle correspond à ce qui porte de la valeur pour l'usage et de la valeur pour l'échange. Dans ce premier chapitre, il est question de choses matérielles, mais leur statut de marchandise n'est pas redevable à cette matérialité. La seule qualité immédiatement exigée d'une marchandise est qu'elle se donne immédiatement comme un composé de valeur d'usage et de valeur d'échange. Peu importe le degré de sophistication technique de « l'objet-marchandise », par un certain côté elle continue à exister en tant qu'une « chose naturelle », une chose séparée des hommes, mais qui, puisqu'elle est de quelque manière utile, se trouve destinée à être non séparée du consommateur. On notera encore que Marx opère une certaine réduction méthodologique du « besoin » sans nécessairement se préoccuper de sa production sociale. Est utile la marchandise qui satisfait un besoin et toute marchandise est réputée satisfaire un besoin, même si toute utilité sociale n'est pas une marchandise. La théorie de la société marchande suppose en fait l'utilité sociale, la production et l'échange. Il est alors envisageable de présenter le sens de cette notion de base qu'est la valeur d'usage. Elle porte avec elle quatre moments logiques : « La chose utile; l'utilité de la chose pour le besoin ou le désir; sa réalisation dans l'usage et enfin la destruction ou l'usure de la chose. » (CLAIN, 2009b : 124-125.) D'autre part, il faudrait garder à l'esprit que, selon Marx, lorsqu'une marchandise est isolée, elle ne peut avoir de valeur d'échange, car à la différence de la valeur d'usage en général, « isolée » la marchandise n'existe pas comme telle, alors qu'une simple valeur d'usage, si. Par définition, la valeur d'échange d'une marchandise se présente comme une quantité donnée d'autres marchandises, donc aussi comme une certaine quantité d'autres valeurs d'usage. Elle est censée être constante sous ses différentes expressions, mais cela contredit son apparence qui veut qu'elle varie avec les valeurs d'usage contre lesquelles elle s'échange. Elle aussi a quatre moments logiques : « La valeur d'échange se présente comme un rapport quantitatif dans lequel s'échangent des valeurs d'usage différentes; elle est aussi bien l'abstraction de la valeur d'usage cédée; elle devrait pouvoir être aussi valeur intrinsèque de chacune des marchandises même si son expression change avec chaque échange; et cela, même si cette valeur d'échange ne se réalise que dans l'échange en acte. » (CLAIN, 2009b : 129.) L'examen de ce qui se passe du point de vue quantitatif dans une série d'échange conduit à reconnaître qu'il existe bien un « commun » des valeurs d'échange des marchandises, à savoir la valeur, qui apparaît alors comme valeur d'échange « intrinsèque » de la marchandise, comme valeur qui fait abstraction de la diversité des valeurs d'échange qui résultent de sa mise en rapports particuliers à d'autres. Non

seulement « le commun » existe en tant que distinct par la vertu de l'échange, mais la réduction de chacune des marchandises au commun permet l'expression du distinct, de la grandeur de valeur de chacune, ainsi que la fixité de la valeur d'une marchandise dans une succession d'expressions diverses. Entendons par là, dit Clain (Clain 2009b), que valoir pour une marchandise signifie équivaloir à une certaine quantité idéale.

Une même marchandise ne se présente jamais à la fois comme valeur d'usage et valeur d'échange. Une première signification du concept de marchandise se rapporte à la valeur d'usage en tant que chose utile, une valeur conférée par l'usage dans l'anticipation et réalisée dans l'usage, la disparition ou la consommation de la chose. Une seconde signification est liée au fait que la marchandise renvoie à la valeur d'échange réalisée par l'échange en tant que ratio et à la valeur comme la valeur d'échange intrinsèque d'une marchandise. De plus, la valeur se saisit à la façon d'une quantité idéale qui peut se mesurer à l'aide d'une unité de mesure, elle-même évaluant une dimension commune aux marchandises. L'inégalité réelle des quantités échangées dans chaque échange est fondée sur la différence nécessaire des marchandises échangées. Cependant, « l'égalisation » des quantités échangées suppose leur commensurabilité en valeur et pose l'égalité des grandeurs idéelles de valeur. La marchandise correspond à l'unité contradictoire de ces deux facteurs immédiats qui se dédoublent eux-mêmes : la valeur d'usage en tant que chose et le rapport de consommation; la valeur d'échange comme intrinsèque (valeur) et le rapport quantitatif dans l'échange particulier. Il paraît bien ainsi qu'une fois la substance de la valeur posée par l'analyse des échanges multiples de marchandises différentes, aussitôt elle se trouve dissoute. On l'a dit, la valeur est en fait la représentation d'une abstraction objective. Celle-ci se trouve produite dans la mise en rapport des actes réels de production, mise en rapport effectuée par l'échange lui-même. Les abstractions objectives, par exemple le travail homogène, « le commun » des activités de production, puis la quantité de travail en moyenne socialement nécessaire à la production de la marchandise au moment de l'échange, apparaissent dans la représentation qu'est la valeur, en lieu et place du travail et du temps de travail réellement dépensés. Le temps moyen de production de la marchandise renvoie ainsi à ce qui mesure la grandeur de la valeur dans l'économie scientifique achevée, chez Ricardo. Pour Marx, le produit du travail se métamorphose : de réel qu'il a été, chose encore naturelle, il est devenu valeur d'usage et valeur d'échange, et bientôt il devient une pure valeur. La valeur est ce que Clain appelle « une idéation collective ». Le produit du travail réel et des travaux divers effectués par des individus

différents qui consistent en des expériences subjectives réellement différentes forment la base réelle de cette idéation. Aussi, il faudrait considérer cette hypothèse selon laquelle Marx radicalise l'approche hégélienne de l'abstraction dans l'échange. Au début du *Capital*, l'échange marchand qui engendre la représentation de la valeur des marchandises donne lieu, entre autres, à deux abstractions différentes, soit l'abstraction de l'utilité et des propriétés matérielles des objets échangés d'une part, l'abstraction des formes concrètes et de l'utilité des travaux qui les a produits, ou encore l'abstraction de leur inégalité réelle, d'autre part.

En ce qui concerne la première abstraction qui est liée à l'acte réel de l'échange, il faudrait dire que, si nous laissons de côté l'utilité le caractérisant comme valeur d'usage, le produit du travail ne se trouve plus à être une chose réelle parce que naturelle. Il s'agit plutôt d'une signification sociale, une idéalité objective et cette signification s'appuie pourtant sur le fait réel qu'une fabrication a lieu : « Considérons maintenant le résidu des produits du travail. Chacun d'eux ressemble complètement à l'autre. Ils ont tous une réalité fantomatique. Métamorphosés en *sublimés* identiques, échantillons du même travail indistinct, tous ces objets ne manifestent plus qu'une chose, c'est que dans leur production une force de travail humaine a été dépensée, que du travail humain y est accumulé. En tant que cristaux de cette substance sociale commune, ils sont réputés valeurs. » (MARX, 1968c : 565.) Les êtres humains produisent réellement en vue de l'échange marchand. Il conserve la trace de cette réalité à travers la signification sociale de la valeur, une signification qui a cette originalité de se présenter comme strictement quantitative.

En ce qui a trait à la deuxième abstraction, il est question davantage du passage de l'acte réel à sa représentation idéale. L'échange refoule des dimensions réelles du travail pour le représenter, il refoule la forme du travail d'une part et l'utilité du travail réel d'autre part. Le refoulement opéré par l'abstraction objective, elle-même liée à l'effet réel de l'échange marchand sur l'activité de production, sépare dans la totalité réelle du travail, où elles tiennent ensemble, une dimension réelle, la quantité de travail, de la forme et de l'utilité du travail réel. Il la transfigure dans le monde idéal sous la forme de la substance idéale de la valeur ou la quantité idéale : « Avec les caractères utiles particuliers des produits du travail disparaissent en même temps et le caractère utile des travaux qui y sont contenus, et les formes concrètes diverses qui distinguent une espèce de travail d'une autre espèce. Il ne reste donc plus que le caractère commun de ces travaux; ils sont tous ramenés au même travail humain, à une

dépense de force humaine de travail sans égard à la forme particulière sous laquelle cette force a été dépensée. » (MARX, 1968c : 565.) Si l'on suit Hegel, le travail spécifique, comme il contient en même temps en lui un travail général universel, il est susceptible de déterminer en quantité la valeur à mesure que se produit l'abstraction qui consiste alors à laisser simplement advenir l'universel qu'il contient. Seulement, si l'on suit Marx, apparaît cette tout autre idée selon laquelle le commun ne surgit pas calmement en tant que vérité métaphysique du spécifique, que le travail homogène et universel ne se confond nullement avec le travail réel et particulier, qu'il ne se tient pas en lui comme sa vérité et que lorsque le travail universel apparaît c'est précisément comme abstraction objective du travail utile, réel et particulier. Son apparition suppose un refoulement de certaines dimensions dans la totalité réelle du procès de travail pour qu'une seule demeure, transfigurée par le refoulement. Ce refoulement du réel des actions passées est le préalable de transfiguration idéelle de la dimension en question.

Seul le produit fini et utile du travail est réputé valeur car il sera réputé avoir été produit du travail abstrait et plus précisément du temps de travail abstrait. Dans la théorie de Marx la plus-value et la valeur en général sont vues comme exclusivement créées ou produites par l'usage de la force de travail vivante dans des conditions données de la production industrielle. La reproduction et la conservation de la valeur propre des moyens de production correspondent aux conditions réelles de l'extraction de la plus-value, mais elles ne créent pas de valeur nouvelle. En tant que différence quantitative entre la valeur produite par l'usage de la force de travail et la valeur des marchandises consommées par le travailleur pour reproduire sa force de travail, comme Clain le souligne, la plus-value suppose une « résurrection » constante de la valeur des instruments de production et la reproduction de la partie du capital investi en salaires, la conservation et la reproduction de la valeur donc. Mais la valeur elle-même représente l'abstraction objective, la substance universelle, le travail homogène. Or l'acte qui produit la plus-value ne se confond nullement avec cet universel qui chez Marx ne produit rien. La grandeur de la valeur est déterminée par la quantité de substance sociale ou d'abstraction objective. « Comment mesurer maintenant la grandeur de sa valeur? Par le quantum de la substance "créatrice de valeur" contenue en lui, du travail. » (MARX, 1968c : 565.) Ici il faut faire attention au fait que Marx place des guillemets, dit Clain. Au moment où Marx place la phrase dans l'exposé, il ne peut pas encore expliquer que la substance sociale ne constitue que la forme de la valeur, mais ne la crée pas. Aussi Clain précise-t-il : « *le quantum de la substance sociale contenue dans une marchandise détermine la grandeur de sa valeur; la substance représentée à savoir la*

quantité de travail humain, ne "crée" pas de valeur; elle est une abstraction objective qui "forme" seulement la substance idéale de la valeur; mais elle-même est mesurée par le temps. » (CLAIN, 2009b : 145.) La valeur créée par l'usage spécifique de la force de travail est mesurée par le temps de travail en moyenne socialement nécessaire à la production de la marchandise. On notera encore qu'il ne s'agit pas du temps réellement dépensé au moment où elle est créée, mais seulement du temps de travail en moyenne nécessaire au moment où le produit du travail est jeté sur le marché, lorsque la valeur qu'est en puissance la marchandise se réalise en tant que valeur. « C'est donc seulement le quantum de travail ou le temps de travail nécessaire, dans une société donnée, à la production d'un article, qui en détermine la quantité de valeur. » (MARX, 1968c : 566.) D'après Marx, la quantité de dépense réelle de la force de travail ne crée pas de valeur, même si c'est bien seulement cette force de travail en acte qui crée de la valeur, étant entendu que lui sont données les conditions réelles de cette production. La quantité qui est posée comme déterminant la valeur est toujours quantité de travail abstrait, quantité de substance sociale. Cette dernière se voit « formée » par la transfiguration idéale de la quantité de travail réelle. Seul l'usage déterminé de la force de travail dans des conditions techniquement déterminées peut « produire » de la valeur mais seul le « travail abstrait » règle sa quantité.

Détaillons davantage. Dans la force de travail, il est possible de relever quatre moments ou concepts qui forment un système. On a la force sociale moyenne, la force de travail collective réelle, la force simple qui correspond à la force de travail individuelle réelle, le travail simple étant sa représentation et comme tel déforme ce qu'il est censé représenter puisqu'il représente la force sociale moyenne d'un individu. Bien que chez Marx l'analogie demeure explicitement avec le monde de la vie, il semble du moins envisageable d'entrevoir à cet endroit des rapprochements avec l'appareil conceptuel de la physique (point à ne pas négliger). Ne serait-ce qu'en raison de l'introduction de concepts tels que la quantité de travail, la force productive qui signifie en fait ici la puissance productive, cette même puissance qui composée avec le temps durant lequel elle s'exerce mesure la quantité de travail. On l'a déjà mentionné, la vie s'affecte dans le travail comme dans n'importe quelle activité, mais d'une certaine façon la subjectivité disparaissait dans l'acte de production. On peut dire ainsi que tout se passe comme si la subjectivité disparaissait et que le réel se trouvait à « œuvrer » sur lui-même. Dans ce cas, nous pourrions poser une sorte de système réel de l'action de produire, une totalité se bouclant sur elle-même et qui contient comme moments la force, l'objet sur lequel elle s'exerce et l'outil avec lequel elle le fait.

Il n'existe que des applications différenciées de forces de travail différentes. Si leurs différentes puissances respectives sont neutralisées à l'intérieur de la moyenne sociale de leur puissance productive, elles peuvent se rapporter, dans la représentation ou l'abstraction objective, à la durée sociale moyenne de l'application par une médiation. Le temps peut mesurer dès lors la valeur par cette médiation de la puissance productive moyenne, mais la valeur fait encore une abstraction de cette dernière médiation de la puissance productive puisque finalement dans la valeur la puissance productive moyenne qui *codétermine* la quantité de travail moyen disparaît à son tour pour ne laisser que le temps comme détermination de la grandeur de la valeur. Par conséquent, tout se passe comme si le rapport des grandeurs de la valeur se voit égalisé au rapport des temps de travail : « La valeur de A est à la valeur de B, ce que le temps de travail socialement nécessaire à la production de A est au temps de travail nécessaire à la production de B. » (CLAIN, 2009b : 149.) La production entre dans le champ économique dans la mesure où elle devient, parallèlement à son caractère vivant et technique, un moment de la reproduction du capital, de l'argent devenu moment initial de la production. Cependant, si la production n'est pas en tant que telle économique, elle demeure le fond réel sur lequel se constitue la sphère idéelle de la réalité économique. Le travail comme abstraction objective des travaux réellement différents, renvoie à la substance naturante du commun des marchandises produites, soit la valeur, mais celle-ci, quantité idéelle, ne se réalise que dans l'échange en acte et les travaux réels qui donnent leurs formes effectives aux marchandises. On peut encore soutenir que le travail abstrait se trouve reproduit dans la consommation des valeurs d'usage et que seul le travail vivant produit, conserve et reproduit la valeur. Mais quoi qu'il en soit de ce fondement réel, il s'oppose au monde idéal. Dans les sociétés marchandes, le travail s'oppose à lui-même. Cette opposition interne au travail n'existe que dans l'univers marchand où l'on ne produit que pour échanger. Elle correspond à une opposition entre un moment idéal et universel, soit le travail « abstrait », et un moment réel et particulier, soit le travail « utile », qui affine la chose travaillée comme utilité spécifique : « L'analyse de cette opposition est l'énoncé d'une nouvelle théorie de l'essence, qui rompt avec les thèses hégéliennes, en même temps qu'elle ouvre à une critique radicale de l'impossible reflet du travail utile dans le travail abstrait et du travail abstrait dans le travail utile. » (CLAIN, 2009b : 109.)

Si l'on fait appel à l'interprétation de Henry, il faudrait insister pour dire que l'économie marchande est une aliénation réelle de la vie, de la dépense subjective immanente à la pratique

productive, cette même aliénation se manifestant préalablement à travers l'inversion de la téléologie vitale de la production. En s'aliénant réellement, le travail utile se retrouve comme aliéné dans la « représentation économique » de sa productivité réelle. Pour Clain, le développement de l'opposition entre le travail abstrait et le travail utile ouvre à l'idée que le conflit entre les deux moments de cette essence, travail utile et abstrait, devient une opposition à la fois quantitative et qualitative. D'une part, le travail utile produit plus ou moins des marchandises à l'intérieur d'un temps donné en « raison directe de l'accroissement ou de la diminution de sa puissance productive ». D'autre part, à l'échelle du mode de production, la croissance de la puissance productive peut diminuer la valeur totale produite, même si elle augmente la quantité de produits, à condition toutefois qu'elle raccourcisse à la fois simultanément et suffisamment le temps de travail en moyenne socialement nécessaire à la production globale. Plus particulièrement, il faut demeurer attentif à la variation du temps de travail, et cela même si elle paraît le plus souvent avoir un lien réel avec la diminution ou l'augmentation de la puissance productive réelle. La différence entre les moments de l'essence, soit le travail utile et sa puissance productive d'une part, le travail abstrait et le temps de travail d'autre part, se voit organisée au sein de l'essence de la marchandise de telle façon que si l'on peut faire varier l'intensité de cette puissance productive, par exemple du double ou de la moitié, cela ne constitue pas nécessairement la même chose du point de vue de la valeur que de faire varier de pareille manière le temps de travail.

Dans les sociétés non marchandes, la notion de valeur n'existe pas de façon séparée. Elle est encore confondue avec celle de valeur d'usage. Lorsqu'un échange a lieu dans le monde non marchand ou non économique dont parle l'anthropologie, dans la mesure où l'échange accidentel de valeurs d'usage est en train de se régulariser, il est seulement envisageable de dire alors qu'il se profile quelque chose comme de la valeur acquérant une forme séparée de la valeur d'usage. On n'a pas de valeur séparée de la valeur d'usage et il n'y a pas non plus de manifestation possible d'une loi tant que les êtres humains ne produisent pas dans l'optique de l'échange. Toutefois la manière dont Marx énonce la « loi de la valeur » dans le premier chapitre peut donner l'impression qu'elle vaut de façon *transhistorique* alors qu'en fait elle ne fonctionne que dans certaines conditions. Sa formulation comme la précision des conditions historiques de son application permettent d'entrevoir une autre séparation, cruciale, à propos du caractère historique de la séparation entre valeur et valeur d'usage. Dans les *Fondements de la critique de l'économie politique*, Marx présente déjà la situation qui peut être

engendrée par le développement technologique par rapport à la séparation qu'il entraîne entre processus productif de valeur d'usage et travail créateur de valeur. On notera à cet endroit l'insistance sur l'organisation du travail, en plus de la science et de la technologie, comme facteur pouvant dissoudre la base naturelle du capitalisme industriel :

On sait que le temps de travail – simple quantité de travail – est, pour le capital, le seul principe déterminant. Or, le travail immédiat et sa quantité cessent à présent d'être l'élément déterminant de la production, et donc de la création des valeurs d'usage. En effet, il est réduit, quantitativement, à des proportions infimes et, qualitativement, à un rôle certes indispensable, mais subalterne eu égard à l'activité scientifique générale, à l'application technologique des sciences naturelles et à la force productive qui découle de l'organisation sociale de l'ensemble de la production – autant de dons naturels du travail social, encore qu'il s'agisse de produits historiques. C'est ainsi que le capital, comme force dominante de la production, œuvre lui-même à sa dissolution (MARX, 1968a : 215).

D'après Marx, l'exploitation du travail vivant peut ainsi devenir une « base misérable » de la création de la richesse et la valeur peut se trouver être fonction de la production de valeurs d'usage qui devient relativement indépendante du travail humain dépensé à l'intérieur de cette production.

Le vol du temps de travail d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même. Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage. Le surtravail des grandes masses a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, tout comme le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des forces générales du cerveau humain (MARX, 1968a : 222).

Soit la valeur cesse d'être séparée de la valeur d'usage et retrouve sa forme naturelle (communisme), soit elle se réfugie pour se maintenir séparée dans la valeur fictive et alors on va assister au développement d'une financiarisation massive du capital. L'activité productive qui règle les rapports organiques de l'être humain et du monde naturel laisse émerger dès lors un travail utile enserré dans la division du travail, mais par le biais de la technologie il voit se séparer en son sein processus de fabrication et processus de travail. À mesure que le processus technique de fabrication prend de l'ampleur, l'importance du processus de travail proprement humain diminue et la production de valeur devient plus difficile.

On va s'engager progressivement maintenant dans la théorie des formes de la valeur chez Marx. La théorie des formes de la valeur a pour fondement l'analyse par Hegel de la dialectique

de la reconnaissance. On l'a déjà présenté il y a quelques chapitres. Or Marx en offre à la fois une application particulière dans sa théorie structurale de l'échange et montre qu'il en a parfaitement saisi le sens originel puisque dans une simple note de bas de page de cette section très dense, qui est en même temps et de loin la plus longue du premier chapitre du *Capital*, il parvient à anticiper sur la théorie du stade du miroir de Lacan énoncée en 1936 et reprise sous sa forme définitive en 1949. Dans cette note, il stipule que la forme de la dialectique qu'il décrit ne vaut pas seulement pour la marchandise, mais également pour la genèse du Moi de l'être humain. Lorsque nous avons présenté la conscience de soi et sa structuration, nous avons introduit ce qu'il est désormais convenu de nommer le « stade du miroir », c'est-à-dire ce que Lacan conceptualise et défend comme étant, pour reprendre pratiquement ses propres termes ou ceux de Clain (CLAIN, 2009b : 174), « le moment où la subjectivité se transforme radicalement par le fait d'une identification primordiale, qu'elle assume l'image d'un autre corps que le sien comme sienne ». La subjectivité reconnaît l'image d'un autre corps en la séparant des autres et reconnaît, en elle, celle de son corps propre. En assumant ainsi l'image de son propre corps, elle s'institue dans une division essentielle. D'un côté elle continue à être conscience de soi en soi, un sujet simple s'éprouvant en tant que Soi, mais ne se sachant pas tel, et de l'autre elle devient objectivation première de sa subjectivité, en tant que Moi, qui sous sa forme primordiale apparaît comme intériorisation de l'image qu'elle a de l'autre. Clain explique qu'elle est ainsi sujette à une « discordance primordiale », l'expression est de Lacan, entre le sujet de l'inconscient au sens strict, le Soi, et le Moi, qui est d'abord le reflet en soi de l'image de l'autre. Or, au moment où Marx traite de la forme de la valeur, il souligne cette thèse centrale que le rapport à soi de la conscience de soi, la conscience de soi pour soi, le Je = Je de Fichte, ne peut supposer qu'un détour par l'image de l'autre :

Dans une certaine mesure, il en va pour l'homme comme pour la marchandise. Étant donné qu'il ne vient au monde ni avec un miroir, ni comme un philosophe fichtéen qui dirait : Je suis Je, l'homme se mire tout d'abord dans un autre homme. C'est seulement grâce à son rapport à l'homme Paul en tant que celui-ci lui est semblable, que l'homme Pierre se rapporte à soi-même en tant qu'homme. Mais, par là, le Paul en chair et en os, dans sa corporéité paulinienne, compte pour lui comme forme phénoménale du genre Homme (MARX, 1977 : 194).

« Paul en chair et en os » est le corps de l'autre. C'est à partir de l'image de Paul que se forme le Moi de celui s'y reconnaît. En se reconnaissant dans Paul, celui s'y reconnaît se rapporte donc à lui-même et c'est seulement parce qu'il s'y reconnaît qu'il se reconnaît lui-même. Et il se reconnaît lui-même comme identique à l'autre. Or en se reconnaissant lui-même dans l'image

qu'il se donne du corps de l'autre, il libère la dimension universelle de l'altérité particulière dans laquelle il s'est d'abord reconnu. Du coup cette altérité particulière devient à ses yeux la forme phénoménale de ce en quoi Paul et lui sont le même : le genre Homme. On va maintenant examiner comment Marx use de cette réinterprétation de l'analyse hégélienne de la dialectique de la reconnaissance pour traiter de l'échange des marchandises. Ce traitement est fondé sur une métaphore ou si l'on veut une fiction spécifique : dans l'échange des marchandises tout se passe comme si elles se reconnaissaient entre elles. Mais avant d'entrer dans l'exposé détaillé, on notera que Marx insiste sur quelque chose de nouveau par rapport à Hegel : l'équivalent général se propose comme refoulement et abstraction de l'équivalent particulier qui lui-même n'apparaît plus, au terme du mouvement, que comme la forme phénoménale de l'équivalent général. De manière plus globale on pressent déjà que la dialectique de l'échange qu'il analyse ici radicalise la discordance de chacun des doublets du quadripôle. Discordance de la valeur intrinsèque et de la forme relative; discordance de l'équivalent particulier et de l'équivalent général.

En outre, et c'est ce qu'on verra dans un instant, la dialectique apparaît chez Marx plus nettement que chez Hegel le produit des actes en tant que non symétriques. On notera encore que, alors que chez Hegel le fait que chaque acte de reconnaissance soit double, qu'il soit donc aussi une abolition, résulte d'une structure ontologique universelle : Hegel parle aussi bien de l'échange de déterminations des forces dans la nature. Chez Marx, la dialectique, qui après tout est celle de l'idéalité en général, est présentée plus nettement comme le produit des rapports réels des actes eux-mêmes. Du fait de ces deux accents particuliers, le dédoublement apparaît davantage atteindre l'équilibre de l'ensemble. Marx insiste sur la différence structurelle entre la forme équivalent et la forme relative alors que pour Hegel règne en principe la symétrie et que le déséquilibre n'est que provisoire; un sera esclave, l'autre le maître, mais au terme de l'histoire, dans la dialectique de la reconnaissance, triomphe l'identité imaginaire et l'équivalence symbolique des reconnaissances par chacun de la reconnaissance mutuelle. Rien de tel pour la valeur. C'est structurellement que l'expression de la valeur est écartelée entre la forme équivalent et la forme relative.

On l'a déjà souligné, selon la thèse hégélienne, dans la première forme de reconnaissance, qui se déroule entre deux subjectivités, il y a d'abord une subjectivité qui en

reconnaît une autre et qui la distingue du reste du réel : « Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi; elle est parvenue *hors d'elle-même*. Ceci a pour signification double que, *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une *autre* essence; et que, *deuxièmement*, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit *elle-même* dans l'autre. » (HEGEL, 1991 : 150.) On a déjà constaté que chaque acte de reconnaissance se laisse interpréter à la manière d'un double acte d'abolition, de celui qui reconnaît et de celui qui est reconnu. Reprenant l'approche de Hegel et du processus général de la reconnaissance, on peut avancer un raisonnement identique à l'égard des marchandises. Dans ce premier mouvement de reconnaissance, que Marx appelle la forme simple de la valeur, la première marchandise reconnaît sa valeur à l'intérieur d'une autre, mais du même coup elle abolit sa propre valeur virtuelle, encore parfaitement indéterminée, le fait premier qu'elle soit une condensation de travail abstrait. Elle retrouve seulement cette dernière propriété dans l'autre. N'en demeure pas moins que l'autre marchandise n'est pas non plus saisie dans son altérité réelle de marchandise qui a une valeur propre car en fait la première projette sa valeur, encore virtuelle, non réalisée, en elle. Ce mouvement immédiat de projection de son être idéal de travail abstrait en l'autre se révèle une abolition de soi et une autre abolition de la valeur propre de l'autre. Dans sa forme corporelle, sa valeur d'usage, l'autre se trouve maintenant *être* la valeur de la première, même si le fait qu'elle soit elle aussi valeur a été dès le départ une condition pour que puisse s'engager le processus de reconnaissance entre elles. Exactement comme le fait que Paul soit un semblable pour celui s'y reconnaît a été une condition de sa projection en lui. On peut bien dire qu'en reconnaissant l'autre marchandise la première la sépare du reste du monde des marchandises, mais en fait le monde des marchandises n'existe pas encore pour la première. Par contre il est clair qu'en reconnaissant l'autre marchandise, pour un regard extérieur, la première la sépare du reste du monde.

En ce qui concerne le deuxième mouvement, il se rapporte au fait que la première marchandise se reconnaît à partir de ce qu'elle a projeté en l'autre. Il faudrait souligner ici, comme Clain le signale, que dans la mesure où la première marchandise va jusqu'à perdre sa valeur projetée en l'autre, elle perd sa singularité et devient comme égale à ce qui est différent d'elle-même, bref elle va devenir une forme strictement relative. « La première marchandise abolit son abolition en l'autre, elle abolit l'image de sa valeur posée en l'autre, pour retrouver sa valeur propre; mais ce mouvement est autre chose que ce qu'il paraît être car en abolissant la

valeur projetée en l'autre, elle s'abolit tout simplement comme valeur, elle ne fait que devenir une image de l'image, une image intériorisée, une "forme relative" à la forme équivalent, "l'équivalent de l'équivalent". » (CLAIN, 2009b : 177.) L'expression « l'équivalent de l'équivalent » qu'il propose ici a sans doute pour fonction d'insister davantage sur le moment décisif que constitue le produit du deuxième mouvement. L'équivalent de l'équivalent c'est le vide du $X = X$; l'équivalent de l'équivalent peut être universalisé comme l'équivalent général en même temps qu'il est la particularisation abstraite de ce à quoi invite l'équivalent général dès lors qu'il va être institué. Mais cette institution n'a lieu que dans le troisième mouvement.

Dans le troisième mouvement de reconnaissance, l'aspect positif du mouvement précédent, qui est dépris de la projection en l'autre, se voit manifesté. La première marchandise qui revient à elle-même libère l'autre de la projection de sa valeur en elle. Dans la reconnaissance des subjectivités, Hegel disait : « Cette abolition à double sens de son être-autre à double sens est pareillement un retour à double sens *en soi-même; premièrement*, parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de *son* être-autre; mais, *deuxièmement*, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le *sien* dans l'autre, et donc re-libère l'autre. » (HEGEL, 1991 : 151.) Pour la première marchandise, le fait qu'elle soit dès le départ condensation de travail abstrait se retrouve bien dans le fait qu'elle soit désormais seulement une forme relative. Mais il y a désormais, sur le plan formel, la même discordance que celle dont nous parlions à propos du soi et du moi. La forme relative n'est pas totalement étrangère à la condensation de travail abstrait qu'est au départ la marchandise même si l'un et l'autre ne coïncideront pas nécessairement et même généralement du point de vue quantitatif. D'autre part dans la marchandise qui sert d'équivalent on peut maintenant distinguer sa forme naturelle faisant qu'elle existe en soi comme valeur d'usage et sa forme de valeur. Libérée de la projection de la valeur de la première, la marchandise qui sert d'équivalent à la première retrouve sa vérité de valeur en soi, et redevient pure quantité idéelle. En devenant pure quantité idéelle, comme le genre humain pour celui qui s'est dépris de sa reconnaissance en Paul, l'autre marchandise apparaît comme équivalent général dont la forme particulière est laissée derrière par la marchandise qui la reconnaît comme altérité indépendante de l'universel.

Dans le quatrième et dernier mouvement de l'analyse de Hegel, il est posé qu'un rapport s'établit entre le soi de la première subjectivité et celui de l'autre. Chacune se voit

présente à l'autre à la façon de ce qu'elle-même est d'une manière immédiate et en même temps comme radicalement autre. La cristallisation du travail abstrait dans la première et la quantité pure qu'est en soi la seconde renvoient l'une à l'autre : « Ce rapport en est un d'identification immédiate et de séparation médiatisée par l'intériorisation en chacune de la reconnaissance mutuelle. Les deux subjectivités se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement, comme les deux marchandises reconnaissent la quantité pure comme le milieu et le signifiant de leur reconnaissance mutuelle. » (CLAIN, 2009b : 178.) La quantité pure est un équivalent pur, soit un nombre pur sans « dimension naturelle ». Cependant, il n'en demeure pas moins que c'est le refoulement de la particularité de la forme équivalent particulier qui apparaît comme la condition et la conséquence de l'émergence de l'équivalent pur.

On peut dire que chez Marx l'analyse de la forme simple ou accidentelle de la valeur comprend celle de la forme relative et celle de la forme équivalent et que le premier mouvement de reconnaissance contient la virtualité de tous les autres et devient ainsi primordial. La dialectique de la forme de la valeur est tout entière redevable au fait que dans la troisième section du premier chapitre du *Capital*, Marx a rompu avec la représentation classique de l'échange comme pure égalisation et symétrie des actes. Le fait que l'habit devienne par exemple l'équivalent en valeur de la toile, dit Marx, n'est plus la même chose que le fait que la toile devienne l'équivalent de l'habit. La particularité des marchandises n'est pas en cause, mais la particularité réelle des actes de céder ou d'acquérir triomphe de l'équivalence idéale en valeur qui continue à masquer cependant la disparité réelle des actes. La dialectique de la forme de la valeur dont on vient de rendre compte est en fait pour Marx produite par les actes réels et les rapports réels qui s'établissent entre ces actes et ce sont ces rapports réels qui produisent cette dialectique. Une étude de la forme relative se subdivise en celle qui est analyse qualitative du contenu de la forme relative et celle qui concerne seulement la grandeur d'une telle forme. Si l'on suit Marx, une forme naturelle de A renvoie à sa valeur d'usage et, dans l'expression de sa valeur, A ne figure que comme valeur d'usage puisque sa valeur est nécessairement située en B : « Dans le rapport de valeur de la marchandise A avec la marchandise B, non seulement la marchandise B est déclarée égale à A au point de vue de la *qualité*, mais encore un certain quantum de B équivaut au quantum donné de A. » (MARX, 1968c : 582.) L'égalité « en qualité » signifie simplement ici que l'une et l'autre sont des valeurs. Tout le contexte de la phrase et la mise en italique vont dans ce sens et cela confirme ce qu'on a dit plutôt. L'égalisation en quantité veut dire alors que le travail social cristallisé en xA devrait être égal au travail abstrait

cristallisé en yB. Or il se trouve que les marchandises A et B sont produites de manière indépendante l'une de l'autre et que, hors de l'échange, les temps de travail nécessaires à leur production respective peuvent varier indépendamment l'un de l'autre. Il existe en fait quatre possibilités logiques : 1) la valeur de A change et celle de B demeure constante; 2) la valeur de A reste constante et la valeur de B varie; 3) la valeur de A change en même temps que celle de B, dans une pareille proportion; 4) la valeur de A varie en même temps que la valeur de B, mais soit dans une proportion différente, soit dans un sens opposé, ou les deux à la fois. Bref, si l'on suit l'analyse quantitative de Marx, la grandeur de la valeur de A ne s'exprime seulement que d'une façon imparfaite dans la grandeur de l'expression relative : « La valeur relative d'une marchandise peut changer, bien que sa valeur reste constante; elle peut rester constante, bien que sa valeur change, et enfin des changements dans la quantité de valeur et dans son expression relative peuvent être simultanés sans correspondre exactement. » (MARX, 1968c : 584.)

Quatre formes de valeur sont possibles. On a vu la première forme de la valeur, la forme simple suppose précisément la séparation de la forme équivalent et de la forme relative et au sein de la forme relative, l'analyse qualitative et quantitative. Maintenant, on va présenter sommairement les trois autres formes. On va suivre de très près l'exposé qu'en a proposé Clain (CLAIN, 2009b : 183) : « À la différence de la première forme de valeur, dans la deuxième forme, le travail contenu dans la première marchandise est échangé contre celui fixé dans n'importe quelle utilité sociale... Le défaut de cette forme de valeur, appelée forme « développée » ou « totale », tient d'une part au caractère incomplet de la forme équivalent et d'autre part au fait que les marchandises vont devoir exprimer leurs valeurs dans toutes les autres, ce qui crée un réseau d'une extrême complexité ». Chaque forme-équivalent exclut les autres, comme le travail utile que chacune contient exclut les autres travaux utiles de leur capacité à jouer le rôle de produire de l'équivalent. Pour Marx le fait n'est pas fortuit. Dans cette forme, on est en présence d'une manifestation nécessairement incomplète du caractère social de tout travail utile. Or le caractère en soi social du travail est dit Clain « le moteur » véritable de la transition d'une forme de la valeur à une autre. Cela veut dire en fait que la transformation en travail utile particulier d'une activité productive quelconque, son intégration au marché, est le processus réel qui gouverne la transformation de l'idéalité. Celle-ci s'achève au moment où le caractère social de tout travail utile peut être reconnu dans le fait que son

produit exprime sa valeur dans la forme équivalent d'une seule marchandise et mieux encore dans la forme prix.

La troisième forme de la valeur est la forme « générale ». Toutes les marchandises expriment leur valeur dans une seule autre. Cette forme renferme les deux précédentes et se trouve être l'image en miroir de la forme dans laquelle une marchandise exprime sa valeur dans toutes les autres. Comme Clain le souligne, se dévoile dans cette forme le « secret » de la valeur dans la société marchande : « Le monopole de la forme équivalent, lorsqu'il advient, isole l'interchangeabilité universelle dans une seule sorte de marchandise, qui du fait même de cette cristallisation, est exclue du monde des marchandises particulières pour devenir l'équivalent général des marchandises. » (CLAIN, 2009b : 184.) L'équivalent général est lui-même le symbole de l'interchangeabilité universelle des marchandises. Et cette interchangeabilité qui repose sur l'idée de valeur est elle-même le symbole de l'interchangeabilité des travaux qui les ont produites et qui sont pourtant inéchangeables. L'interchangeabilité universelle, symbolisée dans l'équivalent général, repose en son fond sur un impossible, un *irreprésentable* réel.

La quatrième forme de la valeur est la monnaie ou l'argent. La transition à cette forme, dit Marx, est moins porteuse de « progrès » dans la mesure où elle renvoie simplement à la propriété attachée à chaque marchandise de devenir possiblement monnaie. Cette possibilité se voit ainsi fixée ou réalisée sous une forme particulière.

L'or ne joue le rôle de monnaie vis-à-vis des autres marchandises que parce qu'il jouait déjà auparavant vis-à-vis d'elles le rôle de marchandise. De même qu'elles toutes il fonctionnait aussi comme équivalent, soit accidentellement dans des échanges isolés, soit comme équivalent particulier à côté d'autres équivalents. Peu à peu il fonctionna dans des limites plus ou moins larges comme équivalent général. Dès qu'il a conquis le monopole de cette position dans l'expression de la valeur du monde marchand, il devient marchandise monnaie, et c'est seulement à partir du moment où il est déjà devenu marchandise monnaie que la forme IV se distingue de la forme III, ou que la forme générale de valeur se métamorphose en forme monnaie ou argent (MARX, 1968c : 603).

L'expression de la valeur d'une marchandise dans sa forme prix, dit Clain, suppose sa projection dans le corps d'une « autre » puis la mise à égalité d'elle-même avec ce différent. L'égalité avec soi en valeur d'une marchandise, à savoir le prix, renvoie nécessairement et en même temps à une égalité avec un différent : « Si on donne à 1 boisseau de blé le prix de 77 sh. 7d., on l'exprime en tant qu'autre, distinct de lui-même et on le met à égalité avec lui : once d'or, rapport, valeur d'échange. » (MARX, 1967 : 148.) Clain ajoute que cette expression suppose sa projection comme quantité pure indépendante de la monnaie particulière. Le prix

de la marchandise conjugue une monnaie particulière et une quantité pure qui s'exprime elle-même dans la monnaie particulière et dont l'indépendance assure en outre la *traductibilité* virtuelle des quantités monétaires dans lesquelles s'exprime la valeur de la marchandise. La forme prix est une forme relative de la valeur. Or on doit rappeler ce qu'on a déjà souligné à savoir qu'entre la valeur d'une marchandise et sa forme relative une certaine discordance est présente et explique la possibilité de l'expression de cette valeur dans un prix. Marx explique qu'une telle discordance entre valeur et prix est indispensable à l'adaptation de la forme de la valeur marchande au mode de production capitaliste.

Il est donc possible qu'il y ait un écart, une différence quantitative entre le prix d'une marchandise et sa grandeur de valeur, et cette possibilité gît dans la forme prix elle-même. C'est une ambiguïté qui, au lieu de constituer un défaut, est, au contraire, une des beautés de cette forme, parce qu'elle l'adapte à un système de production où la règle ne fait loi que par le jeu aveugle des irrégularités qui, en moyenne, se compensent, se paralysent et se détruisent mutuellement (MARX, 1968c : 640).

Il faut garder à l'esprit que chaque échange peut s'écarter de la loi moyenne, mais la loi, pas plus ici que chez Épicure, ne détermine l'acte singulier d'échange. C'est bien plutôt la myriade des actes singuliers qui fait apparaître la loi de l'identité du prix et de la valeur comme produite, comme tendance statistique, plutôt que productrice du réel. La myriade le fait parce que les irrégularités se détruisent mutuellement. Mais les irrégularités ne présupposent pas vraiment ici la loi. Ce sont elles qui la font émerger purement et simplement. Elle est une loi empirique et cela sans que celle-ci cesse pour autant d'apparaître comme empirique et statistique. Cependant, cette discordance entre valeur et prix peut devenir une discordance « absolue ». Dans la situation où une marchandise se retrouve sans valeur, par exemple une œuvre d'art, parce qu'elle n'est pas le produit d'un travail au sens de Ricardo, parce que l'acte éventuel qui l'a produite, celui de l'artiste ou celui de la nature, ne diminue pas la rareté en produisant des objets indéfiniment reproductibles, elle a un prix qui devient imaginaire. Cette discordance entre valeur et prix peut encore être autre si le prix spéculatif sur le marché vient à déterminer la valeur des titres qui possèdent ainsi une valeur fictive, distincte de leur valeur nominale.

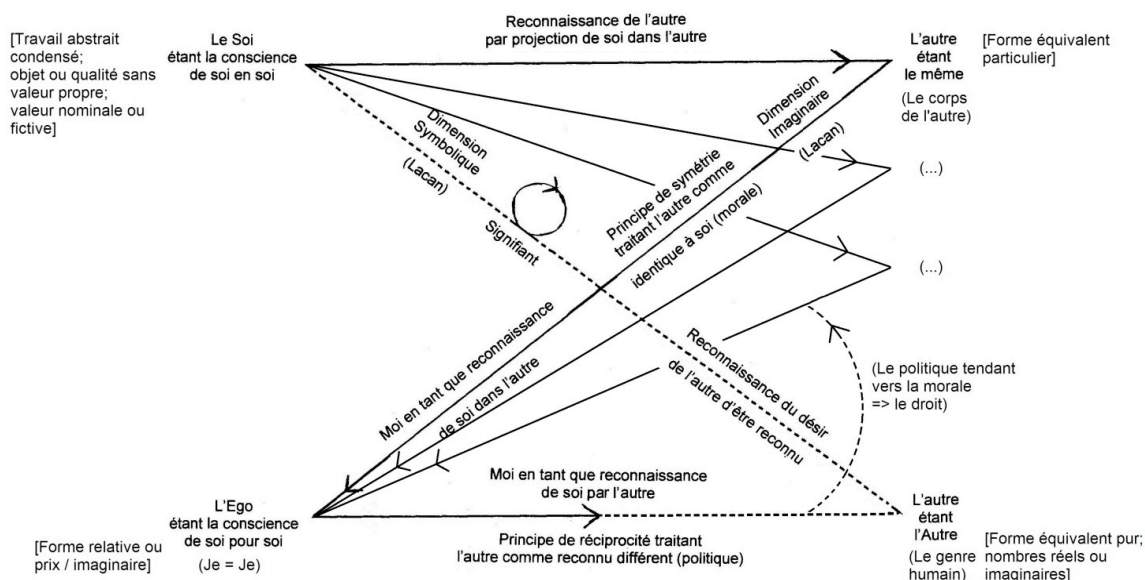


Figure 3 : Structure formelle de la reconnaissance¹

Nous terminons ce chapitre par une esquisse de l'analyse marxienne du fétichisme. Dans la quatrième section du premier chapitre du capital, il s'agit pour Marx d'opposer à la société marchande les situations ainsi que les époques qui ne connaissent pas le fétichisme de la marchandise. On le sait, chez Hegel, le concept désigne l'idéalité du principe d'être de l'étant qui agit dans le réel aussi bien que dans la représentation, c'est-à-dire dans le concept subjectif que se font les êtres humains de la logique objective. Pour Clain (Clain, 2009b), le point essentiel à considérer dans l'analyse marxienne du fétichisme est d'abord le fait que le rapport entre le concept objectif de marchandise et son concept subjectif est tel qu'il se réalise différemment selon les époques et qu'il est typique d'un mode de production. Le fétichisme de la société marchande est absent des sociétés où dominant les formes non marchandes de l'échange. Marx choisit de partir du fond réel, disons *transhistorique*, de la production sociale d'objets utiles pour aller vers sa manifestation historique particulière dans la société

¹ Ce schéma reprend celui d'abord présenté au chapitre III : « La conscience de soi et sa structuration ». Le schéma produit ici tente de représenter la structure formelle de la reconnaissance en tenant compte des conceptions et critiques de Marx, Hegel et Lacan.

marchande, dit Clain. Il explique alors le caractère « mystérieux » de la forme marchandise, de l'unité de la valeur ainsi que de la valeur d'usage :

Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail. Voilà pourquoi ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales (MARX, 1968c : 606).

Trois déterminations réelles sont présentes et deviennent idéelles en subissant une modification essentielle. De manière générale, dit Clain, le réel apparaît autre que lui-même, il se trouve transfiguré dans l'idéal. Tout d'abord, l'égalité réelle des travaux, chacun n'existant qu'à titre de dépense physiologique non spécifique d'un vivant, apparaît tout autre dans l'idéalité puisqu'elle apparaît maintenant comme le fait que toutes les marchandises ont de la valeur. Ensuite, la mesure réelle par la durée de la quantité de travail réellement dépensée se présente à la conscience comme autre chose, comme une détermination en grandeur de la valeur. Enfin le caractère social du travail et des rapports entre travaux privés apparaît comme une socialité de la marchandise elle-même, comme une interchangeabilité naturelle des marchandises et une interchangeabilité de chacune avec l'argent. Le caractère subtil de la marchandise provient en fait de sa forme apparente et de son idéalité, non du fond réel qui la rend possible. La vérité de la forme valeur et du rapport de valeur des marchandises est le rapport social des travaux privés entre eux. Mais la réalité sociale se montre autre que ce qu'elle est, dit Clain. Celle-ci ne se reconnaît pas comme sociale car elle disparaît, réifiée, derrière la valeur de la marchandise. L'être humain s'y rapporte comme à quelque chose d'autre que la réalité sociale. Il s'y rapporte comme à une propriété mystérieuse de la chose elle-même, comme à l'endroit d'un fétiche : « Le caractère fétiche de la marchandise est la consistance imaginaire de la valeur des produits du travail qui résulte de la symbolisation de l'impossible égalité en soi des travaux dans la valeur. » (CLAIN, 2009b : 190.) Cette construction du fétiche, dit-il, peut être analogue à celle présente dans la religion, ou encore dans la perversion. La construction suppose seulement et toujours que l'objet-fétiche apparaisse posséder naturellement une propriété qui n'appartient qu'au rapport imaginaire à l'objet symbolique qu'il est par ailleurs.

Si la valeur se démontre être une représentation de l'impossible interchangeabilité universelle des travaux divers d'individus différents et si le fétichisme consiste à faire passer la

valeur pour une propriété naturelle de la marchandise, dans la société marchande le fétichisme constitue le seul moyen pour la représentation collective de la valeur de représenter l'*irreprésentable*, autrement dit de faire ce que Kant disait que le symbole fait (Clain, 2009b). Le fétichisme est ainsi encore présent dans le concept scientifique de la valeur de l'économie classique. La science économique va à l'inverse de celui de la marche réelle de l'échange. Elle part de l'état développé de l'économie marchande. Mais la science économique n'a pas analysé le caractère historique des formes de la vie sociale. Elle a plutôt, dit Marx, cherché leur sens « intime ». « Les formes qui impriment aux produits du travail le cachet de marchandises, et qui par conséquent président déjà à leur circulation, possèdent aussi déjà la fixité de formes naturelles de la vie sociale avant que les hommes cherchent à se rendre compte, non du caractère historique de ces formes, qui leur paraissent bien plutôt immuables, mais de leur sens intime. » (MARX, 1968c : 609-610.) Elle a cherché à percer l'apparence, ce qui est conforme à l'idée que Marx se fait de la science en général, mais elle n'est alors pas susceptible de faire autre chose que de reconduire la représentation fétichiste sous les formes fixes des rapports qu'elle prend comme objet d'analyse. C'est alors par l'analyse du mécanisme de formation des prix que la science économique va chercher à développer la théorie quantitative de la valeur. La théorie économique part des mouvements des prix pour en aboutir à une théorie de la valeur et comme les valeurs s'expriment en tant que prix, la valeur peut être étudiée. Mais précisément la forme argent ou prix de la valeur dissimule nécessairement les rapports sociaux réels, en particulier la substitution de la force de travail moyenne à la force individuelle réellement active dans le produire. Cette forme de la valeur les voile et vient détourner le regard et l'attention de l'incommensurabilité des travaux ainsi que de la réalité sociale de la production.

Quand je dis que du froment, un habit, des bottes se rapportent à la toile comme à l'incarnation générale du travail humain abstrait, la fausseté et l'étrangeté de cette expression sautent immédiatement aux yeux. Mais quand les producteurs de ces marchandises les rapportent à la toile, à l'or ou à l'argent, ce qui revient au même, comme à l'équivalent général, les rapports entre leurs travaux privés et l'ensemble du travail social leur apparaissent précisément sous cette forme bizarre (MARX, 1968c : 610).

On a bien dans l'échange marchand une sorte d'impossibilité de principe qui est effectivement transcendé dans la production de l'idéalité de la valeur, mais au prix d'un refoulement et d'une aliénation de la vie réelle. L'économie politique ne semble pas réussir à dissiper le « nuage mystique » qui entoure l'univers de la valeur, dit Marx, parce qu'elle ne s'est pas posé explicitement la question de savoir pourquoi le travail est contenu dans la valeur ni pourquoi la

grandeur de la valeur est mesurée par le temps de travail. Bref elle a omis de faire ce que fait Marx dans ce chapitre à savoir mettre en rapport travail, utilité sociale, échange de manière radicalement nouvelle en énonçant que le travail « n'existe » pas vraiment et qu'il n'existe que des travaux réellement différents. À ce propos, on peut dire que la thèse centrale de Marx affirme que les travaux réels demeurent incommensurables de même que leurs différences réelles sont en un sens *irreprésentables*. Seul le temps de travail mesure la grandeur de la valeur, étant donné qu'il correspond à une abstraction au second degré, une abstraction absolue, au refoulement du travail en société et finalement à celui de la puissance productive réelle elle-même.

CONCLUSION

I

On a vu qu'il était nécessaire de poser une question centrale à la philosophie de Hegel, question qui concerne la nécessité du dévoilement de soi comme l'auto-déploiement de l'Idée et son opposition à la logique immanente de la finitude de la nature et de l'esprit finis. Cette opposition, ou ce dualisme théologique, pèse sur l'ontologie hégélienne malgré le monisme dont cette ontologie dialectique prétend être la forme achevée. À la dimension originelle de l'être, Hegel associe l'Idée absolue, la dialectique qui se saisit elle-même. Comme le signalait Marx dans *L'idéologie allemande*, la philosophie hégélienne descend, malgré tout devrions-nous dire, du ciel sur la terre, dans la mesure où l'idée absolue est en principe immanente aux étants finis, aux consciences humaines donc. Elle est pour le philosophe spéculatif l'identité structurelle entre le sujet du savoir et ses objets représentés. Elle est un processus infini et immanent du concept qui le pousse à se rendre effectif moyennant le temps et le travail et qui traverse le réel fini. La dialectique inhérente à l'être, permet de saisir son retour à soi sous le mode du savoir. Par sa manifestation, elle a pour logique de structurer ce qui est, s'appliquant dans et pour la conscience subjective. Elle est en même temps conçue à la manière d'une matrice productrice du réel, lui-même considéré dans son histoire comme un achevé.

On a vu qu'on peut soutenir qu'il existe un paradoxe dans l'hégélianisme qui renvoie à une prétention de surmonter la finitude inhérente à l'essence de l'objectivité en demeurant à l'intérieur de celle-ci. Disons que dans la philosophie réelle de Hegel, le caractère *ontothéologique* de la systématique en question se présente à la façon d'une substitution de l'auto-objectivation de la logique d'être, prise *in abstracto* comme logique universelle, à l'objectivation de soi, concrète et effective, réalisée par l'étant, en particulier l'être humain. L'individu singulier se retrouve alors saisi non pas dans ses déterminations réelles, les déterminations contingentes qu'il se donne et celles qui lui sont propres dès le départ mais dans la détermination universelle d'être objectivation de soi de l'être. L'auto-objectivation de soi de l'Idée, la logique d'être de ce qui est, apparaît à l'égal d'un sujet réel en lieu et place du sujet réel, existant et individué. Dans l'existence spatio-temporelle, l'Idée continue à l'emporter dans son mouvement d'*autorévélation*

à soi sur les déterminations factuelles, contingentes et singulières qu'elle peut mouvoir dans l'existence.

Si on suit Marx, l'ontologie de Hegel produit une sorte particulière de « méconnaissance » de la réalité de l'étant, de son existence contingente et particulière dans le temps et l'espace, pour ne reconnaître que la *processualité* dialectique universelle, sa transformation téléologique et le moment supposé achever cette transformation qui coïncide avec l'*autorévélation* de l'origine de l'ensemble du mouvement. Cette conception a pour effet de favoriser le développement d'une explication téléologique du devenir de la vie universelle de l'être, de la vie organique et de l'histoire. Cette explication téléologique conduit de façon plus générale à une *logicisation* et un formalisme qui a, dans la philosophie de l'Esprit, une signification marquée idéologiquement et que Marx a su bien déceler. Cette *logicisation* et ce formalisme peuvent déposséder le moment réel et, a fortiori, le sujet réel de l'effectivité en regard du sujet transcendant posé à l'instar de l'origine, du terme ainsi que du moteur du procès génétique d'auto-transformation de la *processualité* dialectique (l'Idée et son *autorévélation*). Du même coup et en dépit de son indéniable grandeur, la philosophie de Hegel apparaît à Marx comme le reflet d'une période déterminée de l'histoire. Elle apparaît comme un moment de « l'idéologie allemande », de la production théorique d'un peuple qui a vécu la révolution moderne sur le plan religieux et métaphysique, plutôt que politique et économique, et qui du même coup tend à faire passer les représentations religieuses et métaphysiques comme l'essence de la réalité sociale et politique. C'est encore la raison pour laquelle Marx insistait tant en 1846 sur le fait qu'il ne voulait pas partir « de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent » d'eux-mêmes et de leur vie sociale mais partir de leur vie sociale réelle, « partir des hommes réellement actifs et de leur processus de vie réel ». Partir du « processus de vie réel », c'est pour Marx partir de la pratique ou plus précisément, comme on l'a dit, des rapports réels entre pratiques. On a vu ainsi que la théorie de la vie sociale chez Marx se fonde ainsi elle-même sur une philosophie de la pratique et donc aussi des types de pratiques. C'est ce point que nous chercherons maintenant à préciser quelque peu.

II

Lorsqu'on étudie de nos jours la question de l'action, on a fort à parier que l'un des premiers auteurs qu'on rencontrera sur notre chemin, en plus de Hegel et de Marx, est la

philosophe Hannah Arendt qui a particulièrement cherché à saisir les types fondamentaux d'activités chez les êtres humains. Bien que traités d'une manière assez différente de la manière dont ils le sont chez Marx et Hegel, pour ne pas dire en opposition avec certaines de leurs idées primordiales, notamment dans l'approche envisagée du principe de réalité ou de l'origine de l'idéologie et du politique, nous sommes d'avis que plusieurs des idées et des concepts d'Arendt peuvent être comparés avec ceux de Hegel et de Marx. Du moins pourraient-ils nous aider à situer un peu mieux la place de l'action dans ses rapports à la signification sociale et historique. De façon générale, l'intention d'Arendt était sans doute de parvenir à fonder à travers la notion de « monde » une instance normative qui transcende les êtres humains et donne un sens à l'égard de leur être pratique. Arendt souhaitait contribuer à l'élucidation de ce qui fonde la socialité des êtres humains, ce qui est à la racine de l'être social. Elle en est arrivée à soutenir, à sa façon, l'idée selon laquelle la pensée peut être seconde en regard de la « *la vie elle-même*. » (ARENDT, 1971 : 922.) Le caractère second de la pensée à l'endroit de l'expérience et de la vie est affirmé à plusieurs reprises sous différentes formules. La vie est soit vie contemplative soit vie active. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt utilise le terme de *vita activa* pour désigner trois activités humaines typiques : le travail, l'œuvre et l'action. Trois activités fondamentales puisque chacune correspond aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée aux êtres humains.

À propos de la première activité, elle dit : « Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liés aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. » (ARENDT, 1961 : 15.) Arendt considère que la condition humaine du travail peut correspondre à la vie même, le travail assure la survie de l'individu, voire celle de l'espèce. Pour nous, déjà avant même qu'il ne soit question de travail, par leurs actes les plus simples, les gestes par exemple, les individus, les corps subjectivement habités, transforment le monde immédiat et transforment subtilement et presque invisiblement ce qu'ils sont eux-mêmes. L'acte le plus simple, le geste, accompagné de parole ou non, l'acte en tant qu'il prolonge immédiatement la vie individuelle elle-même, exprime cette vie propre à chacun où il y a *autoaffection* immédiate dans l'acte et épreuve dans l'effort. Il est question ici d'une pure et invincible présence à soi du vivant dans un acte qui se réalise sans que l'intervention de médiations significatives qui baignent son réel d'acte ne pousse à autre chose qu'à permettre la

signification et sa reproduction qui sont pour l'essentiel redevables à la subjectivité immédiate et plus précisément à son interprétation singulière. Ce qui caractérise alors selon nous le travail c'est le fait qu'il est effectivement orienté par la dimension instrumentale évoquée par Marx et Arendt. Le travail est, comme Marx n'a cessé de le dire, une activité nécessairement sociale. Même isolé, le producteur d'utilités travaille socialement. Chaque activité reconnue comme travail, chaque type de travail, est différent des autres. La division sociale et technique du travail est alors au fondement réel de chacun des types de travail et au fondement des médiations significatives qui les rapportent les uns aux autres. Chaque type exige une forme particulière d'habileté, de rythme, de coordination des gestes et des efforts, un type particulier de matière sur laquelle il s'exerce, un type particulier d'outils et d'instruments de production, etc. Chaque type de division du travail suppose encore une coordination spécifique entre les travaux différents, voire une hiérarchisation de ces activités. Or ici, à la différence du simple geste, de l'activité la plus simple, les médiations significatives et collectives prennent le dessus sur les significations personnelles. Le travail devient bien le lieu de la peine et de l'effort et de l'instrumentation du rapport au monde, mais il est toujours le lieu de soumission à l'empire de la nécessité naturellement et socialement produite.

Pour Arendt, la condition humaine de l'œuvre fait plutôt référence à l'appartenance significative au monde, à la capacité d'y produire une certaine permanence, d'installer une durée au-delà de la futilité de la vie mortelle et du caractère fugace du temps humain. « Elle définit le travail comme une activité liée directement au maintien du processus vital, et dont les produits sont à ce titre éphémères, puisqu'ils sont destinés uniquement à être consommés et donc à disparaître, au contraire des produits du "work" [de "l'œuvre"] dont la durabilité participe à la création d'un monde humain permanent. » (FREITAG, 1986b : 216.) D'un côté, Arendt a réuni, à l'intérieur de son concept de travail, des traits où cette activité se présente et se différencie comme le labeur, la peine, ou *ponos* à la manière des Grecs, qui correspondent avec le développement d'une économie agricole, et aussi à une certaine idée disons plus moderne, plus instrumentale de cette activité. D'un autre côté, le concept d'œuvre d'Arendt s'inscrit davantage dans le monde réel afin de le transformer et d'y imprimer une présence humaine à l'intérieur du développement pratique d'un rapport au monde, d'une activité de transformation du monde objectif, compris comme monde humanisé : « L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace

et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde "artificiel" d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. » (ARENDT, 1961 : 15.) L'œuvre contribue à l'édification de l'artifice humain assurant, par son caractère objectif, une permanence à l'habitat humain. Le monde objectif, institué par l'*homo faber*, ouvre un lieu de rencontre permettant aux êtres humains de recouvrer leur identité dans leurs rapports à la *mêmeté* des objets. Disons, il crée un *inter-est* qui se trouve entre les gens, pouvant les rapprocher et les lier.

Les objets fabriqués par l'*homo faber* le sont en vue d'une finalité, l'usage futur référant à des normes objectives du monde, des normes pour l'essentiel culturelles qui régissent l'usage qu'on va faire des choses et, par conséquent, des formes auxquelles elles devraient ressembler. Cette double caractéristique envisageable de l'œuvre, son utilité et sa durabilité, son instrumentalité et sa permanence, va correspondre à la distinction moderne entre l'ouvrier et l'artiste, entre le déploiement de l'activité « productive », dans la généralisation du travail industriel capitaliste, et l'émergence de l'activité « artistique » classique. Cette généralisation a contribué de façon manifeste à l'évacuation de la dimension esthétique et expressive de la pratique sociale en la réduisant à sa stricte dimension instrumentale. L'œuvre d'art ne sert pas, elle échappe à la dégradation utilitaire, cette œuvre ne se trouve pas régie en principe par le marché puisqu'elle est comme unique et d'ailleurs, en tant que telle, la référence à l'art ne peut être seulement qu'à la manière de l'expressivité subjective de l'artiste lui étant inhérente, elle peut correspondre aussi, voire surtout, à la beauté qui se dégage de la forme de l'objet d'art, la *choséité* apparaissant dans sa pureté, dégagée de toute dimension utilitaire. Les œuvres artistiques, qui possèdent comme telles un caractère unique, peuvent imprimer de diverses façons à la matière sensible un style, elles font du sensible la manifestation de l'idéal, comme le disait Hegel. Les muses littéraires font de même avec la langue et tentent de persuader que la vie ou la société imaginée est aussi vraie que cette autre qu'on a l'illusion de tenir sous le regard.

Dans les termes arendtiens, la *bios politikos*, ou bien la vie consacrée aux affaires politiques et publiques, est conçue comme une aptitude proprement humaine à entreprendre

de faire exister le neuf. Elle répond à la volonté consciente de laisser une empreinte sur le monde. Cette exigence de pérennité se voit embrassée fortement par la condition symbolique de l'existence humaine. Ce qu'Arendt illustre en conférant une dimension politique à l'ordre symbolique, en insistant sur le fait que tous naissent au sein d'un monde de semblables, où l'univers de sens se trouve déjà constitué, que la condition de l'homme arrive à unir chaque nouveau venu à la pluralité lui préexistant et que la création du neuf est d'une certaine manière immanente à la vie humaine. Pour nous l'action politique, à la fois réflexive et normative, tend autant à fonder, à changer, à concilier. Elle se consacre sans doute à fonder et à maintenir des institutions politiques qui peuvent donner lieu à une production de l'histoire sur la base de la mise en commun d'un passé. Mais elle guide aussi la pratique vers l'inédit, se rapporte à l'idéalité ou au *principe*, participe à la définition d'un mode spécifique d'historicité du monde ainsi qu'à l'orientation de son développement. Cette action constitue la condition du rapport entre les individus différents, elle implique un rapport qui engendre un mouvement et en tant que tel suscite à différents niveaux de l'inédit et de l'inattendu. Aux sources de l'acte politique, il y a une forme ou une volonté de liberté qui se tourne contre les contraintes de l'existence devenues inutiles, en situant alors la question de la liberté à l'intérieur même de l'expérience de la rencontre des autres, des autres comme différents.

Ceci dit, on le sait assez, se sont ajoutés à ces quatre premiers types de pratiques, la gestion procédurale, technocratique et pragmatique, de la pratique et ce que nous appelons l'« opération en système ». La gestion organisationnelle est elle-même un type de pratique tout à fait spécifique qui ne ramène à aucun des quatre types précédents. Nous sommes collectivement devenus pour l'essentiel dépendants de cette gestion. Dans ce type de pratique, il est question d'une activité qui produit un monde régi par des réglementations techniques et administratives, des rapports procéduraux ou conventionnels. Enfin on assiste ainsi au déploiement de multiples systèmes autorégulateurs et autoréférentiels qui poursuivent des objectifs particuliers de manière immédiate et autonome. Disons simplement du mode d'opération en système qui a actuellement, pour l'essentiel, comme principes l'effectivité et l'efficacité, qu'il est orienté par la visée d'*autoreproduction* et d'expansion illimitée. Un tel monde immédiatement opérationnel ou systémique qui ne laisse que peu de place à la réflexivité ou à la capacité d'orienter consciemment et rationnellement le monde de la part des sujets, des individus vivants et concrets ou encore des sociétés historiques est théorisé par la théorie

sociologique systémique.¹ Sans pouvoir suivre ici plus avant, dans le détail, la différenciation catégorielle des grands types d'activité pratique qu'on pourrait construire en prolongeant de manière critique les intuitions fortes d'Arendt, nous pouvons affirmer que les six types de pratiques que nous venons d'évoquer s'inscrivent bien dans le cadre de ce que depuis le début de ce mémoire nous avons appelé la praxis. Pour le dire en quelques mots, relèvent selon nous de la catégorie de la *praxis* les actes simples, le travail, l'œuvre, l'action sociale et politique, la gestion procédurale et l'opération intégrée à un système.

III

La question qui nous occupe pour terminer est de savoir si les médiations significatives qui assurent une intégration à la fois idéale et pratique de diverses activités particulières peuvent être pensées comme produites par la praxis telle que nous venons d'en préciser un peu mieux le concept. Dans une communication qu'il donnait sur la baisse tendancielle du taux de profit, Clain disait que parce que le capital est l'idéalité de la valeur marchande posée comme s'accroissant d'elle-même, « le *Capital* de Marx, paru et à paraître, n'a qu'un objet, la plus-value. La plus-value est ce dont traite d'un bout à l'autre le *Capital*, comme l'Idée est ce dont traite la *Logique* de Hegel. » (CLAIN, 2010 : 5) Comme toute quantité, indépendamment donc du fait remarquable qui consiste pour elle à être strictement idéale, à n'exister que dans la représentation des hommes et à certaines époques déterminées de leur histoire, la valeur marchande porte avec elle la pure possibilité de sa variation. La plus-value est une forme déterminée de variation de la valeur qui, pour Marx, se distingue en ce que cette variation est inapparente alors qu'elle est pratiquement, au bout du compte, la condition de toutes les variations apparentes de la valeur. Idéalité inapparente qui rend compte des rapports réels de production et permet de comprendre ceux de distribution dans le mode de production capitaliste, la plus-value a aussi pour fonction, en regard de la théorie, d'expliquer la possibilité de l'émergence de l'illusion fétichiste de l'auto-accroissement de la valeur au cœur de la croyance partagée en l'existence de la valeur elle-même. Mais, à la différence de l'Idée, qui, dans la *Logique*, est l'*explanans*, ce qui explique le mouvement d'ensemble et chaque mouvement particulier de l'étant, la plus-value, qui conserve cette dernière fonction explicative en regard

¹ Pour un développement sur l'opération en système et le *systémisme* contemporain, voir l'appendice E : « Limites de l'approche systémique ».

des catégories plus concrètes qui structurent le processus d'ensemble du capital, doit devenir elle-même l'*explanandum*, ce qui est expliqué par les rapports entre les pratiques. Comme les rapports entre les pratiques qui doivent expliquer le mouvement d'ensemble et les mouvements particuliers de l'idéalité marchande ne sont, semble-t-il, eux-mêmes susceptibles d'en rendre compte que par le fait qu'elles sont chacune soumise à sa régulation, la théorie semble devoir retomber dans le cercle achevé de l'Idée absolue. Mais, du fait que pour Marx elle possède le caractère de « vérité partielle », du fait qu'elle est une idéalité et non une Idée, la plus-value n'est jamais elle-même que la vérité de ce qui n'est pas elle, à savoir celle des rapports de production qu'elle synthétise et celle des rapports de distribution qu'elle rend possibles. Par conséquent la théorie de la plus-value échappe elle-même à la perfection circulaire et mythique de l'Idée absolue.

La croyance qui contient le savoir et l'illusion, d'un côté, et l'ignorance pure, de l'autre, possèdent des points d'ancrage différents comme médiations idéelles des rapports réels entre les activités humaines. Les représentations que les hommes se donnent des circonstances effectives de la variation des idéalités auxquelles ils croient permettent à la théorie qui s'empare de la question du rapport de l'action au savoir donné comme culture en général de distinguer les formes de l'illusion à l'intérieur même de la croyance partagée. Les idéalités, comme les pratiques ne tiennent pas toutes au même niveau de profondeur et ne sont pas toutes apparentes. Si le réel est pris ici au sens tout simple de ce qui limite la continuité imaginaire et symbolique, ce qui résiste à la transparence et à l'anticipation, ce qui appelle une transformation de l'idéal et la suscite, alors nous croyons possible de dire que les rapports réels entre les pratiques significatives sont réels ni dans le fait d'être représentés de quelque manière ni tels qu'ils se représentent. Ils ne sont pas non plus réels seulement parce qu'ils font naître des représentations déterminées de ces pratiques et de leur connexion et qu'ils y sont alors représentés comme nécessairement différents de ce par quoi ils les déterminent à naître. Ils sont réels dans les différenciations des pratiques, leurs dépendances mutuelles, leurs éventuels rapports de subordination et de coordination effective.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDT, Hannah

- 1961 *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit ».
- 1971 « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », *Critique*, n° 293 : 918-929.
- 1985 « Travail, œuvre, action », *Études phénoménologiques*, Tome I, n° 2 : 3-26.
- 1989 *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais ».

ARISTOTE

- 1990 *Les politiques*, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion ».
- 2000 *Physique*, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion ».
- 2004 *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion ».
- 2005 *Organon*, Tome IV : *Seconds analytiques*, Paris, Flammarion, coll. « Garnier Flammarion ».
- 2008 *Métaphysique*, Paris, GF Flammarion, coll. « GF Flammarion ».

AUBENQUE, Pierre

- 2002 *Le problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France.

BENVENISTE, Émile

- 1980 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome II : *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Sens commun ».

CLAIN, Olivier

- 1988 *Sujet et connaissance : essai sur l'argument phénoménologique hégélien : généalogie du discours positif*, Montréal, Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- 1989 « Sur la science contemporaine », *Société*, n° 4 : 95-142.
- 1991 « *Sur la philosophie contemporaine : séminaire du 8 novembre 1991* », exposé et discussion d'Olivier Clain, Cahiers de recherche du Groupe d'étude interuniversitaire sur la postmodernité, n° 8 : 1-37.
- 1997 « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, n° 17 : 1-24.
- 2009a « Présentation », *Marx : philosophe*, Québec, Éditions Nota bene, coll. « Société ».
- 2009b « La dialectique de la marchandise dans le premier chapitre du *Capital* : sur Hegel et Marx », *Marx : philosophe*, Québec, Éditions Nota bene, coll. « Société ».
- 2010 « *La baisse tendancielle du taux de profit moyen : généalogie d'un malentendu : séminaire du 24 septembre 2010* », exposé et discussion d'Olivier Clain, Cahiers de recherche du Groupe d'étude interuniversitaire sur la postmodernité, n° 58 : 1-107.

DIDEROT, Denis

- 1994 *Œuvres*, Tome II : *Contes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».

DIONNE, Olivier

- 2004a *Les fondements hégéliens de la théorie lacanienne de la subjectivité*, Québec, Mémoire de maîtrise, Université Laval.

2004b « La structure de la subjectivité selon Hegel : désir, reconnaissance, altérité », *Phares*, vol. 4, été 2004 : 60-69.

DUHEM, Pierre Maurice Marie

1913a *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Tome I : *La cosmologie hellénique*, Paris, A. Hermann.

1913b *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Tome V : *La crue de l'aristotélisme*, Paris, A. Hermann.

DUMONT, Fernand

2008 *Œuvres complètes de Fernand Dumont*, Tome I : *Philosophie et sciences de la culture I*, Québec, Presses de l'Université Laval.

FEUERBACH, Ludwig

1992 *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

FREITAG, Michel

1972 « Sur la dialectique du discours et de la méthode (I) », *Épistémologie sociologique*, n° 14 : 35-72.

1973 « De l'objectivité donnée à sa genèse sociale », *Épistémologie sociologique*, n° 15-16 : 43-62.

1986a *Dialectique et société*, Tome I : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Éditions Saint-Martin, coll. « Connaissance de la société ».

1986b *Dialectique et société*, Tome II : *Culture, pouvoir, contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, coll. « Connaissance de la société ».

1988 « La Raison contre les raisons », *Société*, n° 2 : 177-214.

1995 *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit blanche, coll. « Essais critiques ».

2002 *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sociologie contemporaine ».

GARCIA AMADO, Juan Antonio

1989 « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », *Droit et Société*, n° 11-12 : 15-52.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1969 *La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée ».

1970 *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».

1971 *Science de la logique*, Tome I : *Logique de l'être*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie en poche ».

1991 *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique ».

2003 *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».

HEIDEGGER, Martin

1984 *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».

1985 *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie ».

HENRY, Michel

1976a *Marx*, Tome I : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

1976b *Marx*, Tome II : *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

2011 *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée ».

HYPPOLITE, Jean

1970 *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit ».

L'ITALIEN, François

2003 « La réalité de la praxis : contribution à la critique de la théorie de l'acte chez Marx », *Aspects sociologiques*, vol. 10, n° 1 : 123-140.

2004 *Praxis et subjectivité : contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx*, Québec, Mémoire de maîtrise, Université Laval.

2009 « La praxis comme production de la vie : sur la philosophie du jeune Marx », *Marx : philosophe*, Québec, Éditions Nota bene, coll. « Société ».

KANT, Emmanuel

1985 *Œuvres philosophiques*, Tome II : *Des prolégomènes aux écrits de 1797*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

KOJÈVE, Alexandre

1990 *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

KONINCK, Thomas de

1995 *De la dignité humaine*, Paris, Presses universitaires de France.

2000 *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Intervention philosophique ».

2004 *Philosophie de l'éducation : essai sur le devenir humain*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie ».

LACAN, Jacques

1966 *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Champ freudien ».

LLOYD, Geoffrey Ernest Richard

1990 *Une histoire de la science grecque*, Paris, La Découverte, coll. « Points Sciences ».

MARCOUX, Jean-Michel

2010 *Genèse et développement de l'espace public : prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Québec, Mémoire de maîtrise, Université Laval.

MARCUSE, Herbert

1991 *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

MARX, Karl

- 1967 *Fondements de la critique de l'économie politique*, Tome I : *Introduction, chapitre de l'argent, chapitre du capital*, Paris, Éditions Anthropos.
- 1968a *Fondements de la critique de l'économie politique*, Tome II : *Chapitre du capital (suite), plus-value et profit, travaux annexes (1850-1859)*, Paris, Éditions Anthropos.
- 1968b *L'idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, Paris, Éditions sociales.
- 1968c *Œuvres : économie*, Tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- 1977 *Les sentiers escarpés de Karl Marx : le chapitre I du Capital traduit et commenté dans trois rédactions successives*, Tome I : *Textes*, Paris, Éditions du Cerf.
- 1982 *Œuvres : philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

MURRAY, William

- 2002 *Genèse et signification du concept de praxis chez le jeune Marx*, Québec, Mémoire de maîtrise, Université Laval.

NICOL, Robert

- 1988 « Hannah Arendt et le statut normatif du "monde" », *Société*, n° 2 : 159-200.

PLATON

- 1950a *Œuvres complètes*, Tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- 1950b *Œuvres complètes*, Tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

RICŒUR, Paul

- 1999 « Le Marx de Michel Henry (1978) », *Lectures*, Tome II : *La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais ».

SIMARD, Jean-Jacques

- 2009 « Le dédoublement du rapport de l'homme au monde : le paradigme psychosociologique de Fernand Dumont », *Nos vérités sont-elles pertinentes? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Québec, Presses de l'Université Laval.

THOMAS D'AQUIN, Saint

- 1953 *Quaestiones disputatae*, Tome I : *De veritate*, Taurini, Marietti.
- 1984 *Somme théologique*, Tome I, Paris, Éditions du Cerf.
- 2008 *Sur la vérité*, Paris, CNRS éditions, coll. « CNRS philosophie ».

APPENDICES

En appendice, on a conservé des notes de lecture, des remarques et commentaires des auteurs étudiés, des précisions et indications des commentateurs, qui sont des suppléments ou de brefs compléments au travail dans son ensemble. Nous avons cru bon de les regrouper dans cette section pour faciliter la consultation et alléger le corps du texte.

APPENDICE A

La philosophie antique et les quatre idéaux de la science grecque

Déjà avant Platon, son maître Socrate, qui a marqué un tournant dans la pensée grecque, a tenté de dénoncer les conséquences éthiques du « sacrifice de la vérité » consenti par les sophistes. Pour Aubenque, il a involontairement offert un argument de choix aux défenseurs de la rhétorique. En refusant de se défendre devant ses juges, à Athènes, par les moyens de la rhétorique et en étant effectivement condamné à mort, il a donné raison à ceux qui pensaient que « la vérité ne s'impose pas d'elle-même à des hommes qui ne sont peut-être pas prédestinés à la recevoir; le vrai, lui-même, a besoin du prestige de la parole pour être reconnu comme tel; le vraisemblable peut n'être pas vrai, mais le vrai ne peut rien s'il n'est d'abord vraisemblable. » (AUBENQUE, 2002 : 274.) Les sophistes cultivent l'art de présenter le vraisemblable, Socrate cherche la vérité. D'une part, en critiquant l'homme exclusivement compétent en un domaine et qui demeure cependant fermé aux fondements de sa propre science, Socrate, dit Aubenque, a en partie reconduit l'idéal d'universalité des sophistes. D'autre part, il a dénoncé les illusions de la polymathie, la croyance de plusieurs sophistes à la possession de savoir total, la vaine accumulation de connaissances nombreuses et parcellaires. Il a refusé « les tromperies de la rhétorique » même s'il a reconnu que sa technique pouvait être enseignée et qu'elle possédait sans doute un caractère artistique dans sa recherche de la persuasion. Aristote retiendra les leçons de Socrate en la matière et particulièrement ce qui concerne sa conception de la dialectique. Car chez Socrate, la dialectique est non pas l'art de répondre, mais l'art de poser des questions, dit Aristote. Mais le même Aristote s'intéresse aussi à la rhétorique comme telle. D'où l'idée d'une théorie empirique des effets de la parole sur les auditeurs, malgré le fait que ses incidences virtuelles demeurent infinies. D'autre part, en ce qui a trait à sa contribution sans doute la plus remarquable à l'idée d'une « discipline maîtresse » ou d'une « science architectonique » (notion développée par Platon), on notera qu'il a conduit ceux qui le suivirent à considérer que cette discipline ou cette science n'est ni à chercher dans la compétence, ni dans l'apparence de la compétence, mais bien « dans l'affirmation hautement proclamée de la non-compétence, autrement dit, dans "l'ironie socratique" » (AUBENQUE, 2002 : 274).¹ Pour Socrate, le savoir est savoir du non-savoir dans un sens éminent. Aubenque

¹ Concernant la notion de discipline maîtresse, ou bien, de celle de science architectonique, chez Platon, il y a cette idée d'une opposition possible entre la discipline, ou la science, du « directeur de construction », ne réalisant pas, mais commandant, et « l'art » manuel des ouvriers ; il y a également cette idée que l'architecte puisse être au paradigme même du politique. Mais dans les deux cas, il y a la présence d'une idée de savoir théorique dirigeant ainsi que décidant grâce à un certain plan dont la fonction unificatrice permettrait d'atteindre les fins visées. Voici d'ailleurs un court dialogue entre un « Étranger » et le « jeune Socrate », dans *Le politique ou de la royauté*, pouvant

insiste sur le fait que pour lui, il est « *universel et par-là premier* ». En effet, il n'est spécifié par aucun objet particulier et met chaque savoir à sa place propre. Mais peut-être la formule peut-elle résonner autrement. Savoir le non-savoir, plus radicalement, c'est savoir comment ma croyance passée que je tenais pour vraie est en fait erronée. C'est ce que Hegel soutiendra dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*. Et Popper soutiendra à sa manière la même thèse prise au sens très général. Peut-être qu'au bout du compte, le savoir ne s'affirme jamais avec autant d'évidence qu'au moment où je connais mon erreur et, surtout, que je découvre sa raison d'être. Socrate aurait ainsi bel et bien inauguré la tradition dialectique occidentale sur le thème du savoir.

Aubenque soutient que Socrate sert à Aristote pour élaborer sa propre théorie de la dialectique. La première thèse fondamentale d'Aristote sur la dialectique est qu'elle est un savoir universel, mais d'une universalité qui n'est pas l'universalité d'un savoir réel ou apparent, mais bien l'universalité négative d'une négation, ou d'une critique, ou encore, comme va le dire Aristote, d'une *peirastique* (AUBENQUE, 2002 : 275). Dans un chapitre clé de son ouvrage magistral (Chapitre III), Aubenque a montré qu'Aristote se flattait d'être le premier théoricien de la dialectique, mais non son premier praticien. La dialectique comme la sophistique sont des pratiques bien établies dès avant l'époque de Socrate. Or Aristote distingue bien les deux en insistant sur le fait que le sophiste ne fait que présenter le résultat de l'exercice de son art alors que le dialecticien accompagne le mouvement du questionnement qui produit le résultat. Le dialecticien est bien détenteur d'un savoir : « La dialectique met à l'épreuve là où la philosophie apprend à connaître, tandis que la sophistique paraît <apprendre à connaître>, mais ne le fait pas. » (ARISTOTE, 2008 : 150.) En outre, d'après Socrate, le même être humain ne peut tout savoir, mais il peut interroger qui que ce soit sur quelque sujet que ce soit : « Socrate découvre le seul pouvoir qui soit légitimement universel : celui de la question, le seul art auquel aucun autre ne peut disputer la primauté : l'art de poser des questions dans le dialogue, autrement dit la dialectique. » (AUBENQUE, 2002 : 275.)

À la suite de Socrate vient Platon et, relativement à sa dialectique ou sa méthode, Kojève estime qu'il faut prendre tout d'abord en considération ceci :

Chez Platon, la méthode dialectique est encore toute proche de ses origines historiques (les discussions sophistiques). Il s'agit chez lui de véritables dialogues, où la thèse et l'antithèse sont

aller en ce sens : « – L'ÉTR. : Assurément, une fois connues de lui les différences qu'il y a entre les nombres, lui attribuerons-nous une tâche plus ample que de se prononcer sur les objets de cette connaissance acquise? – LE JEUNE SOCR. : À quoi bon le demander? – L'ÉTR. : C'est, au surplus, que quiconque en vérité est maître-bâtitteur ne fait pas personnellement office d'ouvrier maçon, mais est le maître qui commande à ces ouvriers. – LE JEUNE SOCR. : Oui. – L'ÉTR. : Et c'est, je pense, en tant qu'il apporte à l'œuvre la contribution d'une connaissance théorique, mais non celle d'opérations manuelles. – LE JEUNE SOCR. : C'est exact! » (PLATON, 1950 : 343.) Chez Aristote, la discipline maîtresse, ou science architectonique, correspond à une discipline, ou à une science, prescrivant la fin ou les normes auxquelles devraient se soumettre des disciplines ou sciences subordonnées. Il s'agit que la fin de celle-ci puisse contenir celles des autres, que leurs fins se trouvent subordonnées à celle de la première et, du même coup, leur servent de moyens; voici un court passage, tiré des préambules de l'*Éthique à Nicomaque*, pouvant aller dans ce sens : « Or, comme on peut l'imaginer, c'est l'objectif de la discipline la plus souveraine et la plus éminemment maîtresse. Et telle est la politique visiblement. (a) En effet, c'est elle qui dispose quels sont les savoirs dont on a besoin dans les cités, quelle sorte de savoirs chaque groupe de citoyens doit acquérir et jusqu'à quel point. (b) D'autre part, nous voyons que même les plus honorables des capacités de tous les subordonnées, comme la conduite des armées, l'économie, l'art oratoire... (c) Et, dès lors qu'elle use de tous les savoir-faire qui restent, prescrivant en outre, par la loi, ce qu'on doit exécuter et ce dont il faut se garder, sa propre fin est à même de contenir celles de toutes les autres disciplines, de sorte que cette fin doit être le bien humain. » (ARISTOTE, 2004 : 49.)

présentées par des personnages différents (Socrate incarnant généralement l'antithèse de toutes les thèses affirmées par ses interlocuteurs ou émises successivement par l'un d'eux). Et quant à la synthèse, c'est généralement l'auditeur qui doit l'effectuer; – l'auditeur qui est le philosophe proprement dit : Platon lui-même et son disciple apte à le comprendre (KOJÈVE, 1990 : 457-458).

On peut considérer que, dès la dialectique platonicienne, un principe fondamental de la vérité rationnelle ou de la vérité théorique discursive se trouve établi, à savoir qu'une théorie est dite vraie lorsque, tout en étant pour ainsi dire falsifiable, elle n'a pas été effectivement falsifiée. On devrait aussi retenir que la dialectique platonicienne s'est appliquée à correspondre à la recherche de l'idéal d'universalité. Cela dit, elle s'est vue cette fois associée davantage à l'idée de science, elle s'est trouvée à revenir en un certain sens à la polymathie des Anciens, entendons par là qu'elle a davantage correspondu à une visée de réconciliation entre savoir et universalité dans le projet restauré d'une science universelle. D'une part, la dialectique platonicienne n'a jamais été dissociée de l'idée « encyclopédique » et d'autre part, elle s'est vue surtout associée à la « science du Bien ». La philosophie, à la façon de Platon, apparaît comme un savoir particulier, mais éminent et par là, en vertu de sa valeur fondatrice, *médiatement* universel. Platon lui-même a sans doute subodoré qu'il ne pouvait tout savoir ni savoir tout faire, mais qu'il lui était possible de connaître ce qu'il y a de « meilleur ». En ce cas, la tâche du philosophe, suivant Platon, consisterait à hisser les êtres humains vers l'excellence, d'où cette conception de la connaissance du meilleur permettant de distinguer, notamment, le rhéteur du philosophe : « C'est pour toi que je le dis : une chose vilaine, parce que c'est l'agréable qu'elle conjecture, sans s'inquiéter de ce qui vaut le mieux. » (PLATON, 1950a : 400.)

Seul le dialecticien connaît ce qu'il est bon de faire, ce à quoi les choses sont bonnes. Son art, qui cette fois est en même temps une science, est architectonique, parce qu'il n'est pas seulement premier, mais fondateur. Sa science n'est pas l'impossible science de toutes choses, mais – ce qui réconcilie d'avance la nécessaire particularité du savoir et l'universalité de l'exigence philosophique – la science du principe de toutes choses (AUBENQUE, 2002 : 278).

Le dialecticien doit être formé à l'école des différentes sciences, ce qui suffirait à distinguer son art de la technique seulement formelle des sophistes, mais, justement, ces sciences ne sont que l'école, la propédeutique de la dialectique. Le premier terme de la série des sciences suppose les termes antérieurs, mais est transcendant à la série. La dialectique suppose, mais dépasse, ou plutôt domine, la polymathie, sans pour autant recourir aux supériorités illusoire de l'apparence ou aux triomphes faciles de l'ironie (AUBENQUE, 2002 : 278).

La dialectique prend en même temps une signification ontologique chez Platon. Elle constitue la réplique ultime de Platon à l'égard des sophistes. Elle consiste à défendre l'idée selon laquelle il y a quelque chose comme un dédoublement de l'être - avant donc celui que Hegel lui-même supposera. L'être se dédouble chez Platon, dira Clain, afin d'arriver à sauver la possibilité de le connaître. Plus précisément, il s'agit pour Platon de récuser les sophistes sur la base de l'affirmation qu'il existe un certain noumène transcendant à la spatio-temporalité, « l'Idée », le terme français étant une traduction de l'*Eidos*, signifiant la forme. L'*Eidos* chez Platon est une forme suprasensible, fondant tout à la fois l'existence de l'étant, son essence, l'univocité de la proposition assertorique qui la concerne et donc aussi bien la possibilité d'une connaissance vraie. Il s'agit en outre d'une forme désignant elle-même ce qui est commun aux étants d'un même genre et qui existe indépendamment de la connaissance, ou encore de la pensée qu'un individu peut en avoir, ce qu'on appelle dans ce mémoire « le principe suprasensible » d'un tel étant. Pour autant que la dialectique possède une portée ontologique chez Platon, elle doit conduire au monde des *Eidoi* :

Platon [...] place d'abord au sommet de la réalité les idées des choses, idées qui ne sont susceptibles ni de génération ni de changement ni de destruction, idées qui ne tombent pas sous les sens, qui ne peuvent être connues que par l'intuition rationnelle (□□□□□). Ces idées constituent proprement l'être permanent ou simplement *l'être* (□ ò ò□). Au degré le plus bas de la réalité, au contraire, se trouvent les êtres changeants, qui naissent et périssent, et qui sont connus par la perception sensible (□□□□□□); l'ensemble de ces êtres, Platon le nomme souvent *la génération* (□ □□□□□). À ces deux catégories d'êtres, Platon en adjoint une troisième, et cette troisième catégorie est constituée par *l'espace* (□ □□□□). [...] Comme l'être absolu et idéal, l'espace est soustrait à la destruction; mais il n'est pas, comme lui, impénétrable aux autres êtres; à tous ceux qui naissent et meurent, il offre une place (DUHEM, 1913a : 36-37).

Les choses que nous voyons et que nous touchons, qui sont sujettes à la génération, au changement, à la destruction, sont choses réelles; mais elles ne sont que les images d'autres réalités. Celles-ci sont invariables et éternelles; insaisissables aux sens, elles ne sont accessibles qu'à la raison; ce sont les essences spécifiques. Or, pour acquérir quelque connaissance de ces réalités permanentes, Platon recourra [...] au raisonnement géométrique. Lorsqu'aux qualités visibles et tangibles des corps concrets, il aura substitué les propriétés géométriques de certaines figures, il aura la conviction qu'il contemple quelque chose de l'absolue réalité des essences spécifiques (DUHEM, 1913a : 45-46).

Tous les mouvements qui se produisent dans le Monde ont une Cause première, un premier Moteur, [...] selon la Philosophie de Platon, ce premier Moteur est, en même temps, mobile, il se meut lui-même, il est l'Âme du Monde [...] Le premier de tous les mouvements, c'est [...] le mouvement interne de l'Âme du Monde. De ce premier mouvement émane un second mouvement, extérieur à l'Âme du Monde, et qui est le mouvement général de l'Univers; le mouvement interne de l'Âme du Monde, qui est la cause, et le mouvement général de l'Univers, effet immédiat de cette cause, sont simultanés; on les doit concevoir comme deux mouvements périodiques dont la période est la même. Du mouvement général de l'Univers découlent, à leur tour, tous les mouvements particuliers qui se produisent dans le Monde, les circulations des divers astres ainsi que les générations et les destructions d'ici-bas. [...] D'ailleurs, comme le mouvement général de l'Univers et le mouvement interne de l'Âme sont simultanés, on peut aussi bien dire que le temps est le nombre des périodes de ce dernier mouvement (DUHEM, 1913a : 81).

On doit donc dire que, chez Platon, le fondement de la signification du discours se confond encore directement avec celui de l'existence, l'*Eidos*, la forme transcendante, et ne peut être, en tant que tel, redevable à la subjectivité humaine, elle-même n'étant alors qu'à l'écoute de cette signification à elle donnée (CLAIN, 1988 : 10). L'approche platonicienne de l'univocité du *logos* dépend, comme le mentionne Clain, de l'identité des choses nommées, de même que cette identité correspond à leur commune imitation d'une pareille forme, tout comme les choses sensibles sont les reproductions d'une même forme. C'est encore pour cette raison qu'elles peuvent porter le même nom, que celui-ci ne peut dire l'objet que par l'intermédiaire, en fin de compte, de l'Idée : « Pour Platon l'univocité du *Logos* attaché au mot n'est *ni le fait propre du langage humain ni celui de la chose sensible : elle est le produit de la médiation de l'Idée*. L'Idée fonde l'existence de la chose en même temps que l'univocité du langage; elle fonde la *connaissance* comme telle. » (CLAIN, 1988 : 11.) Cela dit, il faudrait prendre bien note que l'approche platonicienne demeure aussi habitée de certaines ambiguïtés, ne serait-ce que par rapport à la question du savoir de l'Idée. Celui-ci ne paraît pas être véritablement développable (d'un point de vue discursif). Autrement dit, il existerait une incomplétude *principielle* de la *thématisation* philosophique associée à la compréhension même que Platon a de la subjectivité, du langage ainsi que des Idées transcendantes : « Ces dernières fondent une "vision" ou une "contemplation" de l'être, mais elles semblent incapables de fonder un *discours systématique sur l'être* et, par conséquent, le projet d'une métaphysique comme telle. Celui-ci ne peut éclore que lorsque la présence universelle de l'être conçu comme mode de présence commun à tous les

étants particuliers est, dans un premier mouvement, radicalement distinguée de "l'être" dans sa fonction attributive dans l'énoncé. » (CLAIN, 1988 : 12.) Il faudrait aussi prendre note qu'il y a quelque chose à la fois de fondamental et d'incertain, ou plutôt d'exigeant, par rapport à la question des doctrines principales définissant la conception platonicienne, à savoir la téléologie et l'appréciation des rôles respectifs de la raison et de la sensation. Chacune de ces doctrines chez Platon comporte un aspect aussi bénéfique que fâcheux, notamment en ce qui concerne, selon le grand historien britannique de la science grecque, Geoffrey E. R. Lloyd, les recherches en science naturelle :

Tout d'abord, l'une des conséquences regrettables de son finalisme, pourrions-nous dire, est que le degré d'attention qu'il consacre à différents problèmes reflète l'idée qu'il se fait de la mesure dans laquelle les phénomènes en question manifestent ordre et rationalité. [...] Cependant, c'est dans sa téléologie que Platon trouve son motif principal de faire à la fois de la cosmologie et des sciences naturelles; c'est parce que les phénomènes de la nature manifestent un ordre qu'ils valent la peine d'être étudiés. De plus, s'il est vrai que l'étude des desseins de la nature est ce qui intéresse principalement Platon, il n'en réclame pas moins que l'on se mette à la recherche, non seulement des causes « divines », mais aussi bien des causes « nécessaires », ces dernières étant les moyens dont les premières sont les fins (LLOYD, 1990 : 97-98).

De plus, les préférences affichées par Platon quant à la raison, au lieu de la sensation ou de l'observation, ont eu des résultats autant positifs que négatifs, et cela particulièrement dans le domaine des sciences naturelles. Des méthodes d'investigation des phénomènes naturels, préconisées par Platon, peuvent sous certains rapports souffrir de la comparaison avec celles de quelques-uns de ses contemporains d'inspiration plus empirique, entre autres parmi les auteurs médicaux :

Ce n'était pas le style de Platon que d'entreprendre des recherches empiriques de détail, dans le cadre de sa recherche des causes; et dans certains cas – par exemple en anatomie – il aurait eu grand intérêt à le faire. [...] Pourtant ici encore, il ne faudrait pas méconnaître les aspects positifs de l'attitude de Platon. Il a raison de souligner que la recherche scientifique a pour objet de découvrir les lois abstraites qui sont sous-jacentes aux données empiriques. Sa croyance en une structure mathématique de l'univers [...], sa conception d'une astronomie et d'une physique idéales, mathématiques : là se trouvent ses deux idées les plus importantes et les plus fécondes (LLOYD, 1990 : 98-99).

Du côté maintenant d'Aristote, on peut d'abord mettre l'accent sur cette idée selon laquelle l'*épistémè* grecque prend un sens précis lorsqu'elle est utilisée avec l'*apodeixis*, la démonstration, laquelle se trouve à être une forme du syllogisme. Comme telle, l'*apodeixis* procède depuis des vérités saisies comme premières et apparaissant à la façon des causes de la conclusion. Ces prémisses devraient être elles-mêmes comprises comme « indémontrables », mais aussi, connues en tant que vraies (des axiomes, des définitions) et non pas seulement comme probables (des hypothèses) ou démontrables et non démontrées (postulats). C'est ce que pour Aristote le savoir est bien une croyance vraie et justifiée de façon rationnelle, autrement dit démontrée, et il entend que la démonstration aille jusqu'à la démonstration de la nécessité de la chose connue à être ce qu'elle est et comme elle est et pas autrement. « Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est. » (ARISTOTE, 2005 : 67.) L'*épistémè* grecque, au sens strict du terme de savoir systématique, scientifique et philosophique, a d'une certaine manière pour objet, en tout cas pour objet privilégié, des choses ne pouvant être autrement qu'elles ne sont. Elle démontre des

liaisons nécessaires, éternelles et même universelles, en un sens spécial de ce mot qui, selon Lloyd, peut être expliqué ainsi chez le Stagirite : « Il existe une liaison "universelle" entre un sujet et un attribut lorsque l'on prouve que cet attribut est vrai de tout membre de la classe-sujet, et lorsque le sujet est la classe la plus étendue de laquelle on puisse prouver qu'il est vrai. » (LLOYD, 1990 : 121.) Aristote a particulièrement contribué à la compréhension des structures d'un système axiomatique et déductif, il a poussé plus loin qu'aucun de ses devanciers l'étude des conditions de la preuve et il a entrepris la première analyse systématique de l'argumentation déductive : « Comme Platon, il considérait que la connaissance, au sens strict du terme, était, irréfutable, et, comme chez Platon, nous trouvons chez lui des exemples mathématiques utilisés à profusion pour illustrer cette conception. » (LLOYD, 1990 : 122.) Le Stagirite s'est alors occupé de l'argumentation déductive et de la preuve. Il s'est aussi attardé à la distinction entre la méthode à utiliser dans une démonstration et la méthode de découverte ou d'apprentissage : « Dans une preuve, dit-il, le point de départ est l'universel, c'est-à-dire ce qui est mieux connu "absolument"; alors que dans le processus de la découverte ou de l'apprentissage, le point de départ est ce qui est mieux connu "pour nous", c'est-à-dire en gros le particulier, les données immédiates de l'expérience. » (LLOYD, 1990 : 122.) D'un côté, la connaissance scientifique des choses universelles peut ainsi s'acquérir par la démonstration, et toute démonstration ayant pour point de départ des vérités premières comprises comme indémontrables. Mais d'un autre côté, il y aussi chez Aristote une place spécifique accordée à l'induction, son rapport à la perception des choses singulières, la connaissance de l'universel, ou encore, l'abstraction, et même, une réflexion sur le fait de savoir si l'induction va pouvoir s'exprimer sous la forme d'un syllogisme, et cela, lorsque tous les membres de la classe considérée ont pu être passés en revue :

Mais il est aussi manifeste que, si une perception manquait, nécessairement un savoir scientifique manquerait aussi, qu'il nous serait impossible d'acquérir, étant donné que nous apprenons soit par induction soit par démonstration, que la démonstration part de l'universel alors que l'induction part des particuliers, et qu'il est impossible d'avoir une connaissance théorique des universels si ce n'est par induction (puisque même ce dont on parle comme résultat d'une abstraction il sera possible de le rendre connaissable <seulement> par induction, à savoir que certaines choses appartiennent à chaque genre, en tant que chacun est tel qu'il est, et cela parce que ces genres ne peuvent pas exister séparément); or à qui n'a pas de perception il est impossible d'induire, car la perception porte sur les particuliers; de fait il n'est pas possible d'en acquérir la science, car on ne peut le faire ni à partir des universels sans induction, ni par induction sans perception (ARISTOTE, 2005 : 159).

De plus, Aristote a analysé l'opération par laquelle l'observation répétée de choses singulières peut aller jusqu'à engendrer la connaissance de l'universel depuis un sens qui a perçu plusieurs objets singuliers et les a comparés entre eux. Ou plutôt, à partir de l'induction qui a abstrait des vérités universelles de l'expérience, des données de la perception conservées dans le souvenir. D'ailleurs, de tout cela, ne peut-on conclure, et rappeler, que les principes doivent être mieux connus que ce qu'ils servent à démontrer?

À partir de la perception, donc, se produit le souvenir, comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. À partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repos dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples, qui est contenu un et le même en

elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science, de l'art si c'est à propos du devenir, de la science si c'est à propos de l'étant (ARISTOTE, 1990 : 337).²

À propos d'Aristote, en ce qui a trait à la métaphysique, la science de l'étant comme étant (ou l'être de l'étant, l'être en tant que principe d'être de l'étant), Aubenque a privilégié une approche interprétative qui met au centre le débat philosophique auquel le Stagirite a participé. Il a alors insisté sur la compréhension nouvelle du langage chez Aristote et sur le fait que l'objet de la métaphysique, l'être en tant qu'être, ou l'étant en tant qu'étant, est essentiellement différent de l'être en tant qu'immobile et séparé, objet de la théologie aristotélicienne, tout en reconnaissant l'existence d'une tension et d'une ambiguïté essentielle d'Aristote en regard de ce problème. Ceci dit, il penche pour soutenir qu'il n'y a pas de raison de conférer à l'être, objet de la métaphysique, une transcendance de type platonicien ou chrétien. Il n'y a pas de raison de le faire si on saisit l'ontologie, cette science de l'être, de l'étant en tant qu'étant, immanente au dialogue en général et tournée, en même temps, vers la contemplation et l'achèvement de toute philosophie; si on comprend que l'ontologie est une science des conditions de l'horizon commun des intentions signifiantes; si on reconnaît que l'être peut correspondre avec cet horizon commun du discours des êtres humains et, enfin, s'il renvoie bien à cette universalité. De même, on peut avancer l'idée que le projet de la métaphysique cherche à répondre à la nécessité de comprendre de quelle manière le dialogue est possible malgré l'écart de fait soutenu entre le discours et le monde (Clain, 1988). Reprenant la thèse d'Aubenque, dont il a suivi l'enseignement, Clain soutient que cette distance sera portée à son comble avec l'avènement de la science moderne et l'idéalisme. Il faudra, dit-il, attendre la critique hégélienne de Kant pour que cette distance soit posée en tant que mouvement de l'être, à la façon d'une

² D'une part, si nous suivons les propos de Lloyd, en ce qui concerne la compréhension scientifique, dans son ensemble, de la nature chez Aristote, celle-ci ne « délibère » point, cela va de soi, de même qu'elle ne se trouve pas à être livrée à l'arbitraire ni au hasard. La nature manifeste un ordre et une régularité, et c'est dans cela que le Stagirite a trouvé sa principale raison de parler des fins immanentes aux êtres eux-mêmes, vers lesquelles peuvent être orientés les processus naturels. On reconnaît là, suivant Lloyd, le caractère téléologique de l'approche aristotélicienne, mais aussi les limites qu'il impose à cette téléologie : « Tout d'abord, Aristote fait clairement connaître qu'il ne postule aucune intelligence divine contrôlant, de l'extérieur, les événements naturels. En second lieu, il reconnaît qu'il existe des exceptions à la règle générale suivant laquelle la nature réalise ses fins. En troisième lieu, s'il étudie bien les fins des processus naturels, cette étude s'ajoute à celle des autres types de causes, cause matérielle, cause formelle, cause motrice [...] Il examine non seulement "ce en vue de quoi" tel processus naturel s'accomplit, mais aussi comment il s'effectue [...] En quatrième lieu, son intérêt pour les causes finales est un trait qui devient particulièrement prépondérant dans sa biologie, et dans ce domaine l'étude des fins équivaut souvent à une étude de la fonction : en contexte biologique, ce qu'Aristote appelle cause formelle et cause finale correspond dans de nombreux cas, respectivement, à la structure et à la fonction de la partie du corps ou de l'organe considérés. » (LLOYD, 1990 : 128-129.) D'autre part, en ce qui concerne plus particulièrement les notions de forme et de cause finale, celles-ci se trouvent à être fréquemment présentes dans la philosophie aristotélicienne, et elles sont fondamentales pour le Stagirite, non seulement dans les sciences naturelles, mais jusque dans la cosmologie : « La cause première dont dépend l'univers, et de laquelle provient, en dernière analyse, tout mouvement, est un Moteur Immobile, dont il est dit qu'il produit le mouvement en tant que cause finale, en tant qu'il est le Bien, objet du désir et de l'amour. Forme et finalité sont également prépondérantes dans son éthique, et aussi dans sa politique, car les idées qu'il se fait de la vie la meilleure, et de l'État le meilleur, reposent sur sa conception des fins propres de l'homme, de sa fonction. L'homme occupe une place unique dans l'échelle de l'être; il partage avec les dieux la possession de la raison; mais il partage avec les autres animaux celle de ses autres facultés vitales, comme la sensation, la nutrition et la reproduction. [...] Différents objets naturels ont différentes formes et différentes fins ; mais chaque espèce d'objet naturel, depuis les corps célestes divins jusqu'au plus humble caillou, recherche par une sorte d'aspiration la forme et la fin qui lui sont appropriées. » (LLOYD, 1990 : 145.)

expression de sa propre extériorité à lui-même; alors seulement l'être pourra être saisi à la manière du devenir du rapport à soi qu'il est en soi selon Hegel.

Tout langage, non en tant que tel, mais dans la mesure où il est compris par l'autre, est déjà une ontologie : non pas un discours immédiat sur l'être, encore moins un être lui-même, mais un discours qui ne peut être compris que si l'être est supposé comme le fondement même de sa compréhension. De ce point de vue, l'être n'est autre que l'unité de ces intentions humaines qui se répondent dans le dialogue : terrain toujours présupposé et qui n'est jamais explicite, sans quoi le discours serait achevé et le dialogue inutile. L'ontologie comme discours total sur l'être se confond [...] avec le discours en général [...] La théorie aristotélicienne du langage présuppose [...] une ontologie. Mais inversement l'ontologie ne peut faire abstraction du langage, et cela non seulement pour cette raison générale que toute science a besoin de mots pour s'exprimer, mais pour une raison qui lui est propre : ici le langage n'est pas seulement nécessaire à l'expression de l'objet, mais aussi à sa constitution (AUBENQUE, 2002 : 131-133).

Le besoin d'une ontologie ne serait jamais apparu sans l'étonnement du philosophe devant le discours humain : étonnement dont les paradoxes sophistiques auront été la première et involontaire sollicitation. [...] L'analyse du langage, reconnu comme signifiant, nous a fait dépasser le plan « objectif » des mots, le seul que connaissent les sophistes, vers le plan toujours problématique parce que « subjectif », des intentions. Mais l'accord, ou du moins la rencontre de celles-ci dans la réalité humaine du dialogue, nous a amenés à présupposer comme lieu de cette rencontre une nouvelle objectivité, qui est celle de l'être. L'objectivité du discours, que mettait en danger la subjectivité de l'intention [...] est finalement restaurée au nom de l'intersubjectivité du dialogue (AUBENQUE, 2002 : 133).

Le projet et la construction métaphysiques vont se déployer sur le fond d'une nouvelle compréhension du sens de l'être, d'un être compris comme présence qui ne se voit plus comme une réalité immédiate et particulière, mais plutôt, à la façon d'un produit d'un double mouvement d'abstraction. L'être s'abstrait une première fois pour devenir être signifié dans l'énonciation, puis par un second mouvement, cet être signifié peut devenir être vrai par abstraction de la première abstraction : « Séparé des propriétés particulières de chaque étant, "l'être" apparaît comme terme ultime de toute interrogation philosophique dans la mesure où *il est chargé du poids ontologique qui était auparavant accordé à chaque parole*, et à chaque étant. » (CLAIN, 1988 : 15.) Si on poursuit avec la perspective d'Aubenque, on peut mettre davantage l'accent sur cette idée que la métaphysique aristotélicienne, cette science de l'étant en tant qu'étant, est conçue comme au-delà des discours théoriques partiels tels que ceux se rapportant à la physique, à la mathématique ou à la théologie. D'une part, il est reconnu que toute science peut porter sur un genre déterminé, et d'autre part il reste que l'être, objet légitime de l'intention de savoir, ne peut être défini, puisque chercher à définir c'est faire intervenir une extériorité et que l'être se comprend bien ici en tant qu'une totalité close ne laissant rien hors d'elle. Dans ce cas, une question décisive, presque inattendue, se pose à l'endroit du projet d'Aristote, d'une science de l'étant en tant qu'étant, celle se rapportant à ce projet comme tel. Est-il inachevé ou *inachevable*, et en va-t-il de même de cette modalité d'accès à l'être-contingent qu'est pour Aristote la dialectique?

Rien ne ressemble aussi peu à une science, telle qu'Aristote l'entend, que ce qu'il nous a laissé de cette science « universelle parce que première », et qui, en tant que première, devait être « la plus haute de toutes ». On chercherait vainement une seule série de syllogismes dans toute la *Métaphysique* d'Aristote : remarque qui ne serait sans portée que si l'on attribuait cette absence à un inachèvement accidentel de la spéculation sur l'être. Mais Aristote lui-même présente la science de l'être en tant qu'être comme une science seulement « recherchée » et sans doute « éternellement recherchée ». Dès lors, l'unité actuelle et peut-être à jamais actuelle du discours sur l'être n'est pas l'unité d'un savoir, mais celle d'une recherche indéfinie. Il n'y a pas et peut-être ne peut-il y avoir

une science actuellement une de l'être en tant qu'être. Mais cela ne signifie pas qu'il ne puisse y avoir d'autre type d'unité que la cohérence scientifique. Les difficultés que nous avons rencontrées venaient surtout du fait qu'Aristote ne semblait envisager d'autre unité possible du discours sur l'être que l'unité scientifique. Mais il faut en appeler ici de ses déclarations de principe à sa pratique réelle et, si elle existe, à la théorie de cette pratique. L'*Organon* nous apprend qu'à côté du discours scientifique, il y a un autre type de discours cohérent : c'est le discours qu'Aristote appelle *dialectique* (AUBENQUE, 2002 : 250).

La science dégage le nécessaire, c'est-à-dire ce qui ne peut être autrement, sur un fond de contingence, c'est-à-dire de ce qui peut être autrement. Mais si la contingence ne peut jamais être entièrement bannie de son horizon, la science est moins attentive à l'horizon lui-même qu'aux noyaux de stabilité qu'elle y découvre. Ce n'est donc pas à elle, mais à une autre discipline de l'âme, à un autre mode du discours, qu'il faudra recourir pour penser non plus tel ou tel domaine à l'intérieur de cet horizon, mais cet horizon lui-même. Si, dans le monde sublunaire, la nécessité naît sur fond de contingence, c'est à une pensée plus ouverte, à un discours plus général que la pensée et le discours du nécessaire, qu'il appartiendra de penser le monde sublunaire comme horizon des événements qui s'y produisent, c'est-à-dire comme monde contingent. [...] Cette pensée ouverte à l'indéterminé, ce discours qui se meut au-delà de tous les genres : c'est à eux qu'Aristote a donné le nom de *dialectique*. [...] Dévalorisée par rapport à la science, elle retrouve dans cela même qui semblait la disqualifier – sa trop grande généralité, son instabilité, son incertitude – l'occasion d'affirmer une supériorité imprévue. [...] Elle illustre [...] ce renversement qui, sans être jamais pensé en tant que tel par Aristote, structure à chaque instant sa spéculation effective, et selon lequel la finitude trouve en elle-même, non plus seulement, comme chez les platoniciens, l'aspiration à un salut venu de l'extérieur, mais les moyens de sa propre rédemption (AUBENQUE, 2002 : 494-495).

D'un côté, si on suit l'interprétation par Kojève de la dialectique aristotélicienne, on devrait relever qu'à la suite de la fondation, par Platon, du premier principe déjà mentionné de la vérité théorique discursive qui résulte de l'affrontement de la thèse et de l'antithèse, le second principe a été établi par Aristote : celui de la cohérence logique et la nécessité rationnelle; le troisième principe sera établi seulement avec la science moderne. Il s'agit de l'énoncé des propositions théoriques en termes opératoires ainsi que du recours à l'expérience empirique univoque en tant que critère de leur falsification. Dans ce cas, le Stagirite aurait effectué une fusion entre la méthode dialectique et la méthode logique et rationnelle, étant donné que c'est cette dernière qui peut présider à l'énoncé des antithèses possibles de l'ensemble des propositions théoriques : « Chez Aristote, la méthode dialectique est moins apparente que chez Platon. Mais elle continue à être appliquée. Elle devient la méthode aporétique : la solution du problème résulte d'une discussion (et parfois d'une simple juxtaposition) de toutes les opinions possibles, c'est-à-dire cohérentes ou non-contradictoire en elles-mêmes. Et sous cette forme "scolastique" la méthode dialectique s'est conservée jusqu'à nos jours tant dans les sciences que dans la philosophie. » (KOJÈVE, 1990 : 458.) D'un autre côté, si on fait appel plutôt à l'interprétation d'Aubenque, on doit affirmer que chez Aristote, il existe une opposition entre méthode scientifique et méthode dialectique. Le point de divergence des deux interprétations tient au sens très large que Kojève accorde au terme « méthode-dialectique » et au sens technique du terme, fondé sur une connaissance profonde des textes, que reprend à son compte Aubenque. La dialectique aristotélicienne ne parvient jamais à la saisie de l'essence alors que la démonstration, si. En ce cas, cette essence ne peut être le principe ni la fin du dialogue, ou encore, disons plus simplement, il est fort possible de dialoguer sans être d'accord, du moins sur rien de déterminé. En outre, si nous tombons d'accord sur quelque chose, cet accord rend alors le dialogue inutile : « Le savant démontre des *propositions*, qui peuvent être, certes, contestées par un adversaire, mais à charge pour celui-ci d'établir, par une nouvelle démonstration, la vérité de la contradictoire; le dialecticien pose des *problèmes*, qui, en apparence, ne diffèrent des propositions que par leur forme interrogative,

mais qui, en réalité, interdisent aussi bien au questionnant qu'au répondant de justifier, l'un, les termes de l'alternative, et l'autre le choix de l'un de ces termes. » (AUBENQUE, 2002 : 290.) Pour Aubenque, la dialectique chez Aristote, est en lien avec la culture générale. Comme méthode, elle est à la disposition de l'être humain cultivé, qui n'est attaché à aucun savoir spécifique, communiquant avec la totalité, capable de juger de l'ensemble des choses et apte à porter un jugement pertinent sur la manière, correcte ou non, dont s'exprime celui qui parle. Le caractère négatif des propositions dialectiques et leur caractère universel, revendiqué d'abord par les sophistes, a été pressenti par Socrate. Il a probablement vu que nier le particulier, c'est affirmer la totalité : « C'est lui qui a, le premier, reconnu que les principes communs sont "comme les négations" et que là est le caractère qui leur permet de ne point porter "sur une nature et un genre déterminés", comme l'affirmation scientifique, mais "sur la totalité" [...] Le négatif devient, pour la première fois, l'index d'une possibilité indéfinie, il devient ouverture sur la totalité. » (AUBENQUE, 2002 : 289.) Nous pouvons ajouter qu'Aristote a pris dans un sens positif les imperfections, d'emblée reconnues, de la dialectique comme méthode et qu'il est arrivé à transmuier celles-ci en privilèges. Il a vu notamment dans la vacuité de la dialectique, l'assurance de son universalité et dans le dialecticien, la capacité de se mouvoir au-delà de tout genre. Grâce à la dialectique, il a envisagé un dépassement de la particularité générique, requis par la réflexion sur la science, comme par la recherche de principes communs ou de fondements derniers de l'étant : « Cette transmutation paradoxale de l'impropriété en communauté, de la vacuité en universalité et, finalement, du verbalisme rhétorique en instrument de critique et par là en juridiction suprême, est, croyons-nous, la découverte propre d'Aristote. Elle est une étape capitale sur la voie qui, parallèle à celle du *Parménide* de Platon, mais ne se confondant nullement avec elle, conduit de l'éristique des sophistes à la théologie négative des Néo-Platoniciens. » (AUBENQUE, 2002 : 289.) Si Aristote a anticipé certaines des formules néo-platoniciennes, il convient néanmoins de spécifier, avec non moins d'insistance, qu'il n'a pas accompli jusqu'au bout la transition au néo-platonisme. Le néo-platonisme se caractérise par l'affirmation d'un au-delà de l'essence. « Pour celui-ci, il y a un au-delà de l'essence, par rapport à quoi la connaissance des essences est naturellement inadéquate; pour Aristote, il n'y a que des essences et, dès lors, tout discours, qui, comme le discours dialectique, se meut dans cet au-delà, même s'il peut présenter des justifications relatives, n'en est pas moins, quoi qu'on fasse, verbal et vide, autrement dit, n'accroît en rien notre savoir des essences ou, comme dit souvent ici Aristote dans l'intention d'opposer au savoir "physique" le discours dialectique, notre connaissance des "natures". » (AUBENQUE, 2002 : 289.) Ceci étant souligné, peut-on soutenir que le Stagirite a pu concevoir une dialectique de l'être assumant le rôle qu'il a conféré au syllogisme pour les sciences particulières et passant par la médiation? Si la dialectique s'avère le mode discursif adapté à l'objet être en tant qu'être, peut-on également la considérer comme un *inachevable* étant donné qu'elle ne peut, en fin de compte, être assimilée au mouvement propre de l'être de l'étant?

On pourrait distinguer chez Aristote deux sortes de dialectique : d'abord, une dialectique [...] qui tend, par une démarche dont Aristote ne s'est jamais dissimulé le caractère tâtonnant et incertain, vers la saisie et la définition d'une essence qui, servant dès lors de principe à une démonstration, fondera un savoir désormais indépendant des conditions dialectiques de son établissement [...] La dialectique représente alors l'ordre de la recherche, qui, une fois en possession de l'essence, s'invertit devant l'ordre déductif, qui est, selon Aristote, le seul ordre qui exprime le mouvement du savoir véritable. C'est en ce sens large du mot que l'induction sera étudiée par Aristote dans le cadre des procédés dialectiques (AUBENQUE, 2002 : 294).

Mais tel n'est pas l'apport original d'Aristote à la dialectique. Le véritable dialogue est, pour lui, celui qui progresse, certes, mais n'aboutit pas; car seul l'inachèvement assure au dialogue sa permanence. La véritable dialectique est celle qui ne débouche sur aucune essence, aucune nature, et qui pourtant se révèle assez forte pour « envisager les contraires » sans le secours de l'essence. Tel est chez Aristote le triomphe amer de la dialectique : que le dialogue soit toujours renaissant malgré son échec, bien plus, que l'échec du dialogue soit le moteur secret de sa survie, que les hommes puissent encore s'entendre quand ils ne parlent de rien, que les mots conservent encore un sens même problématique au-delà de toute essence et que la vacuité du discours, loin d'être un facteur d'impuissance, soit transmué en une invitation à la recherche indéfinie (AUBENQUE, 2002 : 294).

Laissant de côté le débat technique entre Kojève et Aubenque à propos de la nature de la dialectique chez Aristote, Clain aborde plutôt le thème général de la nature du projet scientifique et philosophique chez les Grecs. Il soutient que la connaissance savante de l'Antiquité a cherché à se défaire des explications mythiques du monde. Elle s'est efforcée de trouver par réflexion une essence impersonnelle. Elle a cherché une essence désacralisée située au-dessus du monde des apparences. Elle a voulu découvrir la nature de cette essence de laquelle ce monde peut être déduit. Il y a une recherche délibérée de non-référence aux divinités dans l'explication d'un phénomène naturel chez les savants de l'Antiquité. Ils ont voulu connaître l'essence d'un phénomène plutôt que sa seule fonction de moyen dans la réalisation d'une fin. C'est d'abord par une recherche de vérité démontrée de « l'étant tel qu'il est en lui-même » qu'a émergé le domaine scientifique et philosophique du savoir théorique; une recherche de vérité qui s'est établie avec un savoir à caractère systématique. Le savoir théorique cherche à être celui de « l'être en soi pour soi » de ce qui est. Il vise à être savoir de l'universel ou du général, il tend à être celui du nécessaire ou du vrai. À la différence du savoir théorique, le savoir technique est celui de « l'être pour un autre ». Il est savoir des opérations à effectuer, de mise en ordre et d'instrumentation des opérations à effectuer; il porte à la réalisation d'une transformation particulière du réel. Cela implique que « l'étant en lui-même » concerne le savoir technique de manière seulement médiate. Ce savoir est celui des moyens d'une fin donnée. Il se rapporte seulement à la résistance que l'étant oppose à la réalisation d'une transformation donnée. La réalisation de cette transformation est particularisée selon la visée subjective qui la soutient. Le savoir technique possède bien un caractère explicite et systématique, néanmoins il ne crée pas de savoir à caractère déductif ou conceptuel. Il ne synthétise ses propres moments qu'en regard de la fin particulière qu'il poursuit. Il reste savoir du particulier, ne peut se régler que sur un idéal pratique, celui de l'efficacité. Le savoir technique dénote seulement une connaissance systématique pour certains des aspects de l'étant qui se rencontrent à l'intérieur d'une opération concrète ou qui concerne l'instrument qu'il applique. C'est sur la base de ces remarques générales que Clain soutient que la science grecque est redevable de l'apparition de quatre idéaux spécifiques.

L'apparition d'un premier idéal de science philosophique générale et accomplie a pris forme avec la dialectique de l'Idée chez Platon et avec l'ontologie de « l'étant en tant qu'il est », chez Aristote. Dans les deux cas, apparaît un idéal de la connaissance de la totalité de ce qui est au-delà de tout étant particulier et de toute classe particulière de phénomènes. L'idéal de connaissance de la totalité constitue ainsi pour lui le premier idéal de la science grecque. Le second idéal qui a pris forme chez les Grecs se fonde sur la mathématique et il est relatif à la science elle-même : la mathématique, et la géométrie en particulier, offre aux Grecs le modèle de la science idéale de la forme. Même si Platon et Aristote vont se donner une conception

différente de la mathématique, ils partagent la croyance en sa capacité à faire advenir une certitude du savoir, en particulier en géométrie. Cet idéal est celui de la science formelle apodictique, c'est celui qui vient donner une norme de la certitude à atteindre. Mais d'après Clain, qui suit sans doute Aubenque sur ce point, la science mathématique n'acquiert ce prestige aux yeux de Platon et d'Aristote que parce qu'elle supplée à « l'échec » relatif que peut rencontrer la dialectique d'un côté, la théologie, de l'autre. Platon aurait ainsi posé la mathématique en tant que théorie idéale d'un modèle de l'Idée, peut-être pour pallier à l'impossibilité d'une science dialectique de l'Idée. Aristote aurait consacré la géométrie comme science de la forme pour pallier à l'impossibilité d'une théologie. Autrement dit, tout se passerait comme si pour Platon et Aristote, la science de la « forme » ne pouvait être celle qu'elle devrait être. Pour Clain toujours, Aristote aurait un modèle de science formelle plus paradoxal et surtout différent de celui de l'aristotélisme médiéval. D'un côté, la science de la « pure » forme devrait être la « théologie » et celle-ci devrait fournir en principe le modèle de scientificité aux autres sciences. Mais en même temps, puisqu'elle n'est pas possible, c'est encore la mathématique qui vient remplir le rôle de science formelle idéale. D'un autre côté, la logique est bien par lui une « science de la démonstration ». Elle est considérée comme propédeutique à l'ensemble des sciences philosophiques; elle prépare aux matières principales. Mais précisément, pour cette raison, elle ne peut être pensée en tant que science de la forme; elle est plutôt la science d'une « technique ». C'est surtout dans la reprise médiévale d'Aristote que la logique va apparaître comme une science formelle authentique. Le troisième idéal de la science grecque est celui de système hiérarchisé de sciences empiriques. Ces dernières cherchent à dévoiler l'essence qui se trouve en dessous des apparences. Elles ne présument pas la construction mathématique de concepts ni une construction systématique des concepts sur le modèle dont elle s'effectue en mathématiques. Seulement lorsque c'est approprié, elles mettent en relation quantitative ce qui apparaît. Ces sciences empiriques n'établissent pas d'une manière explicite une méthode expérimentale. Elles ont recours à l'observation quand c'est possible, mais ce recours est souvent loin de ce qu'il devrait être. Ces sciences n'énoncent pas de principes conventionnels pour intégrer des lois empiriques. Elles systématisent les principes de l'étant, c'est-à-dire les causes ultimes faisant que dans son existence il réalise ou manifeste telle essence déterminée. Le quatrième idéal de la science grecque est celui de l'autonomie du savoir philosophique et scientifique. Cet idéal d'autonomie existe en regard du savoir mythique, religieux et surtout du savoir technique.

APPENDICE B

Situation de la science contemporaine

Dans la mesure où nous n'aurions pas une conscience critique de ce que nous faisons en géométrie, où nous nous abstiendrions d'en interroger les fondements, notre état ressemblerait tout à fait, il est vrai, à du somnambulisme, même pas à du rêve lucide. [...] Comprendre à fond la problématique de sa recherche, savoir mettre en question les présupposés de sa discipline en son état actuel, est nécessaire à tout savant digne de ce nom, qui doit être en mesure de faire progresser les connaissances en son domaine (KONINCK, 2004 : 172).

10 000 chercheurs n'ont toujours pas percé l'énigme du sida, et quantité de maladies analogues, encore inconnues, sont à prévoir devant lesquelles on demeure et demeurera pratiquement démuni tant qu'on refusera de favoriser la recherche vraiment fondamentale (donc non « finalisée ») et d'accorder à celle-ci l'absolue priorité qui lui revient dans l'intérêt du bien commun. [...] Un minimum d'information juste relativement à l'histoire des sciences et un minimum de sens commun font assez voir qu'en dépit de ses merveilleuses découvertes, la biologie a un avenir bien plus grand encore devant elle si la recherche nécessaire est rendue possible (KONINCK, 2000 : 93).

Pourquoi ne pas faire confiance à l'intelligence et à la sensibilité de l'étudiante ou de l'étudiant en encourageant de toutes les façons possibles sa lecture personnelle, active, donc animée de questions, des grandes œuvres elles-mêmes, plutôt que de s'évertuer par tous les moyens à les en éloigner, à la manière de censeurs de jadis. [...] En un mot, les inciter à vivre eux-mêmes au contact direct de chefs-d'œuvre. [...] Les jeunes ont d'excellentes chances d'y reconnaître leur propre questionnement le plus profond, sous une forme sans doute mieux articulée au départ. [...] L'expérience ne laisse pas de démontrer qu'ils en sortent stimulés, agrandis sur le plan intellectuel et affectif, si on a bien voulu leur accorder la chance et la liberté qui leur reviennent (KONINCK, 2000 : 102).

Dans la science de notre temps, on peut dire que l'objectivation du rapport du sujet de la science à son objet est moins demeuré un objet privilégié de l'épistémologie qu'il n'est lui-même devenu objet de la science elle-même, mais sous la forme du rapport technique au monde. La science contemporaine est devenue science des opérations sur le monde, elle est devenue technoscience. Si on suit Clain (Clain, 1989), cet horizon objectal spécifique ne suppose plus une intuition ontologique autre que celle de l'équivalence entre être et opérativité. D'autre part, la science formelle idéale de la modernité, la mathématique, dont le caractère apodictique avait servi à hiérarchiser le système des sciences empiriques est plutôt devenue la cybernétique et la théorie générale des systèmes, qui continuent cependant à servir de modèles aux discours théoriques des sciences empiriques. La cybernétique et plus encore la théorie des systèmes, proposent ainsi un modèle de raisonnement théorique aux sciences empiriques. Ce raisonnement se réduit à la modélisation et se trouve être une construction de modèles d'interprétation des effets des opérations sur le réel. La science contemporaine ne se montre plus comme un système de sciences empiriques cohérent et relevant d'une rationalité *a priori*. La science empirique n'est plus essentiellement liée aux déterminations inhérentes de l'étant pris pour objet : « Elle abandonne en fait le projet de se constituer en "explication" générale du monde phénoménal et tend alors à ne plus être qu'une description et une mesure systématiques des effets de ses interventions organisées sur le réel. » (CLAIN, 1989 : 95.) La science contemporaine ramène ainsi la connaissance à être une prédiction des effets des opérations sur le réel, elle-même fondée sur une opération de mesure. Elle a bien ainsi désormais pour objet

explicite la relation du sujet à l'étant. Elle se prétend « théorie » du système des opérations de mesure que le sujet de science classique exécute virtuellement sur le réel. Mais du coup elle n'est plus une théorie au sens fort. La science contemporaine cesse d'être théorie au moment où elle adopte une norme opérationnaliste prescrivant de définir les concepts d'un cadre théorique quelconque par la description d'opérations de mesure nécessaires à la spécification de grandeurs auxquelles ils renvoient. Ce qui fait ainsi problème avec une définition opérationnelle d'un concept par l'opération, c'est que l'opération de mesure ne dit jamais ce qui est mesuré (le concept reste incompris). Un large pan de la science cherche à attacher de manière pragmatique la norme opérationnaliste aux impératifs technicistes. Elle le fait particulièrement dans ses programmes de recherche. Ces programmes demandent à la science qu'elle rende possible un accroissement continu de la capacité d'opérer sur le « réel ». La science se met alors à « parler au nom » du réel, elle cherche à agir pour son compte. Cela peut vouloir dire de plus en plus à son propre compte, étant donné qu'elle s'identifie davantage avec ce réel au fur et à mesure qu'elle devient elle-même le mode opératoire de constitution ou de fonctionnement du réel social. La science contemporaine va ainsi se révéler être un complexe de techniques et de sciences. La division interne de ce complexe est établie suivant la complémentarité technique et logique de diverses interventions pratiques, et celles-ci se règlent sur une cible déterminée. Cependant, la *technoscience* ne peut pas être un simple assujettissement à la technique. Elle constitue davantage une « fusion » de la science et de la technique, fondée sur une transformation de la nature de l'une et de l'autre.

APPENDICE C

Trois figures de la rationalisation éthique

Clain a proposé une interprétation détaillée des formes de la rationalisation éthique selon Hegel (Clain, 1988). Nous suivons ici de très près son texte. Dans un premier cas de figure, soit la morale hédoniste, on pose que la subjectivité en soi, comme soi de la jouissance de la singularité de l'existence, correspond à tout le réel. L'Ego se fixe consciemment sur son Soi, de sorte que tout ce qui lui importe est la jouissance de sa singularité. À l'instar du premier mouvement de la reconnaissance, le Soi s'identifie inconsciemment à l'objet du désir projeté en l'autre. La subjectivité hédoniste, dont l'envers inconscient est la perversion, nie consciemment l'autonomie et l'altérité réelles de l'autre, et affirme que l'autre est « soi-même », comme son objet, son esclave; cela s'observe dans la morale citoyenne et esclavagiste de l'Antiquité. L'expérience hédoniste rencontre la contradiction dans cette mesure : elle ne parvient pas à conserver sa singularité dans la conscience qu'elle prend de la jouissance de son objet; ce n'est pas de soi dont elle est certaine dans l'autre, mais de sa fusion avec le fétiche. Ainsi la loi de cette fusion va surgir au cœur de l'expérience hédoniste comme loi de la rencontre avec l'autre, mais en tant que loi « étrangère » au Soi, c'est-à-dire Autre. C'est cette contradiction qui va faire surgir la loi au lieu de l'Autre, comme loi de la rencontre, loi du destin, pure universalité vide.

La recherche absolue d'une jouissance permanente (ici et maintenant) rencontre la nécessité. De manière générale, cette structure existentielle prend la forme d'une opposition entre la « singularité cherchée » et « l'universalité vide trouvée ». L'une est la vie, « sa propre vie » cherchée; l'autre est la « nécessité morte » qu'affronte la recherche du plaisir : le destin. L'expérience hédoniste ne peut pas réaliser ce qu'elle vise. Elle devrait pour correspondre à son concept, à sa finalité, être capable de se trouver dans son destin et de trouver « dans son but et son opération son destin » (CLAIN, 1988 : 293).

Pour le deuxième cas, dans la figure de sentimentalisme de la belle âme, l'Ego se fixe de façon consciente sur l'autre, sur l'image de l'autre qu'il se donne pour l'aimer. Il affirme qu'il ne lui veut que du bien, mais le bien qu'il veut réaliser universellement et qui est celui de la « loi de son cœur » n'est en réalité que son bien singulier, comme dans la figure précédente. Il le fait, en se présentant comme découverte d'une loi, qui est la reprise de la loi de la nécessité de la figure précédente, mais transfigurée en loi de son cœur propre pour abolir la souffrance ressentie par lui dans sa rencontre de la nécessité du destin, mais présentée par lui comme loi de l'abolition de la souffrance de l'autre : « Ce vers quoi cette individualité tend, c'est donc à abolir cette nécessité qui contredit la loi du cœur en même temps que les souffrances qu'elle fait exister. Si bien qu'elle n'est plus l'insouciance de la figure précédente, qui ne voulait que le plaisir singulier, mais tout le sérieux d'une noble fin qui cherche son plaisir dans l'exposition de sa propre et *excellente* essence et dans la production du *bien-être de l'humanité*. » (HEGEL, 1991 : 258-259.) Le sentimental pense que son activité vise à contribuer au « bien-être universel », mais en fait la raison fondamentale de son attitude tient à la jouissance inconsciente de faire la loi aux autres. Le Soi du sentimental se fixe au lieu de l'Autre comme loi en tant que telle, et d'ailleurs cette jouissance a pour condition consciente la méconnaissance de la vérité passionnelle de son engagement; cela s'observe notamment dans le sentimentalisme chrétien. L'envers passionnel de cette attitude éthique ainsi que le « destin tragique » de la belle âme se produit à travers l'expérience que les autres ne sont pas ce qu'elle voudrait qu'ils soient. L'éthique sentimentale

aboutit à une division nécessaire des subjectivités et à une « violence aveugle » au nom du bien universel dont chacun prétend connaître l'essence. Elle est elle-même productrice de ce désordre et devrait d'ailleurs reconnaître dans le désordre lui-même sa propre œuvre :

La conscience qui met en place la loi de son cœur, éprouve donc de la résistance de la part d'autres consciences, parce que cette loi contredit les lois *tout aussi singulières* de leurs cœurs, et ceux-ci ne font rien d'autre dans leur résistance qu'établir et faire valoir leur loi. C'est pourquoi *l'universel* qui est présent n'est qu'une résistance et une lutte universelle de tous contre tous, dans laquelle chacun fait valoir sa propre singularité, mais en même temps n'y parvient pas, parce qu'elle rencontre la même résistance, et est mutuellement dissoute par les autres (HEGEL, 1991 : 264).

La conscience de soi sentimentale ne s'investit pour elle-même que par rapport aux autres, elle ne veut que les aimer, mais elle demeure aussi inconsciemment fixée sur la loi qui s'oppose à la loi mondaine des autres. Il peut ainsi ressortir une double essentialité qui est elle-même contradictoire : le sentimental peut s'identifier consciemment et imaginativement aux autres. C'est important. S'il est alors entraîné de plus en plus par une sorte de rationalisation, cette conscience de soi peut se rendre jusqu'à faire l'expérience consciente de cette contradiction. On a dès lors introduction d'une double identification contradictoire : l'Ego qui est interprétation consciente de la reconnaissance, « la reconnaissance de la reconnaissance », va ainsi jusqu'à se diviser suivant le plan de symétrie qui naturellement le divise. Autrement dit, des deux actes qui sont dits « égalisés » ($Je = Je$) de part et d'autre de ce plan cessent d'être symétriques l'un par rapport à l'autre en regard du miroir qui les égalise; il y a un *splitting* de l'Ego. L'un reste l'acte d'une conscience, l'autre d'une conscience de conscience et, pour autant que celle-ci a un fondement passionnel, elle entre en conflit avec la conscience. On a en fin de compte une première idée de ce que le langage courant appelle la « folie » et que Lacan a repris de Hegel dans son œuvre :

Ne croyez pas que je m'égare, dans un propos qui ne doit nous porter à rien de moins qu'au cœur de la dialectique de l'être, – car c'est bien en un tel point que se situe la méconnaissance essentielle de la folie, que notre malade manifeste parfaitement. Cette méconnaissance se révèle dans la révolte, par où le fou veut imposer la loi de son cœur à ce qui lui apparaît comme le désordre du monde, entreprise "insensée" [...] en ceci plutôt que le sujet ne reconnaît pas dans ce désordre du monde la manifestation même de son être actuel, et que ce qu'il ressent comme loi de son cœur, n'est que l'image inversée, autant que virtuelle, de ce même être. Il le méconnaît donc doublement, et précisément pour en dédoubler l'actualité et la virtualité. Or il ne peut échapper à cette actualité que par cette virtualité. Son être est donc enfermé dans un cercle, sauf à ce qu'il le rompe par quelque violence où, portant son coup contre ce qui lui apparaît comme le désordre, il se frappe lui-même par voie de contre-coup social. Telle est la formule générale de la folie qu'on trouve dans Hegel, car ne croyez pas que j'innove (LACAN, 1966 : 171-172).

Dans le dernier cas de figure, à savoir la vertu, l'Ego se fixe consciemment au lieu de l'Autre comme loi morale qui devient l'objet principal de son amour en lui apparaissant en tant que pur universel ou devoir-être. Il nie consciemment sa singularité tout en exigeant un pareil sacrifice des autres, il nie l'individualité du Soi aussi bien que l'individualité contenue dans le « cours du monde », il se dit avoir le droit à la reconnaissance et à une reconnaissance ayant la même valeur que celle à laquelle lui-même consent; il y a dès lors névrose comme refoulement absolu du Soi. La loi morale peut être saisie en tant qu'une abstraction et la conscience vertueuse le sait car elle pose qu'elle a à se réaliser. À la place de l'Autre, la vertu situe le bien abstrait en soi et pour soi qui devrait vaincre le cours du monde, mais ce faisant la conscience vertueuse ne peut croire tout à fait en son combat contre le vice et, du même coup, sa propre

lutte n'a pas la même signification pour elle ainsi que pour le cours du monde ; cette figure est associée à la morale kantienne des Lumières.

Certes, la vertu a bien dissimulé derrière la trappe sa foi dans l'unité originelle de la fin qu'elle vise et de l'essence du cours du monde, qui tombera sur le dos de l'ennemi pendant le combat, et qui *en soi* est censée accomplir cette fin, en sorte, donc, qu'en fait, pour le chevalier de la vertu, ses *faits et gestes* et son combat sont, à proprement parler, un assaut au sabre en fer-blanc qu'il ne *peut* pas prendre au sérieux, puisqu'il place sa véritable force dans le fait que le bien soit *en soi et pour soi-même*, c'est-à-dire s'accomplisse lui-même – assauts de fer-blanc qu'il *n'a pas le droit* non plus de laisser devenir une chose sérieuse (HEGEL, 1991 : 267).

On voit que la conscience vertueuse se trouve « prise au piège » de son propre piège, puisque si le cours du monde était en soi bon, et que s'il devait nécessairement le devenir « pour lui-même », sa propre lutte serait alors inutile. Elle est une feinte parce que ce combat repose sur une distinction entre l'en soi du cours du monde et sa réalité effective qui est en même temps déjà abolie en soi pour la conscience. Clain résumait ainsi la contradiction de l'expérience de la rationalisation éthique de la vertu. a) Elle veut sacrifier l'individualité, mais celle-ci est effective; b) le bien est censé être ce qui est en soi et opposé à ce qui est, néanmoins cette distinction n'a pas de vérité, il est reconnu exister dans le cours du monde lui-même; c) le cours du monde est censé être l'investissement du bien, mais l'individualité est l'effectivité en son sein; d) le cours du monde triomphe des discours pompeux sur le bien qui n'ont pas de réalité, le réel l'emporte sur les fantasmes névrotiques sous-tendant l'action de la conscience vertueuse.

APPENDICE D

Intervention sur le statut des médiations

Suivant l'interprétation henryenne de l'œuvre de Marx, la réalité doit être comprise comme praxis subjective. L'idée est forte, pénétrante et d'un grand intérêt pour la théorie contemporaine. Toutefois, si l'on suit aussi bien L'Italien (L'Italien, 2003) que Ricoeur (Ricoeur, 1999), il semble que la conception de la praxis qui l'accompagne et qui tend à l'identifier à l'*autoaffectation* de la subjectivité vivante relègue les médiations au rang de réalités secondaires, ou bien dérivées. Or cette partie de la thèse de Henry, dit par exemple L'Italien, en s'appuyant d'ailleurs sur Ricoeur, est problématique. Dans l'écrit intitulé « Le *Marx* de Michel Henry », le philosophe Paul Ricoeur interroge cette thèse selon laquelle l'activité subjective individuelle peut constituer le fondement d'un monde objectif dont la réalité lui est foncièrement hétérogène :

Si on a renoncé une fois pour toutes à expliquer la conscience par des forces productives ou des forces sociales, c'est-à-dire encore des structures objectives relevant de la représentation, il faut bien que ce soit la vie des individus qui produise les idées à partir d'elle-même. Mais si la généalogie des idées fait bien le chemin de la représentation vers la vie, fera-t-elle aussi bien le chemin inverse de la vie vers la représentation? La thèse de l'hétérogénéité radicale entre l'immanence de la vie et la transcendance de la représentation offre ici des difficultés considérables (RICŒUR, 1999 : 289).

Les difficultés posées par la thèse de l'hétérogénéité de l'immanence de la vie et de la transcendance des représentations se rapportent essentiellement à la question du statut des médiations significatives ou à la possibilité de concevoir un acte sans médiations particulières. Pour Ricoeur, la question d'un rapport entre les conditions objectives (déterminées) de l'agir et le caractère subjectif (déterminant) de l'agir lui-même n'est pas retenue dans la lecture de Marx par Henry, puisqu'il verrait en Marx une rupture ontologique radicale entre l'activité subjective et les conditions historiques de sa réalisation. Cette rupture peut être représentée notamment par ce passage du *Marx* de Henry :

L'individu trouve les conditions de son activité, il trouve son activité elle-même comme une activité déjà accomplie par d'autres et qui s'offre à lui pour qu'il l'exerce à son tour; *il la trouve justement en tant qu'il l'accomplit lui-même, en tant qu'elle est sa propre vie*, rien, par conséquent, qui lui serait extérieur, qui la déterminerait de l'extérieur. Marx s'est efforcé de penser une telle situation lorsque, ainsi qu'on l'a vu, il s'est représenté l'histoire comme une succession de générations au sein de laquelle chacune d'entre elles, chaque individu par conséquent, reçoit les conditions de son existence sociale, *conditions qui résultent de l'activité de la génération précédente et ne sont cependant rien d'autre que l'activité de la génération actuelle, une activité subie par elle, mais comme sa propre activité* (HENRY, 1976a : 251).

À la différence de l'interprétation de Henry, d'après la lecture de *L'idéologie allemande* par Ricoeur, celui-ci constate chez Marx qu'il a situé la réalité du côté des individus agissants, mais tout en affirmant la thèse que la vie pratique de ces individus peut aussi être le produit de conditions sociales et historiques déjà données parce qu'« héritées de générations précédentes » :

La réalité fondamentale, chez Marx, c'est bien l'individu agissant : sur ce point, Michel Henry a mille fois raison. Mais l'entrée de l'individu en histoire, sous la double modalité d'être en même

temps déterminant et déterminé, est constitutive de l'essence la plus originelle de l'individualité agissante. En dissociant l'appartenance à l'histoire et sa présupposition individuelle, Michel Henry ne risque-t-il pas de casser un ressort important de l'anthropologie de Marx, à savoir que l'individu est dès toujours entré dans l'histoire sous des conditions et dans des circonstances qu'il n'a pas produites et à travers lesquelles il est pourtant sommé de produire l'histoire (RICŒUR, 1999 : 282-283)?

Selon Ricœur, en cherchant à penser simultanément les déterminations objectives et historiques ainsi que les déterminations subjectives et individuelles, la philosophie de la praxis aurait davantage pointé un problème laissé en suspens dans l'œuvre de Marx, plus qu'une voie théorique menant à sa résolution. D'après Ricœur, ce problème ne serait pas abordé de front dans le *Marx* de Henry parce que ce dernier tente d'identifier la passivité originelle du pâtir et du souffrir (le thème central de sa phénoménologie) à la conception marxienne de l'activité, sans avoir différencié ces deux thèmes. L'agir ne peut être, pour Ricœur, identique au souffrir dans la mesure où il comporte, contrairement à ce dernier, une extériorité concomitante à son déploiement. En déployant les pouvoirs créateurs à l'origine de sa vie, la subjectivité se trouverait paradoxalement à être déterminée de l'extérieur par les paramètres concrets qui structurent le monde social et historique.

En outre, à l'opposé de Henry, il semble difficile à Ricœur d'arriver à concevoir l'être de l'agir subjectif sans des représentations comme conditions de possibilité de cet être. D'après Ricœur, dans une phénoménologie de l'action, il faudrait considérer que l'agir se règle, et cela de façon constante, à partir des représentations que sont, entre autres, les finalités et les moyens anticipés. Comme il le dit lui-même à ce sujet : « Je n'arrive pas à concevoir une modalité de l'action qui ne serait pas originellement articulée par des règles, des normes, des modèles, des symboles. La généalogie nous reconduit sans fin de formations symboliques en formations symboliques, sans jamais nous mettre en face d'un agir nu, pré-symbolique. » (RICŒUR, 1999 : 291.) En référence aux théories de l'action développées en sciences humaines et sociales qui placent l'objectivité des médiations significatives au cœur de la pratique individuelle et sociale, Ricœur conclut qu'il ne peut reconnaître à la manière de Henry l'établissement d'une hétérogénéité radicale entre le voir et le faire, la représentation et l'action.

La critique de l'identification de l'agir au pâtir, comme cette dernière critique, sont sans aucun doute importantes, mais il semble qu'on puisse peut-être aboutir à une autre conclusion que celle à laquelle aboutit Ricœur. La thèse de Ricœur veut qu'il n'y ait pas d'« hétérogénéité radicale » entre la représentation significative ou symbolique, les conditions historiques de l'action et l'action individuelle elle-même. Elle veut que nous admettions que ces dimensions se retrouvent finalement à se conditionner à une telle enseigne qu'il ne devient plus possible de distinguer laquelle est première et lesquelles sont secondes. Ce qu'elle contient sans doute d'incontournable est que ces dimensions ne peuvent que coexister dans l'« action significative ». Il n'est cependant pas pour autant nécessaire de les mettre sur un même pied d'égalité ontologique. Les médiations significatives et symboliques sont régulatrices de l'action, et elles sont régulatrices en tant qu'intériorisées, mais par définition elles sont autres que l'action elle-même. La signification ne se limite jamais à l'action au sens d'action pratique sur le monde et elle déborde constamment cette dernière. Les médiations ne fonctionnent cependant comme médiations que parce que chaque individu fait parler en lui « les propositions du collectif » que sont les symboles (Clain, *Symboles et fonction symbolique*, syllabus du Séminaire de doctorat, hiver 2013). Les symboles comme les significations portées par les signes, sont toujours redevables à la fonction subjective de celui qui les fait être pour lui. Les médiations

significatives ne sont significatives que subjectivement et elles émanent comme effectives de la subjectivité vivante, de la vie de « l'individu socialisé ». Les conditions historiques de l'action sont déjà autre chose, à savoir des limitations réelles du pouvoir de l'action, dont on peut dire d'une certaine manière qu'elles la régulent, mais non pas encore totalement de l'extérieur, mais bien, comme Henry l'a vu, pour une part de « l'intérieur », de façon en partie immanente donc, pour autant que les conditions de l'acte sont toujours, pour une part, assumées, présentifiées, réalisées, dans l'acte lui-même. Enfin l'action elle-même est seule productrice d'effets réels, ce qui ne l'empêche pas d'avoir aussi des effets imaginaires et symboliques. Aussi, elle produit et reproduit les médiations significatives, comme les conditions de l'action future et ses limites. Par conséquent on peut affirmer la thèse de la non-identité de ces dimensions tout en reconnaissant leur coprésence nécessaire. La théorie contemporaine des systèmes a le mérite de séparer ces dimensions, mais au prix cette fois de l'exclusion du caractère réellement productif de l'action significative en termes de socialité.

APPENDICE E

Limites de l'approche systémique

À l'instar de la critique adressée par Marx à Hegel et à sa construction spéculative de l'Idée, on peut critiquer l'usage de la notion de système chez Luhmann, à laquelle est attaché un haut degré d'abstraction et de formalisme. Si on suit ce que dit Clain dans son texte de présentation du cours sur le fonctionnalisme (Clain, 2013), la notion de système tend à devenir l'équivalent de l'Idée hégélienne réifiée. La théorie de Luhmann propose une construction impressionnante, mais qui pourrait ainsi rappeler d'une certaine façon une approche « théologique ». Le « système social » chez Luhmann tendrait à devenir un macro-sujet « agissant de façon significative » en lieu et place des sujets réels, des totalités concrètes que sont les individus. La théorie de Luhmann se rapprocherait alors d'un hégélianisme qui hypostasie définitivement la totalité abstraite, au détriment de la reconnaissance de la production subjective réelle de la vie sociale par les individus. Elle le fait aux dépens de la reconnaissance de ce que nous faisons et de ce que nous pouvons faire, de notre « faculté » à façonner le monde, ou bien de ce que nous sommes et pouvons être. Le mérite d'une telle perspective est bien de séparer l'action elle-même en tant que réelle, de la signification pensée comme « communication » d'une part (système social) et « pensée » d'autre part (système psychique). La signification et le sens deviennent alors l'interface du système social et du système psychique. L'action comme telle devient d'un côté le fait des « systèmes organiques » et de l'autre le fait de chaque système social. Mais c'est alors au prix de la réification du système social qui n'est pas lui-même conçu comme le produit des actions des hommes.

Dans la présentation de sa théorie systémique, Luhmann se défend de tout présupposé ontologique et maintient qu'il n'a pas pris pour point de départ des grands critères absolument prédéfinis de façon morale ou naturelle. Chaque système social repose sur la différence entre système et environnement. D'après Luhmann, le système social se résout dans un système de différences et il ne possède pas d'autre unité que celle qui est produite et reproduite dans sa différence d'avec l'environnement. Chaque système social possède son environnement qui contient l'ensemble des autres systèmes et seule sa différenciation d'avec son environnement le spécifie comme tel. Selon Luhmann, les systèmes ont pour seule fonction de réduire la complexité de leur environnement. Les systèmes organiques, psychiques et sociaux sont encore auto-poïétiques, une idée qu'il reprend des théories du vivant de Maturana et de Varela. Disons simplement que ces systèmes s'engendrent eux-mêmes à partir d'eux-mêmes, bien que ce soit seulement par le sens que les deux derniers peuvent se recréer constamment, chacun à leur manière, l'un par la pensée, l'autre par la communication. Plus que Durkheim et Parsons, Luhmann sépare radicalement la société, le système social le plus englobant, de l'individu vivant, déterminé et agissant. Autrement dit, les êtres humains ne font pas partie de la société et surtout ne la produisent pas vraiment. Le système social est seulement produit par la communication. Par conséquent, dans la théorie, il est fait abstraction de la subjectivité vivante en tant qu'elle peut produire à la fois le réel de sa vie immanente, les rapports qu'elle entretient avec les autres et aussi bien les différents systèmes qui s'autonomisent de ces derniers. Encore et toujours, le système social communique avec lui-même à travers la moindre conversation afin de s'engendrer continuellement dans sa différence d'avec son environnement. Il se divise en sous-systèmes, observant et interprétant son environnement. De façon générale, il y aurait

confusion entre ce qui peut régler la vie sociale, ce qui la produit, ce qui choisit. De plus, le maintien de systèmes différenciés, l'autonomie des systèmes, l'autorégulation par les systèmes eux-mêmes de leurs dépendances ou plutôt de leur indépendance à l'endroit de l'environnement, de même que l'autoréférence, sont tous pensés comme les produits des systèmes eux-mêmes. Certes les systèmes eux-mêmes ne sont pas finalisés, ils ne portent pas vraiment d'intentions subjectives. Il n'en reste pas moins qu'ils s'apparentent à des « macro-sujets » séparés à chaque fois des sujets effectifs qui ne sont pas eux-mêmes des systèmes. Comme le dit Juan Antonio Garcia Amado, les systèmes se procurent eux-mêmes de l'intérieur les éléments sur lesquels appuyer leur justification interne, l'admission de leurs propres clés et programmes, la construction de ses éléments depuis ses éléments, etc.

Il s'agit d'un « processus sans fin » [Luhmann] et sans finalité. Il ne naît pas en raison de l'obtention d'un objectif marqué par quelqu'un en dehors du système et préalablement à lui. Il s'explique uniquement en raison de la fonction qui, dans le processus évolutif, le fait surgir : la réduction de la complexité. [...] Chaque système sera le sujet de lui-même et pour soi-même. [...] Chaque individu est sujet pour lui-même, pour le système auto-référentiel particulier et propre, en quoi consiste sa conscience [...] Mais il n'y a aucun système de sujets. Il n'y a pas non plus de sujet (en tant que conscience individuelle ou collective) des systèmes sociaux (GARCIA AMADO, 1989 : 27-35).

On peut attirer l'attention sur la thèse selon laquelle l'existence comme telle des systèmes sociaux s'appuie sur un consensus qui ne porte que sur le fonctionnement du système comme système et non sur des valeurs.

Il n'y a pas de raison préalable ou supérieure aux systèmes, ou incarnée originellement dans l'un d'eux : "Au système manque la raison" [Luhmann]. [...] La légitimation de l'agir d'un système devra être le produit du système lui-même [...] Le consensus ou la conformité à des valeurs morales ne pourront être ce qui légitime une décision juridique ou politique, une théorie scientifique, etc. Ce sera le fonctionnement normal des mécanismes internes de chacun de ces systèmes qui entraînera, pour son agir, la reconnaissance sociale nécessaire. Ce qui dans la société est consenti, c'est le fonctionnement des systèmes, non les décisions ou les contenus qui sont la conséquence de ce fonctionnement. [...] Une décision légitime, du point de vue social, serait celle qui s'admet sans critique, celle dont l'autorité est acceptée sans examen de la congruité de ses prémisses (GARCIA AMADO, 1989 : 39).

Des notions comme celle de code et de programme deviennent alors primordiales. Le code est le mode spécifique de sélection du sens pour un système, tandis que le programme peut renvoyer à un ensemble de règles procédurales selon lesquelles soit de façon conditionnelle soit de façon téléologique le système agit sur lui-même en fonction des circonstances extérieures ou pour réaliser des fins objectives particulières : « Le *Code* est irremplaçable, c'est la base de l'autonomie du système et c'est la pré-exigence de tout programme dans ce système. Les programmes, au contraire, peuvent se substituer les uns aux autres ; ils peuvent être changés, conformément aux exigences (normatives) du système lui-même, lorsque les circonstances le conseillent. » (GARCIA AMADO, 1989 : 44.) Suivant Luhmann, des concepts comme la Raison et la vérité qui ont imprégné la compréhension que les êtres humains ont de leur ordre social et d'eux-mêmes devraient subir une redéfinition opérationnelle ou pragmatique. On peut ainsi remarquer dans le *systémisme*, la société est présentée comme la nouvelle totalité : pour Luhmann la société est l'ensemble de l'humanité comprise comme système. Autrement dit, l'ensemble des médiations des rapports entre pratiques particulières à l'échelle de la planète, ce qui a trait aux valeurs normatives ou aux principes d'unité transcendante de totalités particulières, est ramené à un ensemble de « systèmes sociaux », qui jouent le rôle de sous-

systèmes de la société. L'ensemble de ces médiations, effectives pour nous, est conçu comme ce qui devient directement objet de décisions et de contrôle (de « manipulations ») en tant qu'elles sont présentées elles-mêmes, ces médiations, comme étant déjà des procédures opérationnelles objectivées et transparentes. La société est vue comme un système de systèmes, à l'instar d'un équilibrage pragmatique et mobile de l'ensemble des systèmes partiels d'intérêt et de gestion des conflits, d'absorption et de dissolution des contradictions. La société est ainsi directement assimilée par la théorie au fonctionnement technocratique ou technique. Elle est elle-même définie en fonction de l'approche cybernétique qui renvoie à une façon instrumentale de contrôler l'action dans son déroulement finalisé ainsi que son ajustement continu et pragmatique à l'endroit de l'environnement. En outre, comme Freitag le dit de façon éloquente, « la conception du monde systémique découpe la réalité en monades "ouvertes", qui en vertu de leur propre dynamisme local de différenciation fonctionnelle et d'intégration interne, et de leur capacité d'adaptation à l'environnement, représentent, à l'image des organismes vivants, des microcosmes d'auto-organisation, des noyaux de "néguentropie" dotés d'une capacité endogène d'autorégulation et d'autoreproduction cumulative » (FREITAG, 1986b : 38).

À travers le concept de « système », la société aboutit [...] dans le moment historique où elle atteint pratiquement son autonomie à l'égard de toute transcendance ontologique extérieure, à la suppression de sa propre transcendance immanente. Elle se donne alors d'elle-même une représentation qui n'est plus seulement « étrangère » ou « aliénée », comportant (selon le sens de la critique marxiste ou feuerbachienne de l'idéologie) la projection et la réification hors de soi de son propre être idéal, mais qui implique encore la perte même de cette idéalité, et donc la méconnaissance radicale et l'abandon existentiel de son mode d'être propre, de son sens (Freitag, 1986b : 42-43).