

présence. Ce qui existe par soi, *in rerum natura*, c'est la matière, comportant un manque de perfection.

9. Définition de la matière

Tout ce qui est mû par soi est ainsi mû par nature. La matière est, par soi, mue d'un contraire à l'autre, de telle façon qu'elle les inclut tous deux en puissance et exclut tous deux en acte simultanément. Donc la matière est ainsi mue par nature.

Il découle de là que la matière est, aux sens dits, apte par nature à impliquer l'un et l'autre contraires à la fois et inapte par nature à supporter l'un et l'autre à la fois. Nous venons, au vrai, de conclure la définition cherchée. La matière est ce qui, par nature, c'est-à-dire par soi, non par accident, est apte à être mû d'un contraire à l'autre. Du fait que la matière contient toujours une privation, elle contient toujours une exclusion, la privation étant absence, négation. Mais elle contient aussi une implication de la possession correspondante, d'autant qu'elle est par soi puissance. En tant qu'elle est non-être par accident, elle exclut. En tant qu'elle est être par soi, elle implique.

La matière se définit dès lors positivement comme une aptitude simultanée à deux contraires et, négativement, comme une inaptitude aux deux contraires en acte simultanément. Elle est essentiellement le lieu d'un seul contraire en acte, qu'elle constitue partiellement, et le lieu de deux contraires en puissance.

On le voit, cette définition de la matière non seulement explique entièrement les propriétés des contraires que l'unanimité décrite aux chapitres précédents rendait très probables, mais elle les démontre. Elle dissipe également la contradiction apparente entre l'implication et l'exclusion réciproques. Elle permet, enfin, de rendre compte des autres difficultés, embarras, ou divergences particulières rencontrés au sein de l'enquête antérieure. Il nous reste à manifester ce dernier point.

10. *Dernières solutions*

Quelles sont, en somme, les difficultés subsistantes ? Il y aurait celle voulant que l'unité des contraires comporte bel et bien une contradiction. Ou encore l'objection possible - qui reviendrait au même - que de parler, comme nous venons de le faire, d'unité numérique de la matière et de la privation, implique contradiction. Outre cela, quelques points ont été laissés en suspens: ainsi, l'harmonie des contraires, et les théories posent le semblable en même temps que les contraires au principe du devenir. Enfin, l'*Aufhebung* n'est pas encore entièrement éclaircie.

L'intérêt, pour nous, de la doctrine de l'harmonie des contraires est, on l'aura deviné, qu'elle présente une forme d'unité de contraires tout autre que celle caractérisant le sujet des contraires. Nos commentaires antérieurs ont assez accentué le fait que l'unité d'harmonie est celle du tout intégral - *quae non excludit multitudinem, neque*

*potentialem, neque actualem.*¹ Les mouvements contraires n'y sont pas en un seul et même sujet, mais en des sujets différents, puisqu'en des parties distinctes, telles la corde et la tige de l'arc ou les organes du vivant. Il n'y a, partant, nulle contradiction à parler, en ce sens, d'unité dans la différence. On voit cependant clairement à présent combien ce sens d'unité s'oppose à celui qui nous occupe.

Au vrai, nul contraste ne fait mieux ressortir que celui-ci combien l'unité des contraires causant les propriétés d'implication et d'exclusion réciproques des contraires importe pour connaître la matière et, par conséquent, la nature. Car il s'agit ici de l'identité de la partie avec elle-même.

C'est justement cette identité du sujet des contraires, d'autre part, qui rend compte du rôle accordé par plusieurs à la similitude autant qu'à la contrariété, sans paraître y déceler de contradiction. Comme les contraires par soi ont une matière unique, ils appartiennent au même genre naturel et sont, en conséquence, semblables. Le chauve est semblable au chevelu, non au cordonnier, sinon par accident ! A ne considérer que le sujet, on a donc manifestement raison d'appuyer sur le semblable.² S'en tenant aux termes du devenir, on doit par

1. Saint Thomas, *In I ad Corinthios*, c. 12, lect. 3, n. 732; sur l'harmonie des contraires, cf. *Contra Gentiles*, II, c. 64: "Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, *ipsa compositio*; alio modo, *ratio compositionis*" n. 1425. Voir Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, éd. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1953, I, pp. 196 sq.; trad. J.G., *Esthétique*, I, Paris, Aubier, 1944, pp. 175 sq. Voir aussi les *Problemata aristoteliciens*, XIX.

2. Cf. Aristote, *De Gen. et Corr.*, I, c. 7, 323 b 29 sq.

contre souligner la contrariété: la limite de la similitude, c'est l'identité pure, et dans l'identité pure, tout est immobilité.

L'important, ici, c'est de voir que seule la matière rend les deux modes d'explication parfaitement compatibles.

Ainsi l'entendent bien, du reste, et Aristote et Hegel, nous mettant du même coup sur la voie d'une réponse à la toute première difficulté mentionnée ci-haut.

C'est pourquoi, il faut dire que les principes sont en un sens deux, en un sens trois; et, en un sens, que ce sont les contraires, comme si on parle du lettré et de l'illettré, ou du chaud et du froid, ou de l'harmonieux et du non-harmonieux; en un sens, non, car il ne peut y avoir de passion réciproque entre les contraires. Mais cette difficulté est levée à son tour par l'introduction d'un autre principe, le sujet; celui-ci, en effet, n'est pas un contraire... 1

La troisième détermination est la suivante: ce qui est en soi et ce qui existe et est pour soi est une seule et même chose; c'est ce qui s'appelle évolution. Si l'en soi n'était plus l'en soi, ce serait autre chose et il y aurait modification en laquelle il y a quelque chose qui devient autre chose. A propos de l'évolution, on peut parler de modification, mais elle doit être telle que l'autre chose qui se produit est cependant encore identique à la première; il s'ensuit que le simple, l'en soi n'est pas détruit. C'est du concret, du différencié, mais contenu dans l'unité, dans l'en soi primitif. - Le germe se développe ainsi sans se modifier, s'il se modifie, s'il est trituré, concassé, il ne peut se développer. Cette unité de ce qui est présent, existant, et de ce qui est en soi est l'essentiel de l'évolution. C'est une notion de spéculation, cette unité du divers, du

1. *Phys.*, I, 7, 190 b 23-35; trad. Carteron.

germe, et de ce qui se développe: ce sont là deux choses, et une seule cependant. 1

Rien n'empêche, en effet, qu'en un même être réel coexistent deux aspects différents. "Le sujet est un quant au nombre, deux quant à la forme". 2 "Nous ne trouvons pas contradictoire ni troublant, dit Hegel, que l'odeur de la fleur soit autre chose que sa couleur, que l'odeur et couleur s'opposent, tout en étant unies". 3 Il venait d'expliquer que "les objets de la nature se présentent aussitôt à nous comme concrets. La fleur, par exemple, a diverses qualités, la couleur, l'odeur, le goût, la forme, etc., mais elles forment unité; aucune ne doit faire défaut; elles ne sont pas disséminées: ici l'odeur, là la couleur, mais la couleur, l'odeur, etc., sont informées l'une dans l'autre, bien que en tant que différences." 4 "C'est tout autre chose, insiste-t-il encore ailleurs, que ces déterminations soient diverses et en même temps indivisibles. En physique le pôle nord et le pôle sud magnétiques nous en fournissent un exemple. On dit aussi de deux choses qu'elles diffèrent comme ciel et terre; c'est bien exact, ils sont différents, mais inséparables; on ne peut montrer la terre sans le ciel et inversement". 5

Nous avons montré, de fait, que la coexistence d'aspects contraires

1. Hegel, *Einleitung*..., p. 106; trad., pp. 99-100.

2. Aristote, *Phys.*, I, 7, 190 b 23-24.

3. *Loc. cit.*, p. 115; trad., p. 107.

4. *Ibid.*, trad. pp. 106-107.

5. *Begriff der Religion*, Lasson, pp. 59-60; trad. Gibelin, p. 57.

en un sujet un numériquement et spécifiquement est nécessaire. Les êtres ne peuvent devenir sans que des déterminations réellement distinctes y apparaissent et disparaissent. Ces différences s'unifient à un niveau encore plus profond. C'est la même matière qui peut être mue et cesser d'être mue. Ces deux puissances distinctes *ratione*,¹ tiennent leur unité de l'identité numérique et spécifique du sujet (Socrate est un individu de nature humaine en qui le pouvoir d'être assis et celui d'être debout diffèrent par définition). Resterait à déterminer les modalités plus particulières de cette unité; mais cela relève d'un autre travail.

Voilà qui dissipe, on le voit, l'apparente contradiction dénoncée. Pour qu'il y ait contradiction, il faudrait prétendre que les contraires soient absolument un par définition; que, par exemple, la définition du mal soit en tous points identique à celle du bien. Ou encore, il faudrait avancer que les contraires sont en même temps, sous le même rapport, etc., en un même sujet.

Eu égard à l'exemple du bien et du mal, que nous tirions de Hegel pour le tourner contre lui dans notre objection, le texte suivant de saint Augustin peut servir de réponse:

Le bien et mal, quoique certainement bien opposés entre eux, peuvent non seulement se trouver réunis mais encore

1. Cf. saint Thomas, *In Phys.*, I, lect. 15, n. 130-131; et III, lect. 2, n. 290.

le mal ne peut être entièrement sans le bien, et ne peut même être que dans le bien, quoique toutefois le bien puisse être sans le mal. Les hommes ou les anges, par exemple, peuvent n'être pas injustes, mais il n'y a que les hommes ou les anges qui puissent l'être. C'est dans le premier cas, un bien pour l'homme d'être homme, comme pour l'ange d'être ange: dans le second cas c'est un mal pour l'un et pour l'autre d'être injustes. Ces deux contraires, savoir le bien et le mal, se trouvent tellement ensemble, qu'il ne pourrait y avoir aucun mal, s'il existait pas un bien dans lequel le mal pût être, parce qu'alors non seulement il n'y aurait rien où le mal pût exister, mais encore aucune cause d'où il pût naître; puisqu'il n'y aurait plus rien qui pût donner matière à corruption, le bien seul étant susceptible de se corrompre. Qu'est-ce en effet que la corruption, sinon la perte et la privation du bien? Le mal est donc né du bien, et ne peut se trouver que dans le bien, sans quoi la nature du mal n'aurait pas même d'origine. En effet, s'il n'y avait quelque chose qui pût produire le mal, cette chose, en tant qu'elle serait une nature, ne pourrait être que bonne. Si cette nature était incorruptible, elle serait un grand bien; si même elle était corruptible, elle aurait encore un fond de bien, puisque la corruption ne pourrait lui nuire, qu'en corrompant le bien qui serait en elle. 1

On notera, en outre, qu'en distinguant, comme dans les pages précédentes, la privation de la matière, tout en marquant qu'elles ne font qu'un *numero*, on rend parfaitement intelligibles certains des passages les plus controversés de Hegel et d'Aristote. Nous avons déjà cité plus haut la deuxième phrase du texte suivant de Hegel, relatif à la privation:

Cela n'est encore rien, et doit devenir quelque chose.

1. *Enchiridion ad Laurentium*, c. 14, dans *Oeuvres complètes*, texte latin et notes de l'édition des Bénédictins, Paris, Vivès, 1869, t. 21, trad. H. Barreau, pp. 297-298. Cf., au surplus, Hegel, *Begriff der Religion*, Lasson, pp. 197 sq.

Le commencement n'est pas un Néant pur et simple, mais un Néant d'où quelque chose doit sortir; l'être est donc déjà contenu dans le commencement. Celui-ci contient, par conséquent, les deux: l'Etre et le Néant; il est l'unité de l'un et de l'autre; ou encore, il est un non-être qui est en même temps un être, et un être qui est en même temps un non-être.

En outre, l'être et le non-être existent dans le commencement à l'état distinct; il est un non-être qui se rapporte à autre chose qui est l'être; ce qui commence n'est pas encore; il se rapproche seulement de l'être. Le commencement contient donc l'être comme quelque chose qui s'éloigne du non-être ou le met de côté (*aufhebt*), comme son contraste.

De plus, ce qui commence est déjà, tout en n'étant pas encore. Les deux contraires, l'être et le non-être sont donc intimement unis dans le commencement, de sorte qu'on peut dire de celui-ci qu'il représente leur unité indifférenciée. ¹

Voici comment Aristote, de son côté, s'exprime sur l'être et le non-être essentiels au devenir:

Pour nous, nous dirons aussi qu'il n'y a pas de génération qui vienne absolument du non-être, ce qui n'empêche pas qu'il y en a à partir du non-être, à savoir, dirons-nous, par accident: à partir de la privation en effet, qui est en soi un non-être, et sans qu'elle subsiste, quelque chose est engendrée. Et pourtant on est étonné et l'on ne peut croire qu'une génération se produise à partir du non-être. De même, pas de génération ni de l'être, ni à partir de l'être, si ce n'est par accident; mais cette génération est admissible au sens où le serait la génération de l'animal à partir de l'animal et de tel animal à partir de tel animal, par exemple la génération du chien à partir du cheval. D'une part, en effet, le chien vient bien non seulement de tel animal, mais de l'animal, oui, mais cela non comme animal, car le caractère existe déjà; si une génération de l'animal doit se

1. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, pp. 58-59; trad. S. Jankélévitch légèrement modifiée, p. 63.

produire et non par accident, ce ne sera pas à partir de l'animal; et pour un certain être, ce ne sera ni à partir de l'être, ni à partir du non-être; car nous l'avons dit, "à partir du non-être" signifie que le non-être est pris comme tel. Ajoutons que nous ne supprimons pas l'axiome que toute chose est ou n'est pas. 1

Remarquons, en conclusion de ce point, que ce sont là les propos du philosophe qui a posé à titre de tout premier principe, le principe de contradiction. Et que c'est ce même philosophe qui enseignait que "toute puissance est simultanément de contradiction", 2 entendant par là que selon sa puissance passive une chose peut à la fois être et ne pas être. Si elle pouvait seulement être, elle serait nécessaire et incorruptible; si elle pouvait seulement ne pas être, elle serait impossible. Du fait même qu'elle *peut* être passivement, il s'ensuit qu'une chose *peut* simultanément ne pas être. En ce sens précis, par conséquent, pour Aristote le non-être existe au coeur même des choses, dans leur être le plus intime, pour autant qu'elles comportent puissance passive. Or la matière est, pour lui, puissance passive. C'est assez dire que, pour Aristote, tous les êtres sensibles, tous les êtres soumis au devenir - pour ne rien dire de la contingence - se définissent en partie par une *potentia simul contradictionis*. 3

1. *Phys.*, I, 8, 191 b 13-27; trad. Carteron.

2. *Metaphys.*, (IX), c. 8, 1050 b 8-9.

3. Cf. saint Thomas, *Comm. ad loc.*: *In Metaphys.*, IX, lect. 9, nn. 1868 sq. Voir aussi *In Libros Perihermenias Expositio*, lect. 14, n. 184 (Rome, Marietti, 1955); *In De Caelo*, I, lect. 29, n. 284. Etc. Voir, enfin, Charles De Koninck, *Tout contingent opposé au nécessaire implique un rapport au bien* (inédit), dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXIV, no 2, 1968, pp. 201-214.

C'est dire également que, faute de nuances, les disputes autour de questions comme celle de la "contradiction dans l'essence même des choses" professée par les marxistes, ¹ par exemple, risquent de dégénérer trop aisément en pures querelles de mots. Relativement à Hegel, de son côté, on a prouvé récemment, textes et références à l'appui, que le mot "contradiction" admet chez lui plusieurs sens suivant les contextes, et qu'il rejette formellement - ce qui n'a rien d'étonnant ! - la contradiction pure. ²

Quant à l'*Aufhebung*, nous avons maintenant en main tous ses éléments constitutifs.

Reste à en trouver le joint. Des remarques d'ordre sémantique du précédent chapitre, il ressort déjà nettement que, dans l'esprit de Hegel, l'interprétation de l'*Aufhebung* doit s'attacher d'abord à des exemples aussi concrets que possible. Pour expliquer le développement de l'en soi au pour soi, il renvoie lui-même *an die natürlichen Dinge*, "aux choses de la nature". ³ Concernant "les déterminations du développement du concret", afin de "les saisir plus aisément et se les mieux représenter", il recommande des "exemples du concret, et tout d'abord empruntés aux choses sensibles". ⁴ Quoique, en réalité, ce soit avant tout sa propre pratique qui en offre la meilleure recomman-

1. Cf. Andrew Robinson, *The Marxist "Contradiction within the Very Essence of Things" and the Notion of potentia simul contradictionis*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XI, no 2, 1955, pp. 206-212.

2. Cf. Franz Grégoire, *loc. cit.*, *passim*, et en particulier pp. 62 sq.

3. *Einleitung*..., p. 106; trad. p. 98.

4. *Ibid.*, p. 115; trad. p. 106.

dation. Car, contrairement à ce que laissent croire les exposés populaires de sa philosophie - et bon nombre, hélas, d'interprètes n'en possédant manifestement qu'une connaissance des plus conventionnelles et fragmentaires - ce difficile philosophe est prodigue en exemples. Rien d'étonnant à cela, quand on sait que Hegel s'élève avec véhémence contre ceux qui n'ont pas "observé la nature extérieure ou son esprit intérieur pour savoir comment ces déterminations s'y rencontrent. La réalité (*Wirklichkeit*) ne leur est pas présente, mais au contraire étrangère et inconnue. Leur bavardage hostile dirigé contre la philosophie est donc du verbiage d'école qui s'accroche à des catégories vides de tout contenu, tandis que nous, ainsi que notre philosophie ne sommes pas à l'école, mais dans le monde réel." ¹

Hegel y revient souvent: "La philosophie s'occupe du réel (*Wirklichem*)"; ² par opposition à l'entendement, "la saine raison humaine (*die gesunde Menschenvernunft*) exige le concret". ³ Et il explique admirablement pourquoi: "Mais ce qui caractérise la philosophie, c'est précisément d'examiner ce qui est présumé connu et que chacun s' imagine déjà savoir. Ce que l'on manie et emploie sans le regarder, ce dont on se sert dans la vie ordinaire, elle l'établit, le parcourt,

1. *Begriff der Religion*, Lasson, p. 60; trad. Gibelin, p. 57. Dans le même sens, cf., *in toto*, la fameuse préface à *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, éd. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955, pp. 3-18; trad. André Kaan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 21-32.

2. *Einleitung*..., p. 107; trad., p. 100.

3. *Ibid.*, p. 113; trad. (modifiée), p. 105.

l'explique, car ce connu est précisément l'inconnu pour qui n'a pas de culture philosophique".¹ De là le mot célèbre: *Das Bekannte ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*: "Ce qui est bien-connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu".² Et c'est peu avant de se référer à cette même phrase, pour y insister, que, dans la seconde préface à la *Science de la logique* (datée une semaine avant sa mort), Hegel écrit: "Aussi bien la philosophie n'a-t-elle besoin d'aucune terminologie spéciale".³ On remarquera en outre qu'il s'agit justement encore, dans le contexte, de l'importance de mots qui - tel *Aufhebung* - ont des sens opposés en langue courante. Tout cela ne justifie-t-il pas déjà notre manière d'approcher ce philosophe ?

Les propres exemples de Hegel sont généralement tirés de la vie, mouvement par excellence: de l'animal, de la plante, etc., le plus fréquent de tous étant celui du germe. Pour la brève analyse qu'il nous reste à compléter de l'*Aufhebung* nous essayerons donc d'être fidèle à ce mode de Hegel, choisissant d'autre part des extraits à la fois représentatifs et relativement clairs - comme l'étaient d'ailleurs, on l'a vu, la plupart de ceux que nous avons rapportés jusqu'à présent.

1. *Ibid.*, p. 101; trad., p. 95.

2. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Hoffmeister, p. 28; trad. Hyppolite, I, p. 28. Dans le même sens, cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 17 sq.

3. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, p. 10; trad. Jankélévitch, p. 13. Cette préface porte la date 7 novembre, 1831; Hegel est mort le 14.

Enfin, nous ne manquerons pas d'alléguer notamment des extraits d'une oeuvre généralement reconnue comme un couronnement de la philosophie entière de Hegel, incarnant sa pensée la plus mûre, la *Philosophie de la religion*.¹

Es gibt nichts, wovon alles so Beispiel wäre wie das Aufheben des Entgegengesetzten: "Il n'est rien dont l'exemple soit aussi universel que celui de la mise de côté des contraires".² On le voit, cette façon d'affirmer l'universalité de l'*Aufhebung* confirme à nouveau notre approche, en nous invitant à découvrir la nature de ce dernier dans des exemples. Si divers que soient ces derniers, chacun reste un échantillon authentique de son essence. Soit donc celui de l'animal, dont nous lisions plus haut qu'il "a le sentiment de son autre; il ressent la peur, l'angoisse, la faim, la soif," etc. Considérons maintenant la suite de l'analyse de Hegel:

C'est le cas pour l'animal que la limite existe pour lui en tant qu'il va au delà; il y a en lui une comparaison de sa généralité avec son être-là en ce moment déterminé. En tant qu'être vivant l'animal est pour soi général et ressent comme besoin, sa limitation en tant que négation de sa généralité. Il a des besoins, mais aussi le désir du supprimer cette négation de lui-même. Toutes les tendances (*Triebe*) sont une affirmation de lui-même et il s'oppose ainsi à la négation en lui. - L'homme comme sujet est aussi par rapport à lui

1. On sait que les toutes dernières conférences de l'ultime partie des *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, d'ordinaire appelées, tout court, *Beweise*, sont de 1831, année de la mort de Hegel. Nous en reproduirons d'importants extraits.

2. *Begriff der Religion*, p. 221; trad. Gibelin modifiée, pp. 187-188.

unité négative et il a la certitude de son unité avec lui-même, comme l'animal se sent lui-même, par contre le sentiment d'autre chose en lui devient le sentiment de la limitation; mais aussi le sujet sent sa puissance vis-à-vis de la négation et la met de côté (*hebt... auf*) en tant que simple accident par rapport au sentiment de lui-même et à la substance c'est-à-dire il satisfait son besoin. Sa vie ne consiste qu'à supprimer et conserver la limite (*im Aufheben des Schranke*) et il se réconcilie par là avec lui-même. Ce besoin en lui apparaît comme cet objet extérieur à lui dont il s'empare, rétablissant ainsi son soi (*sein Selbst*). Toute tendance n'est que la position d'une négation dans le Moi, lequel réagit contre cette négation. Car le soi (*Selbst*) est cette affirmation du Moi qui se rétablit de l'état négatif. La limite, la finité n'existe donc pour nous que lorsque nous l'avons dépassée. 1

Pour emprunter des termes utilisés ailleurs par Hegel, on peut dire qu'il se trouve ici "une médiation, un point de départ et un point d'arrivée". 2 Quel est donc le point de départ ?

L'animal a faim, etc. Le point de départ est double, vu que la tendance a d'abord quelque chose de positif, un en soi, un être-pour-l'autre, une puissance dans le sujet qu'est l'animal; plus précisément, l'affirmation, c'est l'animal en tant qu'il est enclin à se nourrir afin de se conserver. Mais "toute tendance n'est que la position d'une négation dans le moi, lequel réagit contre cette négation"; bref, outre le sujet qui réagit, il y a en même temps au point de départ la privation, la finitude, la limite, le manque en tant que tel. Numériquement

1. *Ibid.*, pp. 119-120; trad. pp. 108-109.

2. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Lasson, p. 159; trad. Gibelin, p. 114.

un, ces deux aspects diffèrent par définition.

Cette "affirmation" et cette "négation" conjointes, la tendance et la privation qu'elle contient, appellent satisfaction. La privation étant une négation réelle, le moyen de la supprimer doit également être réel, un contraire, l'excluant en acte. Il y a donc, ici, implication, par un contraire, du contraire qui le supprimera.

L'objet dont l'être se servira pour supprimer sa négation, la négation de sa négation, devra être réel et contraire, disions-nous; ce sera, en l'occurrence, l'aliment. Toutefois, l'essentiel, c'est qu'il doit être possédé par le sujet, qu'il satisfasse sa faim. Forme incomplète, ¹ l'être assoiffé a raison d'être imparfait; la forme complète, l'être désaltéré par l'eau, a raison de bien. Cependant, tout cela n'est que le commencement, encore que les trois "moments" de la triade, affirmation, négation, négation de la négation, aient déjà été nommés.

Avant de poursuivre notre analyse de cet exemple, nous citerons au préalable un autre texte de Hegel corroborant cette première partie, en particulier l'exclusion et l'implication réelles, et préparant la suite:

1. Cf. Aristote, *Phys.*, II, 1, 193 b 19-20: "car la privation est forme (*εἶδος*) en quelque façon". Dans son commentaire *ad loc.* saint Thomas dit *forma incompleta* et *forma imperfecta* (*In Phys.*, II, lect. 2, n. 156).

La finité (*Die Endlichkeit*) signifie d'abord que l'homme en tant que ce particulier, dans son existence temporelle et spatiale, en tant que cet individu déterminé, se trouve dans un rapport négatif (*in negativem verhältnis*) avec autre chose, et se présente ainsi comme excluant et exclu. Les individus se comportent les uns vis-à-vis des autres comme indépendants. Sensibles et vivants, en entendant par suite, voyant et sentant, ils sont constamment tournés de façon immédiate sur autre chose, également individuel, toujours en liaison avec ce qu'eux-mêmes ne sont pas; ils ont affaire à des objets, demeurant différents d'eux, mais qui les déterminent à être ce qu'ils sont. De même en pratique, la mise à l'écart (*das Aufheben*) de l'autre est un rapport (*Verhältnis*) avec un autre; les objets de ma satisfaction sont aussi particuliers. Ce point de vue est absolument celui de l'existence naturelle où l'homme dans le chaos de multiples conditions, en rapport par ses divers sens avec maint contenu, mené par des tendances et des sentiments constamment modifiés, excité par des besoins toujours nouveaux et changeant, demeure dans une constante dépendance et à l'intérieur de limites de tous côtés impénétrables. - Néanmoins nous apercevons déjà dans cette sphère de la finité la mise de côté (*das Aufheben*) de la finité. La tendance (*Der Trieb*) comme intériorité, subjective est finie, c'est une privation (*ein Mangel*), un sentiment de limitation; mais c'est la limitation d'un infini en soi, en son rapport à soi qui met de côté (*Aufhebenden*) pour cette raison cette limitation. L'être naturel vivant se satisfait, mais cette satisfaction, cette infinité n'est qu'une infinité de la forme et à cause de cela non vraiment concrète. La satisfaction de la faim supprime (*ist Aufheben*) la division entre moi et mon objet, supprime (*Aufheben*) la finité, mais seulement de façon formelle. Car le contenu demeure toujours fini, et produit par suite une nouvelle tendance, une nouvelle finité, une nouvelle suppression (*Aufheben*). Satisfait, le besoin renaît; car l'être naturel n'existe pas en et pour soi; la finité constitue sa nature, précisément parce qu'il ne se pose pas par lui-même. (...) La mort est le premier affranchissement naturel, spontané du fini de sa finité. La vie sensible de l'individu a sa fin dans la mort. Les sensations individuelles sont passagères, l'une refoule l'autre, une tendance, un désir chasse l'autre. Cet élément sensible se pose *realiter* tel qu'il est dans sa disparition; ce qu'est la vie naturelle en soi est posé *realiter*, *actualiter* dans la mort;

cette vie est posée dans la mort comme supprimée
(*aufgehobenes*).¹

On voit - et on verra - dès lors, que notre lecture n'a rien du tout d'imaginaire; qu'elle adhère à l'esprit et la lettre de Hegel lui-même. Ce dernier texte jette en outre une lumière singulière sur ces lignes célèbres de la *Science de la logique*:

En disant des choses qu'elles *sont finies*, nous entendons par là (...) que c'est le non-être qui constitue leur nature, leur être. Les choses finies sont; mais leur rapport à elles-mêmes est de nature négative, en ce sens que le rapport à soi est en même temps dépassement de soi, de leur être. Elles sont; mais la vérité de leur être est leur fin. Le fini ne change (*verändert*) pas seulement, (...) mais il périt (*vergeht*); et cette disparition du fini n'est pas contingente comme s'il pouvait tout aussi bien être sans périr. La nature des choses finies est telle qu'elles contiennent le germe de leur disparition comme faisant partie de leur être en soi: l'heure de leur naissance est celle de leur mort. 2

(Au fond, voilà évoqué, une fois de plus, le fragment d'Anaximandre).
M. Marcuse ne s'abandonne donc point à une construction arbitraire autour d'un Hegel putatif lorsqu'il résume ainsi son enseignement sur la négativité, la privation, la finitude:

L'existence des choses est "l'inquiétude 'd'aliquid' dans sa limite; il est inhérent à la limite d'être la contradiction en vertu de laquelle 'aliquid' se transgresse soi-même". Nous sommes parvenus ainsi au concept hégélien de la finitude. L'être est un continuel devenir;

1. *Begriff der Religion*, Lasson, pp. 130-131; trad. Gibelin, pp. 116-117.

2. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, pp. 116-117; trad. Jankélévitch altérée, pp. 128-129.

chaque état d'existence doit être dépassé: il est quelque chose de négatif, que les choses, poussées par leurs possibilités internes, abandonnent pour un autre état, qui se révèle à son tour comme négatif, comme une limite. 1

Revenons à notre animal. En dépit de la triplicité des mots *Affirmation, négation et négation de la négation*, en vérité nous ne faisons qu'aborder le second moment de l'*Aufhebung* concernée. Voici pourquoi.

Aber der Weg ist noch nicht das Ziel: "La voie cependant n'est pas encore la fin", déclare Hegel. 2 En d'autres termes, il faut être dans la fin pour nier réellement la négation. Certes, le fait que "l'animal a le sentiment de son autre" est essentiel; pourtant il ne suffit ni que cet autre soit, ni qu'il soit seulement senti. Tant qu'il connaît l'autre, sans le posséder, il n'y a pas de négation de la négation effective. Nous l'avons dit, mais autrement: on ne peut passer d'un extrême à l'autre (de la soif à sa parfaite satisfaction), qu'en passant par un *medium* une *médiation*, une *voie*, réels ou réalisés par là (l'absorption).

Or, - ceci est décisif, - cela ne se peut qu'à l'expresse condition que le sujet se conserve, c'est-à-dire, avant toutes choses, que soit conservée sa capacité inhérente de désirer encore. "Satisfait,

1. *Loc. cit.*, p. 179. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, pp. 140-141.

2. *Begriff der Religion*, Lasson, p. 71; trad. Gibelin, p. 67.

le besoin renaît", lions-nous tout à l'heure. "La satisfaction de la faim supprime (*ist Aufheben*) la division entre moi et mon objet, supprime (*Aufheben*) la finité, mais seulement de façon formelle. Car le contenu demeure toujours fini, et produit par suite une nouvelle tendance, une nouvelle finité, une nouvelle suppression (*aufheben*).". Se conserver, pour l'animal, c'est avoir la capacité, le désir de posséder ce qui supprime la privation. *Conatus sese conservandi*, *nisus*, etc., ces termes et leurs équivalents conviendraient, pourvu toutefois qu'on leur accorde le sens nouveau, par rapport à Spinoza et Hume, d'"aptitude passive" (active dans le cas de l'être vivant), de "possibilité réelle", de "virtualités propres", abondamment illustrés en des parties antérieures du présent chapitre.

Même chez le vivant, d'ailleurs, si "le sujet réalise sa propre conservation", ¹ elle ne procède pas d'abord de lui: la conservation est "inconsciente en tout être vivant". ² Ce qui néanmoins met le plus en relief le fait que l'aptitude du sujet en tant que tel soit essentiellement passive avant d'être, comme chez le vivant, active, c'est que, pour Hegel, le principe actif par excellence, c'est la fin, savoir, en définitive, le Bien. *Der höchste Zweck ist das Gute, der Allgemeine Endzweck der Welt*: "la fin la plus haute est le bien, c'est la fin générale ultime du monde". ³ Et "le Bien est absolument essentiel, sa

1. *Beweise*, Lasson, p. 166; trad. Gibelin, p. 119.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 170; trad., p. 123.

réalisation (fait partie de son essence." ¹

Mais voici une description éloquente du rôle éminemment actif de la fin, complétant, du même coup, la définition de la vérité selon Hegel esquissée plus haut:

La vérité est dans la conformité à la fin qui est en soi moyen et matière, dans une activité conforme à la fin qui par elle-même réalise des fins. C'est là l'activité infinie de la fin. La fin se réalise; elle se réalise par son activité propre et se rejoint ainsi en s'exécutant. Nous avons vu que la finité de la fin consiste dans la séparation du moyen et de la matière, la fin est alors encore procédé technique. La vérité de la détermination de fin consiste en ce que la fin ait en elle-même son moyen et sa matière en laquelle elle se réalise. ²

Aussi bien, c'est la fin qui définit, au premier chef, la vie:

Il faut remarquer ici que l'activité finale, ce rapport tel qu'il vient d'être déterminé en sa vérité, existe comme activité supérieure, mais qui est aussi actuelle, et dont nous pouvons bien dire qu'elle est l'infini puisqu'elle est une activité qui possède en elle-même la matière et le moyen mais qui d'un autre côté est également finie. Cette vérité de la détermination finale telle que nous l'exigeons existe vraiment, il est vrai, d'un côté seulement dans l'être vivant, organique. La vie, en tant que sujet, est l'âme; elle est une fin c'est-à-dire elle se pose, se réalise elle-même; le produit est donc identique au producteur; or, l'être vivant est un organisme; les organes sont les moyens; l'âme vivante a un corps, avec lequel elle forme un tout réel. Les organes sont les moyens nécessaires à la vie et les mêmes moyens, les organes, sont aussi ce en quoi la vie

1. *Ibid.*, p. 171; trad., p. 123.

2. *Ibid.*, p. 163; trad., p. 117.

se réalise, se conserve; ils sont également l'élément matériel; c'est là la conservation de soi-même; l'être vivant se conserve lui-même, il est commencement et fin; le produit est aussi le facteur initial. L'être vivant comme tel est toujours en activité; celle-ci commence par le besoin et incite à la satisfaction qui à son tour fait naître un besoin. L'être vivant n'existe qu'à condition d'être toujours produit. Voici la vérité de la fin suivant la forme: les organes de l'être vivant sont des moyens, mais aussi la fin; leur activité ne produit qu'eux; chaque organe conserve l'autre et par là se conserve lui-même; cette activité constitue une fin, une âme qui existe en tous les points; chaque partie du corps est sensible, l'âme s'y trouve; on a là l'activité finale en sa vérité; mais le sujet vivant n'est qu'un être fini. 1

N'empêche que ce soit la réaction active caractérisant la vie, qui manifeste le mieux l'universelle tendance à la conservation de tout sujet, de nature organique ou inorganique, dans l'être. Comparé à l'animé, l'inanimé n'est rien, n'est qu'apparence:

L'être organique est en soi à l'égard de la forme ce qui est final, le moyen et la fin, donc en soi un infini; il est une fin qui revient sur soi-même et même en ce qui concerne sa dépendance de l'extérieur, il se détermine comme fin, il est donc véritablement l'être premier par rapport à ce qui a été qualifié d'immédiat, la nature. Cette immédiateté est une détermination simplement exclusive et doit se réduire à n'être que posée, c'est là le vrai rapport; l'homme n'est pas un accident, une addition au premier élément; c'est l'être organique qui vient en premier lieu; l'être inorganique n'est pas, n'est qu'une apparence. La science a développé logiquement ce rapport. L'être vivant provient du germe et le développement résulte de l'activité des membres, de l'intestin etc... l'âme est l'unité qui produit cet effet. La vérité de la nature organique et de l'inorganique n'est que leur rapport essentiel, leur unité et leur indissolubilité. Cette vérité est un troisième élément qui est ni l'un, ni l'autre

1. *Ibid.*, p. 164; trad., p. 118.

et ne rentre pas dans l'existence immédiate. Le sujet est la détermination absolue qui unifie la nature organique ainsi que l'inorganique. 1

La vie jouit le plus clairement, d'autre part, du caractère de progrès de l'imparfait au parfait, du "fini" à l'"infini". Car se conserver est un progrès certain au regard de la mort, ou d'une forme ou l'autre de non-conservation, qui toujours menacent le vivant, et tout ce qui porte en son sein une puissance simultanée d'opposés.

Optimum in rebus est permanentia. 2 En termes contemporains, on devrait dire, en somme, qu'une structure naturelle comporte invariablement son contraire. Il faut la concevoir comme un acte toujours mélangé à une puissance de dégradation. La néguentropie n'est autre que cela: par ses opérations, le vivant se recharge. Se conserver équivaut à lutter contre sa destruction - contre l'entropie. Le résultat est la conservation de la structure, et c'est ce qui commande tout.

Vivre, en tous les sens du termes, est une perfection certaine pour le Soi, le Moi, bref pour le sujet, par opposition aux différentes morts correspondantes. A preuve, les formes de vie les plus diverses. Soit, par exemple, l'arbre, d'une part, la connaissance philosophique de l'autre:

1. *Ibid.*, p. 168; trad., p. 121.

2. Saint Thomas, *In de Caelo*, II, lect. 18, n. 468. Cf. *ibid.*, I, lect. 29, n. 284: in eo enim quod est generatum, remanet materia potens non esse. Il vaudrait la peine de comparer à ces propos de Hegel les admirables développements de Boèce, dans le *De Consolatione Philosophiae*, III, Prosa 11 et 12 (texte et trad. de Aristide Bocagnano, Paris, Garnier, 1937, pp. 134-150).

En philosophie aussi on commence par la notion; mais elle est la chose, la substance. Le germe en quelque sorte duquel se développe l'arbre en son entier. Dans le germe sont contenues toutes les déterminations, la nature entière de l'arbre, l'espèce de ses sucs, sa ramification, etc... tout cela cependant, ne s'y trouve pas préformé, de façon à distinguer, au moyen d'un microscope les rameaux, les feuilles en petit mais cela s'y trouve enveloppé (...). De même la notion renferme la nature entière de l'objet et la connaissance n'est pas autre chose que le développement de la notion, de ce qui est compris dans la notion, mais qui n'est pas encore parvenu à l'existence, n'est pas encore développé, exposé (*ausgelegt*). 1

Ou encore, la nature, l'esprit, la plante, l'animal, l'homme:

On a déjà remarqué précédemment que l'esprit d'une manière générale n'est pas immédiat, n'est pas suivant le mode de l'immédiateté. Les choses de la nature ont ce caractère; elles s'en tiennent à l'existence immédiate. Or l'esprit n'existe que s'il supprime et conserve (*aufhebt*) son être immédiat. Existe-t-il seulement, il n'est pas esprit, car son être consiste précisément d'être pour lui-même médiatisé par lui-même en tant qu'esprit existant pour soi. La pierre est immédiate, achevée; mais déjà l'être vivant est cette activité de médiation avec soi-même; la plante n'est pas encore achevée quand le germe est là, mais sa première existence abstraite est cette faible existence du germe; il lui faut se développer se produire elle-même. La plante développée se résume finalement dans la graine; ce commencement qui est le sien est aussi son dernier produit. L'animal de même parcourt son cycle pour en produire un autre. L'homme aussi est d'abord enfant et comme être naturel il parcourt le même cycle. Chez la plante, il y a deux sortes d'individus; cette graine qui commence est autre chose que celle qui est l'achèvement de sa vie, vers laquelle son développement mûrit. Il en est ainsi pour l'être vivant en général, le fruit est autre chose que la première graine. Or l'esprit est précisément cela,

1. Hegel, *Begriff der Religion*, Lasson, p. 63; trad. Gibelin, p. 61.

parce qu'il est vivant, de n'être d'abord qu'en soi ou en sa notion, puis d'entrer dans l'existence, de se développer, de se produire, de mûrir, de produire la notion de soi, de ce qu'il est en soi en sorte que ce qui est en soi, sa notion soit pour elle-même. L'enfant n'est pas encore un homme raisonnable, il n'a que des dispositions, il est seulement raison, esprit en soi; il n'est esprit que grâce à sa culture, à son développement. 1

L'étude de la nature en révèle la gradation et la notion qui n'est qu'en soi dans la nature, brise cette écorce, se phénoménalise pour exister pour soi et apparaître telle qu'elle est. La nature s'intériorise (*erinnert sich*), fait rentrer ainsi l'extériorité dans l'identité de son centre ou bien fait sortir le centre dans l'être-là extérieur; il est ainsi comme résultat de l'Idée logique se médiatisant par la nature, l'Esprit. 2

De même, l'activité humaine "dans le monde":

Mais la simple égoïté ne satisfait aucun homme le Moi est actif et cette activité consiste à s'objectiver, à se donner sa réalité, l'être-là. Plus largement, plus concrètement déterminée cette activité de la notion existe déjà dans l'animal et dans le moi également dans ce que dans l'esprit nous appelons penchant (*Trieb*); toute satisfaction du penchant est pour le Moi ce processus qui consiste à mettre de côté la subjectivité et à poser cet élément subjectif intérieur comme extérieur, objectif, réel, à produire l'unité du subjectif et de l'objectif et à leur ôter ce qu'ils ont d'exclusif. J'ai un désir: c'est quelque chose de defectueux, de subjectif. Sa satisfaction me procure la conscience de moi-même (*Selbstgefühl*). Si j'éprouve un désir, si j'aspire à quelque chose, je ne suis rien de réel; il faut que cela se réalise. Toute activité dans le monde se réduit à supprimer et conserver (*aufzuheben*) ce qui est subjectif et à poser ce qui est objectif et à produire ainsi leur unité. 3

1. *Ibid.*, pp. 70-71; trad., pp. 66-67.

2. *Ibid.*, p. 166; trad., p. 144.

3. *Ibid.*, p. 221; trad., p. 187.

Ceci est sensible surtout dans l'ordre pratique, où "l'effort, l'aspiration précisément parce que ce n'est qu'effort, aspiration, révèlent à l'homme l'étroitesse où il est réduit".¹ Quelle est, notamment, la substance de l'activité volontaire ?

La volonté a un but et s'y dirige; c'est l'activité qui doit mettre de côté (*aufzuheben*) cette finité, cette contradiction que cet objet soit pour moi une limite; dans la détermination pratique il y a la finité à savoir que comme volonté je suis sujet pour moi et qu'il existe un autre objet, but de ma direction. Dans mon action j'éprouve le besoin de m'assimiler cet objet, de mettre de côté (*aufzuheben*) ma finité par rapport à lui, de rétablir le sentiment de moi-même (*mein Selbstgefühl*). Dans mes besoins je suis limité et le défaut se présente en sorte que l'objet m'apparaît extérieur.²

Seul "Dieu est bon et il n'est que bon".³ "En Dieu il n'est point de mal".⁴ En lui, point de non-être d'aucune sorte, il est l'être parfait, l'"infini" qui est "le simple rapport à soi, l'abstraite égalité avec soi qui se nomme être".⁵ En un mot, comme Dieu seul transcende le monde, puisqu'il ne contient nulle puissance, cette victoire de l'acte, du pour soi, sur le non-être relatif, la puissance, l'en soi et la privation qu'il contient, est commune à tout "ce qui est du monde". Eu égard à Dieu,

ce qui est du monde est sans doute défini comme l'être-

1. *Beweise*, p. 115; trad., p. 77.

2. *Begriff der Religion*, p. 227; trad., p. 192.

3. *Ibid.*, p. 198; trad., p. 168.

4. *Ibid.*

5. *Beweise*, p. 156; trad., p. 111. Cf. *Enzyklopädie*, in fine.

là et l'on commence par là, mais en le déterminant, ainsi qu'on l'a dit, comme temporel, contingent, changeant et passager, par suite son être ne satisfait pas, il n'est pas véritablement affirmatif, il se définit comme ce qui se supprime et se conserve (*aufhebende*), ce qui se nie. Il ne se maintient pas dans cette détermination d'être, on lui attribue, au contraire, un être dont la valeur n'est que celle d'un non-être, dont la détermination comprend son non-être, l'Autre de lui, sa contradiction, sa désagrégation, sa mort. 1

"Une chose est bonne si elle remplit sa destination, sa fin." 2

La perfection est dès lors le repos dans la fin, où

~~toute aspiration à autre chose, tout effort, tout désir,~~
en ce sens s'est évanoui; car en elle l'autre chose a disparu; en elle, point de finité; elle est en elle achevée (*fertig*), elle est en elle-même infinie et présente; en dehors d'elle il n'y a rien; elle est sans limites; car elle est auprès d'elle-même. Ce qui est apaisant ce n'est pas en soi l'élévation de l'esprit vers elle, mais le but en tant qu'on y est parvenu. 3

Pareille perfection n'étant pas, on l'a vu, de ce monde, tout y est *Aufhebung*. "Dès que quelque chose est vrai, il s'y trouve la médiation". 4 C'est en effet pour toute chose la manière de se conserver en une perfection relative, dans la mesure précise où elle dépasse son degré de finitude, de négativité intrinsèque, sa privation propre.

De là vient la nuance *in peius* d'"immédiat", d'"en soi", et le

1. *Ibid.*, p. 104; trad., p. 69.

2. *Ibid.*, p. 159; trad., p. 114.

3. *Ibid.*, p. 96; trad., p. 64.

4. *Einleitung*, p. 107; trad., p. 100.

reste, dans la bouche de Hegel. Il nous semble, à ce propos, que seule la présente explication de l'*Aufhebung* rend à vrai dire compte de tous les termes clefs de Hegel. Les textes que le lecteur a maintenant à l'esprit contiennent déjà la plupart d'entre eux. A des fins d'ordre un peu scolaire, on pourrait, par exemple, maintenir qu'appartiennent plutôt au point de vue du premier moment les expressions "en soi", "pour l'autre", "immédiateté", "fini", "imparfait", "indéterminé", "privation", "négation abstraite", "conscience malheureuse", "besoin", "inquiétude", "extériorité", "abstrait", "enveloppé", "implicite", etc.; et plutôt à celui du troisième, "pour soi", "médiatisé", "infini", "parfait", "intériorité", "fin", "bien", "réalisé", "réalité plénière, ou effective, ou en acte (*Wirklichkeit*)", "rationnel (*vernünftig*)", "concret", "développé", "explicité", "apparu", "phénoménalisé", etc. Il faut cependant avant tout souligner que de répartir le vocabulaire de Hegel en conformité avec trois "moments abstraits" trahirait une incompréhension grave de l'*Aufhebung*, et donc de sa philosophie entière.

Cela reviendrait à parler "comme si le divers était quelque chose d'arrêté, de fixe, dont les éléments demeurent séparés".¹

D'autant que

ce qui se développe ne peut donc être autre chose que ce qu'est l'activité. C'est par là que se détermine aussitôt la nature générale du contenu. Nous distinguons dans l'évolution divers moments: l'en soi et le pour soi; l'action en conséquence contient en elle ces

1. *Einleitung*..., p. 117; trad., p. 108.

divers moments. L'action, totalité des moments, est essentiellement ce que d'une manière générale nous nommons concret; et nous pouvons ajouter: non seulement l'action est concrète, mais aussi l'en soi, le sujet de l'activité, qui commence l'évolution, qui entreprend, qui met en mouvement (...) Ce que nous avons dit n'être que la marche de l'évolution en est également le contenu. Le concret est donc une chose, l'en soi, et une autre aussi, à savoir l'activité qui extériorise ce concret; les deux moments donc n'en forment qu'un et c'est le troisième; ce qui signifie que l'un est auprès de soi dans l'autre, qu'il n'a pas l'autre en dehors de lui-même, mais est en lui revenu en soi. 1

De plus, ce serait ne pas comprendre que l'*Aufhebung* comporte l'implication nécessaire, par son contraire, du contraire qui le supprime, c'est-à-dire la double action de supprimer et de conserver, la première étant commandée par la seconde, comme le moyen par sa fin, et, partant, par le sujet naturellement apte à cette fin, principe et terme incessant du processus, sous des rapports distincts. *Mutatis mutandis*, on pourrait comparer cette méprise à celle qui consisterait à s'imaginer que les prémisses d'un véritable syllogisme existent en acte sans contenir leur conclusion, voire qu'une conclusion puisse exister en tant que telle sans moyen terme. Cette similitude est d'ailleurs formellement énoncée par Hegel lui-même dans le contexte du justement célèbre *Ich bin der Kampf*:

Le terme moyen du syllogisme ne contient pas autre chose que la détermination même des deux extrêmes: ce ne sont pas les colonnes d'Hercule dans leur roide opposition. Je suis et il y a en moi, pour moi ce conflit et cet accord; je suis pour moi-même déterminé comme infini en

1. *Ibid.*, p. 113; trad., p. 105.

opposition avec moi déterminé comme fini et en tant que conscience finie en opposition avec moi, ma pensée, ma conscience déterminés comme infinis. Je suis l'intuition, le sentiment, la représentation - cette unicité, ce conflit. Je suis ce qui les unit, l'effort à cela nécessaire, le travail de l'âme (*Gemüht*) pour dominer cette opposition qui est aussi bien pour moi. - Moi donc du côté de mon individualité empirique subjective j'ai le sentiment d'être fini, j'ai cette intuition où je me représente ainsi où je me pense ainsi c'est-à-dire dans la pensée formelle; une étude exacte de ces distinctions importe peu ici; car ce ne sont que des formes indifférentes; si on les compare au contenu de la conscience, contenu qui est le point capital. - Je suis le rapport de ces deux côtés; moi je suis chacun de ces deux côtés, ce à quoi ils se rapportent; et la cohérence (*das Zusammenhalten*) le rapport est ce qui est en lutte sans un seul être, ce qui s'unifie dans la lutte. Ou bien, Moi, je suis la lutte, car la lutte est précisément ce conflit qui n'est pas une équivalence (*Gleichgültigkeit*) des deux côtés en tant que distincts mais au contraire leur connexion. Je ne suis pas l'un des combattants, mais bien tous les deux, je suis le combat même. Je suis le feu et l'eau qui se touchent et le contact, l'unité de ce qui se fuit et précisément ce contact d'éléments tantôt séparés, divisés, tantôt réconciliés et en accord est lui-même ce double rapport en conflit en tant que rapport. 1

L'unité foncière de l'*Aufhebung* n'est donc ni "abstraite", ni "absolue".

C'est une unité d'ordre, non indifférente. Aussi Hegel s'en prend-il au "malheureux mot unité", dans la *Science de la logique*:

L'injustice la plus courante qu'on commet à l'égard de la pensée spéculative consiste à la rendre unilatérale, c'est-à-dire à ne relever qu'une des propositions dont elle se compose. En affirmant ainsi hautement cette proposition, on se croit quitte, mais, au fond, on use d'un procédé difficile à justifier, puisqu'en relevant une des propositions, on laisse arbitrairement dans

1. *Begriff der Religion*, Lasson, pp. 241-242; trad., Gibelin, p. 203.

l'ombre l'autre qui a les mêmes droits à notre attention. Il convient, à ce propos, de mentionner plus particulièrement le malheureux mot *unité*: plus encore que l'*identité*, l'unité est le produit de la réflexion subjective; elle exprime principalement un rapport, tel qu'il résulte de la *comparaison* de la réflexion extérieure. Dans la mesure où la réflexion découvre la même chose dans deux *objets différents*, on se trouve en présence d'une unité, mais d'une unité qui comporte une indifférence totale des objets comparés par rapport aussi bien à cette unité, qu'à la comparaison, comme si l'une et l'autre leur étaient tout à fait extérieures. 1

Le paradoxe est que cette unité soit le produit de la négation de la négation. On se souvient de l'idée, exprimée plus haut par Engels, que grâce à cette dernière le point d'arrivée d'un devenir donné s'identifie en quelque sorte au point de départ. Telle est bien la doctrine constante de Hegel. Voici comment il manifeste la proposition, capitale à son avis, que "le sujet (*das Subjekt*) la véritable réalité (*reelle Wirklichkeit*), est seulement ce qui est rentré en soi":

L'image du germe peut expliquer cela. Avec le germe commence la plante, mais il est en même temps le résultat de toute la vie de la plante: celle-ci se développe pour le produire. Mais l'impuissance (*Ohnmacht*) de la vie apparaît dans le fait que le germe est à la fois commencement et résultat de l'individu - qu'en tant que point de départ et en tant que résultat il est différent et pourtant identique, produit d'un individu et commencement d'un autre. Ces deux aspects se séparent en lui de la même manière que la forme simple du germe se sépare du processus de développement de la plante. 2

1. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, pp. 76-77; trad. Jankélévitch, pp. 83-84.

2. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, p. 58; trad., Papaioannou, pp. 78-79.

Le germe en acte (résultat) est la plante en puissance (point de départ); il y a donc puissance simultanée des contraires, implication du parfait dans l'imparfait, et le reste. Une fois parvenue à son acte, la plante produit un germe qui est à la fois son résultat et le point de départ d'une autre plante, sous des aspects différents. Le germe croît en la plante; la plante, en ce sens, procède de l'intérieur; seulement, le germe qu'elle produit lui est extérieur: il tombe en terre pour croître à son tour, en une autre plante. *Iam emanatio ex einteriori procedit, inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam.*¹ "Chez la plante, lions-nous bien tout à l'heure, il y a deux sortes d'individus; cette graine qui commence est autre chose que celle qui est l'achèvement de sa vie, vers laquelle son développement mûrit."²

A ce degré, la vie est par suite relativement "impuissante", elle est plus passive, participe davantage de la pure puissance, de

1. Saint Thomas, *Contra Gentiles*, IV, c. 11, n. 3463 (Rome, Marietti, 1961). Cf. *Q.D. De Potentia*, q. 10, a. 1. Voir aussi Charles De Koninck, *Le Cosmos* (inédit), pp. 152 sq.

2. *Begriff der Religion*, p. 70; trad. p. 67. Cf. *Einleitung*, p. 109; trad., pp. 101-102; "Dans les existences naturelles, le cas se produit, il est vrai, que ce qui a commencé, cet élément subjectif, existant ensuite et la fin, le terme, c'est-à-dire le fruit, comme graine, sont deux individus. Le germe est un autre individu que le fruit, le nouveau germe. Dans les existences naturelles le doublement comporte deux individus ou il a le résultat apparent de se diviser en deux individus, car selon le contenu, ils sont une même chose. Dans le règne animal il en est également ainsi; les enfants sont des individus différents des parents bien que de même nature."

l'imperfection, étant tournée encore vers l'autre. En revanche, à proportion qu'on s'élève dans les degrés de vie, le rapprochement du point de départ et du résultat augmente, le "retour à soi" devient plus évident, l'intériorisation s'accroît. Aussi Hegel poursuit-il:

Chaque individu porte en lui un autre exemple plus précis. L'homme n'est ce qu'il doit être que par l'éducation, par l'entraînement. Immédiatement, il n'est que la possibilité de devenir ce qu'il doit être, c'est-à-dire rationnel, libre: immédiatement, il n'est que sa destination, son devoir-être. L'animal a vite terminé sa formation: mais il ne faut pas considérer cela comme un bienfait de la nature. Sa croissance n'est qu'un renforcement quantitatif. En revanche, l'homme doit se faire lui-même ce qu'il doit être; il doit tout conquérir lui-même, précisément parce qu'il est Esprit. Il doit se débarrasser de l'élément naturel. L'Esprit est donc son propre résultat. 1

1. *Ibid.*, trad., p. 79. Cf. le contexte entier d'une phrase que nous citions plus haut, dans *Einleitung*..., pp. 104-105; trad., p. 98: "Ainsi nous disons que l'homme est raisonnable et nous distinguons fort bien de celui qui vient de naître, celui dont la raison se présente à nous, en son développement. L'enfant aussi est un homme; mais la raison n'existe pas encore en lui; il ne sait et ne fait rien de raisonnable; il possède la disposition à la raison, mais elle n'existe pas encore pour lui. Il s'agit essentiellement pour l'homme de devenir ce qu'il est en soi; ce n'est qu'ainsi qu'il existe réellement par quelque endroit sous quelque forme que ce soit. - Ceci peut s'exprimer également ainsi: ce qui est en soi doit devenir objet pour l'homme, devenir conscient: ainsi cela devient pour lui et lui pour lui-même. Ainsi il se redouble. Il est d'une part raison, pensée, mais en soi; d'autre part, il pense, il fait de cet être, de cet en-soi, l'objet en sa pensée; la pensée est ainsi objet, objet d'elle-même; l'homme est ainsi pour soi, la rationalité produit du rationnel, le penser produit les pensées. Ce qu'est l'être en soi apparaît dans l'être pour soi. Si nous méditons là-dessus, l'homme qui était raisonnable en soi et en fait son objet n'a pas dépassé le point où il se trouvait au début; ce que l'homme produit, il l'est en soi; l'en soi se maintient, demeure identique; rien de nouveau n'apparaît; il semble qu'il y ait là un doublement inutile; toutefois la différence offerte par ces déterminations est immense. Connaître, apprendre, intelligence, science, toute action même, cela n'a d'autre intérêt que d'extérioriser de produire au dehors, de s'objectiver, ce qui est en soi intérieur."

L'enfant en acte est l'adulte en puissance, mais à cause de la raison, sa vie est plus agissante, davantage *causa sui*. Point de départ et résultat ne *feront* qu'un dans la pensée. Il est davantage son propre produit et s'approche davantage de la perfection qui serait, à la limite, l'acte pur. Hegel continue: "L'exemple le plus sublime est donné par la nature divine elle-même".¹ Il avait, auparavant, expliqué que:

Penser, penser qu'il est un Moi, voilà ce qui fait la racine de la nature de l'homme. En tant qu'Esprit l'homme n'est pas un immédiat mais essentiellement un être qui retourne à soi. Ce mouvement de médiation est un moment essentiel de l'Esprit. Son activité consiste à sortir de l'immédiateté, à la nier et à revenir ainsi en soi. Il est donc ce qu'il se fait par son activité.²

Plus précisément encore, l'Esprit (*der Geist*) "est actif. L'activité est son essence. Il est son propre produit, il est son commencement et sa fin. (...) Se produire, se faire l'objet de soi-même: voilà l'activité de l'Esprit. C'est de cette manière qu'il est pour soi. Les

1. *Ibid.* Cf. le texte d'Aristote (*Metaphys.*, A (XII), c. 7, 1072 b 18-30) cité par Hegel à la toute fin de l'*Enzyklopädie*. Voir aussi Charles De Koninck, *Le Cosmos*, p. 151: "Lorsque nous regardons la plante dans la perspective de la fin dernière à atteindre - une intériorité pure - elle apparaît comme un vase peu profond; sa faible capacité de contenance la fait trop vite déborder; tout fruit de sa maturation se détache d'elle; dépourvue de toute conscience, elle ne peut se communiquer sa vie propre, elle vit dans la nuit; elle s'épuise tout entière dans la génération. *Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio.*" Cf. S. Th., *In de Anima*, II, lect. 7, nn. 314-317.

2. *Ibid.*, pp. 57-58; trad., p. 78.

choses naturelles ne sont pas pour elles-mêmes." ¹ "L'Esprit seul devient en vérité pour soi, identique avec lui-même". ²

La supériorité du degré de vie humaine sur le végétal est cependant sensible d'abord dans le fait qu'en tant déjà qu'animal l'homme est conscient de ses privations et dès lors en mesure de les supprimer:

La première connaissance de l'Esprit, tel qu'il apparaît sous la forme de l'individu humain, nous montre qu'il est sentant. Il n'y a pas encore ici d'objectivité. Nous nous trouvons déterminés de telle ou telle façon. Je cherche à me dégager de cette détermination, et en procédant ainsi je me divise d'avec moi-même. Alors, mes sentiments deviennent un monde externe et un monde intérieur. Mais en même temps apparaît un autre aspect de la condition humaine: je me sens déficient, négatif; je trouve en moi une contradiction qui menace de me dissoudre. Mais j'existe; et je le sais, et j'oppose cela à cette négation, à cette déficience (*Mangel*) ! Je me maintiens à l'existence et je cherche à supprimer cette déficience (*den Mangel aufzuheben*). Ainsi je suis désir (*Trieb*). L'objet du désir est alors l'objet de ma satisfaction, de la reconstitution de mon unité.

A ce niveau, l'homme est la même chose que l'animal, car il n'y a pas de conscience de soi dans le désir. Or l'homme se connaît soi-même et par là se distingue de l'animal. Il est pensant; mais penser c'est connaître l'universel. Par la pensée le contenu est réduit au simple et l'homme lui-même se simplifie, c'est-à-dire s'intériorise et s'idéalise. A vrai dire, c'est moi qui suis l'intériorité et la simplicité: c'est seulement dans la mesure où je transpose le contenu dans cette simplicité qu'il devient universel et idéal. ³

1. *Ibid.*, p. 55; trad., p. 76. Cf. dans notre chapitre II, *supra*, les pages sur la réflexion.

2. *Einleitung...*, p. 108; trad., p. 101.

3. *Die Vernunft...*, pp. 56-57; trad., pp. 76-77.

Ainsi donc, abstraction faite de Dieu et de l'Esprit en tant que tel, l'élément commun à ces exemples - et à tous les autres qui ont précédé - est sans conteste l'aptitude, la tendance, l'être en puissance, la "possibilité réelle" toujours une et la même. La "vie est accomplie quand elle est apte à produire de nouveau un germe. Le germe a en puissance toute la formation de la plante." ¹ Ce qui est conservé dans l'être, c'est la puissance même de se conserver, au moins spécifiquement, et c'est elle qui définit le sujet. Tout sujet en tant que tel est privé, imparfait. Il réagit au moins passivement contre la privation et cherche l'objet qui l'exclura, le contraire de cette privation.

Le germe est le simple, l'informe; il ne nous montre que peu de chose, mais il a tendance à se développer; il ne

1. *Einleitung...*, p. 103; trad., p. 96. Cf. *ibid.*, p. 102; trad., p. 96: "Le germe est simple, presque un point; même le microscope ne saurait y découvrir grand-chose; mais cette simplicité est grosse de toutes les qualités de l'arbre. Tout l'arbre est dans le germe, les rameaux, les feuilles, leur couleur, leur odeur, leur saveur, etc., cependant cette chose simple, le germe, n'est pas l'arbre même, cet ensemble varié n'existe pas encore. Il importe de savoir qu'il existe quelque chose de tout simple, contenant en soi une multiplicité, qui toutefois n'existe pas encore pour soi. - Le Moi fournit un plus grand exemple. Quand je dis: Moi, c'est là le tout simple, le général abstrait, ce qui est commun à tous; chacun est Moi. Cependant c'est la plus riche variété de représentations, d'instincts, d'inclinations, de pensées, etc. Ce simple point, le Moi, contient tout cela. C'est la force, la notion de tout ce qu'un homme développe de son propre fond (*aus sich*). Et *ibid.*, p. 115; trad., p. 107: "Une feuille est de même en soi concrète; chaque partie de la feuille possède les propriétés de toute la feuille. L'or de même renferme en chaque point toutes ses qualités sans qu'elles soient séparées ou divisées." Enfin, *ibid.*, p. 103; trad. p. 97: "Ce qu'il faut remarquer, d'autre part, c'est que dans cette marche du germe au germe, entre le point du début et le point final se trouve le milieu, ce milieu est donc l'être-là, l'être distinct, le développement; le développement qui se concentre ensuite dans le simple germe."

peut supporter de n'être qu'en soi: il y a dans cette tendance la contradiction d'être en soi et pourtant de ne devoir pas l'être. Cette contradiction pousse l'en soi à se diviser; le germe s'exteriorise en diverses existences. Mais ce qui se produit, le multiple, le divers, n'est autre chose que ce qui se trouvait dans la simplicité première. Tout est déjà contenu dans le germe, il est vrai, sous forme enveloppée, idéale, indéfinie, indiscernable. Dans le germe se trouvent déjà déterminées quelle figure, quelle couleur, quelle odeur aura la fleur. - Le germe se développe donc, s'exteriorise. L'achèvement de cette exteriorisation va aussi loin que l'en soi. Elle se propose un but, elle a une forme, une fin, mais une fin déterminée au préalable, nullement contingente, - le fruit, et pour le fruit l'essentiel est de redevenir germe. Le germe a donc pour but de se reproduire lui-même, de rentrer en soi. 1

Afin de se retrouver, le sujet tend donc à la "négation de la négation".

Le sujet se réalise par la médiation d'une négation de la négation.

L'essentiel de l'*Aufhebung* est en conséquence la suppression de la privation et la conservation de la matière, du principe par soi de l'être naturel.

Nul doute que ce soit bien de la matière qu'il s'agisse. A preuve un dernier texte touchant la conservation: l'être vivant se

reproduit en son existence d'une manière continue; cette existence n'est pas un être en repos, identique, au contraire elle naît, se modifie, se médiatise avec autre chose et revient à soi. La vitalité de l'être vivant consiste à se produire et il existe déjà; et l'on peut dire sans doute, c'est il est vrai, une expression bien forte: cette chose naît, sans naître, elle se modifie; chaque pulsation ne se modifie pas seulement dans toutes les artères mais dans tous les points de toutes ses formations et il demeure le même individu et ne le demeure

1. *Ibid.*, pp. 108-109; trad., p. 101.

qu'en tant qu'il est cette activité qui se transforme en elle-même. On peut donc dire de lui qu'il se transforme sans se transformer et même qu'il a existé avant, - non les choses, il est vrai - sans exister avant. 1

"Exister avant sans exister avant", voilà une bonne description de la matière telle que nous la définissons en premier lieu. En voici une autre qui complète cette équivalence: "Le dernier état de l'un des degrés est toujours le premier du suivant. Goethe dit donc quelque part à bon droit: 'Ce qui est formé redevient toujours matière'. La matière (*Die Materie*) qui est formée redevient matière pour une forme nouvelle". 2

Et voici, pour finir, une description qui rejoint à la fois notre exposé de l'essence de l'*Aufhebung* et notre ultime définition de la matière. Hegel écrit que la matière (*die Materie*) "cherche donc son contraire et s'efforce de se dépasser elle-même (*sich selbst aufzuheben*). Si elle y parvenait, elle ne serait plus matière; elle serait abolie comme telle." 3 C'est pourquoi, en somme, la négation médiatrice est de la négation, non du sujet. "La négation de la négation (*Negation der Negation*) (...) n'est que rétablissement du simple rapport de "quelque chose" à soi; mais, par là, "quelque chose" devient l'agent de sa propre médiation (*Vermittlung*) avec soi-même." 4 Le devenir, le mou-

1. *Beweise*, p. 132; trad., pp. 90-91.

2. *Einleitung*..., p. 112; trad., p. 104.

3. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 55; trad., p. 75-76.

4. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, p. 103; trad. Jankélévitch modifiée, p. 112.

vement, est fonction de la conservation de l'être par soi, naturel, de la matière, au prix de l'abolition incessante de la privation.

Le mouvement (*Bewegung*) qui fait la réalité (*Wirklichkeit*) est le passage du subjectif à l'objectif. Le passage est simple, immédiat, ou bien, il n'est pas simple, mais parcourt nombre de stades. Ainsi le doublement de la plante, d'un germe à l'autre. Les espèces végétales les plus humbles sont des filaments, des tubercules, et le passage va de graine à graine, de tubercule à tubercule ou d'oignon à oignon, il est donc immédiat; mais la réduplication qui va du germe de la plante à un germe nouveau est médiate. Le milieu comprend la racine, le tronc, la feuille, la fleur, etc., c'est là une marche développée, médiate. Remarquons toutefois que cette évolution renferme une succession. La racine, le tronc, les rameaux, les feuilles et les fleurs, tous ces stades diffèrent les uns des autres. Aucune de ces existences n'est l'existence réelle de la plante (elles ne sont que traversées) parce que ce sont des états passagers qui toujours reviennent et dont l'un contredit l'autre. L'une de ces existences de la plante est réfutée par l'autre. Cette réfutation, cette négation des moments l'un par rapport à l'autre doit être remarquée ici; mais nous devons aussi retenir fermement la vitalité une de la plante; cette chose une, simple, se maintient dans tous les états. Toutes ces déterminations, tous ces moments sont absolument nécessaires et ont pour but le fruit, le produit de tous ces moments et le nouveau germe. 1

Ces trois derniers textes le prouvent, la négation niée, "réfutée", abolie par son contraire, la privation en un mot, pour nécessaire qu'elle soit à tout devenir, est bel et bien accidentelle. Car elle n'entre pas dans l'essence de la chose faite - n'appartient pas à "l'existence réelle" de celle-ci. Seule la matière "se maintient dans tous les états". Hegel a parfaitement vu qu'il y a ici un *mirabilis*

1. *Einleitung*..., pp. 107-108; trad., p. 100.

*modus fiendi aliquid ex non ente.*¹ Il a vu "l'unité négative (*negative Einheit*)".² La matière n'est en effet jamais sans privation: car quand elle possède une détermination elle est privée d'une *autre*. Qu'elle reçoive cette dernière, la privation d'une autre forme encore lui sera toujours adjointe, de par sa nature même de puissance simultanée de contrariété. La privation est la négation même, la carence même de forme advenant à la matière: c'est elle qui est "supprimée" dans la "mise de côté". Pour sa part, quelle que soit sa détermination actuelle, la matière est invariablement tendance à une autre détermination: *quia sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, inest ei semper appetitus formae.*³ C'est cela qui est "conservé" dans la "mise de côté".

Dans la *Critique de la raison dialectique*, M. Sartre ne le voit du reste pas autrement, semble-t-il, à propos, comme le plus souvent Hegel aussi, de la matière vivante: "Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver *comme telle*".⁴

1. Cf. saint Thomas, *In Phys.*, I, lect. 14, n. 124. Voir aussi lect. 13, n. 113.

2. Cf. *Wissenschaft der Logik*, *loc. cit.* et *passim*.

3. Saint Thomas, *In Phys.*, I, lect. 15, n. 138.

4. *Loc. cit.*, p. 166. Soulignés de l'auteur.

Enfin, "opposé exact"¹ de l'esprit, la matière est dès lors, pour Hegel, l'être imparfait par excellence: "la matière a sa substance en dehors d'elle".²

Bref, l'*Aufhebung* n'a rien d'un jeu de mots, du moins quant à l'usage qu'en fait Hegel lui-même.

Les caractères essentiels de la matière s'y trouvent, en vérité, admirablement résumés. (Ce qui ne signifie aucunement que l'*Aufhebung* ne renvoie qu'à elle - on l'a vu également). Etre ce d'où une chose devient par soi, ce qui est conservé en elle comme un principe constitutif, la compose en partie tout au long de son devenir, continue d'exister après elle; être, en tant que telle, puissance, jamais acte: "inépuisable capacité d'être et de Transformation", comme dit Teilhard;³ être un certain non-être, mais un certain être; être imparfaite et puissance passive, "capacité de devenir", selon les termes de M. Gilbert Simondon;⁴ contenir toujours une privation; impliquer toujours le contraire de cette privation; être puissance simultanée de contrariété, essentiellement inapte à recevoir simultanément deux contraires en acte; être la cause, somme toute, des propriétés, unanimement reconnues,

1. Trad. Papaioannou (p. 75) de *Die Vernunft...*, p. 55: "Die Natur des Geistes lässt sich an seinem vollkommen Gegensatz erkennen. Wir stellen den Geist der Materie gegenüber".

2. *Ibid.*, p. 55; trad., p. 76.

3. *Hymne de l'univers*, Paris, Editions du Seuil, 1961, p. 212.

4. *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 33.

d'expulsion et d'implication réciproques des contraires: l'*Aufhebung* tient notamment à tous ces caractères.

Les écrits, les leçons, les exemples, les énoncés mêmes les plus formels de Hegel l'ont maintenant démontré. Le rejet de notre interprétation obligerait à ignorer tout ce que nous avons cité de lui. Rien d'autre non plus ne rend aussi complètement compte de toutes les doctrines issues de celle de Hegel, relevées au chapitre précédent; ni ne solutionne de manière aussi achevée les embarras ou ambiguïtés rencontrés. Seule une pareille conception de la matière, de la nature par conséquent, peut avoir servi de base au matérialisme dialectique, sans nullement, pour cela, s'y identifier - les développements de Hegel relatifs à Dieu, le pour soi pur, l'esprit, etc., en témoignent. Seule cette conception rend compte même, en définitive, des propos de ses disciples contemporains les plus soucieux, malgré leurs dissidences, de redécouvrir sa doctrine, tels MM. Marcuse ou Sartre, pour ne mentionner que ceux que nous avons eu l'occasion de citer à nouveau au cours du présent chapitre. Ce qui marque entre autres qu'aussitôt approfondie, la "négativité" conduit tout droit à la nature, au par soi, à l'aptitude native, au πέφυκε.¹

1. Est-il besoin d'ajouter que la vérité de cette conception hégélienne et néo-hégélienne du devenir n'entraîne pas automatiquement celle de conclusions ultérieures; ni non plus la rectitude de ses applications - à l'agir humain, par exemple ? Inversement, la fausseté d'autres positions hégéliennes n'infirme nullement celle qui nous occupe ici.

Que cela ne nous fasse cependant point perdre de vue que l'aspect de la matière à retenir par dessus tous, c'est qu'elle est cause prochaine d'expulsion et d'implication. Hegel corrobore encore, dans les termes, ce point précis. Il fait observer, dans l'*Encyclopédie*, que si Kant a eu le mérite d'établir l'attraction et la répulsion inhérentes à la matière, il n'a toutefois pas pénétré suffisamment à quel point la matière est puissance:

Kant entre autres mérites a eu aussi celui, grâce à son essai sur la prétendue *construction* de la matière, dans ses *Eléments métaphysiques des sciences naturelles*, d'avoir commencé à établir une *notion* de la matière et d'avoir, par cet essai, ranimé à nouveau la notion d'une *philosophie de la nature*. Mais il y a considéré les déterminations réfléchies des forces *attractive* et *répulsive* comme opposées fermement l'une à l'autre et alors que la *matière* devait en résulter, il l'a supposée *achevée*, en sorte que est déjà matière ce qui doit être attiré et repoussé. 1

Même idée, quoique beaucoup plus longuement développée, dans la *Science de la logique*.² Ce n'est pas le lieu de discuter si les critiques de Hegel portent ou non contre Kant. Retenons plutôt deux notes positives.

La première est que, même selon Hegel, Kant abonde dans le sens des propriétés de la matière qui nous occupent. Kant est en effet loué

1. *Enzyklopädie*, par. 262, Nicolin-Pöggeler, p. 215; trad. Gibelin, p. 148. Soulignés dans le texte.

2. Cf. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, pp. 170-176; voir aussi pp. 160 sq.

pour "la valeur" de son "idée de base", "puisque'elle ramène la matière à ces deux déterminations opposées, comme étant ses forces fondamentales".¹ Le reproche principal qui lui est fait est le même que dans l'*Encyclopédie*: la matière "est présentée comme étant déjà toute faite et constituée".²

La seconde, ce sont les précisions suivantes, que nous alignerons rapidement:

Certes, une existence telle que la matière sensible, ne constitue pas plus un objet de la Logique que l'espace ou les déterminations spatiales. Il n'en reste pas moins qu'à la base de ces forces d'attraction et de répulsion, pour autant qu'elles sont envisagées comme forces de la matière sensible, se trouvent les pures déterminations, ici considérées, de l'Un et du Multiple et leurs rapports réciproques auxquels j'ai donné les noms d'attraction et de répulsion, parce que ces noms me semblent le plus indiqués.³

La répulsion est un rapport; négatif il est vrai, mais rapport quand même; l'éloignement et la fuite réciproques n'ont pas pour but de se libérer de ce dont on s'éloigne ou qu'on fuit; ce qui exclut reste étroitement associé à ce qui est exclu. Ce rapport est ainsi celui de l'attraction, au sein de la répulsion même.⁴

Nous avons vu cependant que non seulement l'attraction présuppose la répulsion, mais que celle-ci se trouve, à son tour, ramenée à celle-là et que la répulsion a ainsi pour condition l'attraction.⁵

1. *Ibid.*, p. 173; trad., p. 190.

2. *Ibid.*, p. 175; trad., p. 193.

3. *Ibid.*, p. 171; trad., p. 188.

4. *Ibid.*, p. 166; trad., pp. 182-183.

5. *Ibid.*, trad., p. 183.

...l'attraction n'est attraction que par l'intermédiaire de la répulsion et (...) la répulsion que par l'intermédiaire de l'attraction. 1

11. Conclusion

Il ne peut plus subsister l'ombre d'un doute, oserons-nous prétendre, quant à la vérité de la définition de la matière proposée ici. Nous l'avons obtenue au moyen d'une division d'abord, puis à nouveau nous l'avons démontrée. Si, tout au long de nos raisonnements, nous nous sommes tenu près des conceptions de base de certains des plus grands philosophes d'hier et d'aujourd'hui, nous avons surtout respecté le réel, le *sicut agitur* des êtres sensibles. Cette définition de la matière dissipe les contradictions apparentes des propriétés unanimement reconnues aux contraires. Elle solutionne les difficultés rencontrées au sujet de l'être mû, tant à l'aurore de la pensée occidentale et orientale que chez les maîtres modernes et contemporains. Elle seule met en lumière l'invariable pierre d'achoppement que paraît être l'*Aufhebung*, la négation de la négation, la médiation, éclairant du même coup la notion moderne de "dialectique" en toute son ampleur. Elle rejoint aussi bien les conclusions expresses de Mao sur la matière - jusque dans la déduction à partir des "conditions déterminées", *i.e.* par soi, exigées par les contraires naturels - que celles, plus voilées, du Tchouang-tzeu, par exemple, relatives à l'"être primordial indiffé-

1. *Ibid.*, p. 167; trad., p. 183.

rencié", à la fois "préexistant" et "non préexistant". Elle s'accorde entièrement avec les théories présocratiques en termes et de similitude et de contrariété. Elle est conforme à la *Möglichkeit* (possibilité) identique de contrariété posée par Jacob Boehme, tout autant que, par ailleurs, à la conception marxiste orthodoxe du mouvement; dès leurs premières oeuvres, Marx et Engels écrivaient déjà que "la première et la plus importante propriété de la matière, c'est le mouvement, pas seulement comme mouvement mécanique et mathématique, mais aussi comme tendance, comme esprit vivant, comme tension, ou, selon l'expression de Jacob Boehme, comme 'tourment' de la matière"; et Engels dira nettement dans l'*Anti-Dühring* que "le mouvement est le mode d'existence, la manière d'être de la matière".¹ Elle cadre parfaitement avec le point de vue scientifique: aucun savant ne niera que la matière soit au moins mouvement. Par le lien essentiel qu'elle établit entre le devenir, l'être mû, d'une part, et la matière, de l'autre, cette définition indique la racine, enfin, de l'universalité de la contrariété. Ajoutons - c'est sans doute la moindre des raisons d'y adhérer - qu'elle ne contredit ouvertement, à ce que nous sachions, la position d'aucun philosophe majeur de l'histoire, cependant qu'elle apparaît positivement confirmée par les plus éminents.

Il semble donc non seulement très probable, mais certain, que

1. Cités par Roger Garaudy, dans *La Théorie matérialiste de la connaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 51.

si la matière est naturellement apte à contenir les contraires simultanément en puissance, elle est inapte à les contenir, impuissante à les subir, les souffrir, simultanément en acte. Tout l'être du mouvement est d'être dans *ce* mû. Sujet naturel des contraires, il est impossible à la matière d'être jamais le sujet immédiat *actuel* des deux.