

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté des Sciences Philosophiques
Institut Supérieur de Philosophie

LE LIVRE ET LA MORT

Essai sur Kojève

par
Bernard HESBOIS

Dissertation présentée
en vue de l'obtention
du grade de
Docteur en Philosophie et
Lettres (Philosophie)

A V A N T - P R O P O S

Nous tenons à dire ici tout ce que nous devons à nos professeurs de l'Institut Supérieur de philosophie et, en particulier, à Monsieur le Professeur André LEONARD, qui prit le risque d'accepter la direction de ce travail et nous fit l'amitié de ne jamais désespérer de sa réalisation.

Notre gratitude va également à Madame Nina IVANOV, qui nous permit de consulter librement les manuscrits de Kojève. Sans sa confiance, le présent travail n'aurait jamais vu le jour.

" A la facilité avec laquelle l'esprit
se satisfait peut se mesurer l'étendue
de sa perte."

HEGEL

" Le manque d'un seul mot fait mieux
vivre une phrase : elle s'ouvre plus
vaste et propose à l'esprit d'être
un peu plus esprit pour combler la
lacune."

VALERY



S I G L E S E T A B R E V I A T I O N S

- ILH Introduction à la lecture de Hegel. Nous citons la seconde édition, augmentée, Paris, Gallimard, 1971.
- Essai Essai d'une histoire raisonnée de la Philosophie païenne, Paris, Gallimard, tome 1, Les Présocratiques, 1968; tome 2, Platon-Aristote, 1972; tome 3, La Philosophie hellénistique-Les Néo-platoniciens, 1973.
- Esquisse Esquisse d'une Phénoménologie du Droit, Paris, Gallimard, 1981.

Hesbois, Bernard
Le livre et la mort

E R R A T A

- p. 6, l. 14: au lieu de "dans l'esprit de l'auteur" lire "dans l'esprit de leur auteur"
- p. 19, l. 6: au lieu de "rendre compte lui-même" lire "rendre compte de lui-même"
- p. 33, l. 35-36: au lieu de "de Hegel à Heidegger et de Heidegger à Hegel" lire "de Hegel par Heidegger et de Heidegger par Hegel"
- p. 40, l. 42: au lieu de "qualificatif" lire "qualitatif"
- p. 53, l. 20: au lieu de "comme sens du réel" lire "en tant que sens du réel"
- p. 55, l. 15: au lieu de "Phisiologie" lire "Physiologie"
- p. 68, l. 5: au lieu de "dont" lire "donc"
- p. 80, l. 19 de la Note 1: au lieu de "n'autoriserait pas" lire "n'autorisait pas"
- p. 100, l. 5: au lieu de "Tyranie" lire "Tyrannie"
- p. 143, l. 25: au lieu de "etre" lire "être"
- p. 150, l. 2: au lieu de "ou une naïveté" lire "ou à une naïveté"

I N T R O D U C T I O N

MALLARME : "Tout, au monde, existe pour aboutir à un livre"(1).

La hantise de Mallarmé est peut-être la hantise même de notre temps, celle de la totalité. Nulle autre époque, en effet, ne fut, comme la nôtre, partagée entre le rêve d'être l'origine absolue et la fin de son histoire, et l'angoisse de se réveiller dans le monde issu de son rêve.

De cette hantise, l'art, la littérature et la philosophie témoignent à leur manière. Réminiscence du "Grand Oeuvre" des alchimistes, le fantasme de l'Oeuvre ultime -où s'abolirait la possibilité même de l'oeuvre- tout à la fois nourrit et dévore les oeuvres réelles qui sont les signes du temps. Oeuvres le plus souvent fragmentaires et faites du tourment de leur inachèvement, jusqu'au malaise de l'oeuvre absente, dans l'impuissance de l'écrivain, les expositions de toiles vierges, les concerts où John Cage fait entendre 4'35" de silence... A moins qu'à l'inverse, chez les plus rigoureux, l'oeuvre accomplie ne se ferme sur elle-même, sorte de sphère parméniidienne, dense et opaque, pareille à ces "trous noirs" qui habitent l'univers et y absorbent leur propre lumière. Ainsi, dans l'entre-deux de l'extinction par excès ou par défaut de volonté de puissance, les chefs d'oeuvre contemporains demeurent comme les actes manqués de l'Oeuvre inaccessible.

Parmi ces chefs d'oeuvre, l'oeuvre de Kojève, énigmatique et solitaire, parle du Livre et de la Mort.

Or, cette oeuvre "bien connue" est, en fait, méconnue. Pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle est éclipsée par elle-même. Plus exactement par l'influence de son auteur et ce qu'en ont retenu deux générations d'intellectuels : une version "existentielle" de la Phénoménologie de l'Esprit. Ensuite parce qu'elle est inachevée, semblable à un chantier interrompu. Enfin l'oeuvre de Kojève -l'Essai surtout- paralyse longtemps le lecteur qu'elle fascine. C'est qu'à l'instar des Maîtres Zen Kojève semble annuler toute question. Mais là où le Maître Japonais exténue le discours par le mutisme ironique avec lequel il accueille les questions, c'est par l'humour paradoxal et glacé du monologue que le Sage hégélien sature l'espace où ont lieu questions et réponses.

Afin de le déjouer, nous avons joué le jeu. Nous avons pris "au sérieux" le texte de Kojève et nous avons entrepris de reconstituer l'armature du Système du Savoir qui, tout à la fois, le soutient et s'y dissimule. Cette reconstitution occupe les chapitre premier et deuxième du présent Essai. Elle fait apparaître une irréductible aporie dont la dialectique est l'objet du chapitre troisième. Nous tenterons alors de comprendre pourquoi Kojève ne pouvait écrire le Livre de la "Sagesse discursive", mais seulement -et c'est bien ainsi- des livres de philosophie(2). Enfin, last but not least, nous chercherons à discerner les conditions historiques de la possibilité de cette philosophie et de la contradiction que nous lui ap-

portons. Nous ne pourrions alors qu'indiquer la perspective d'une recherche, d'une recherche que nous avons entreprise en dépit de Kojève, mais aussi grâce à lui.

Tel est donc le but de cet Essai. Et sa limite car nous savons bien qu'une oeuvre ne se réduit jamais à ce qu'en disent les ouvrages qui la commentent, l'"expliquent" et la contredisent. C'est qu'elle-même est davantage et autre chose encore que sa structure intelligible. Cet "autre chose" qu'est l'oeuvre, sa manière d'être, insubstituable et secrète, qui la fait une en dépit de son inachèvement et de ses contradictions, cela ne se résume ni ne s'explique. C'est pourquoi, si l'on veut bien faire abstraction de l'utilité, d'ailleurs douteuse(3), de ce travail, on peut aussi le considérer comme un jeu, un jeu sérieux, semblable à celui des enfants, en hommage posthume d'un apprenti philosophe au très pédagogue Alexandre Kojevnikoff, dit Kojève.

Notes de l'Introduction

(1) Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pleiade", 1945, p.379.

(2) Afin de ramasser au maximum la complexité de notre objet, nous avons systématiquement renvoyé dans les Notes tous les développements qui auraient menacé d'en dissoudre l'unité. De ce fait, certaines de ces Notes sont inhabituellement et démesurément longues. Nous nous en excusons et nous suggérons au lecteur qui voudrait malgré tout les lire de ne le faire qu'après avoir lu le chapitre correspondant.

(3) "Douteuse" pour le lecteur. Pour nous-même, qui avons commencé par "croire" au Système du Savoir, sa reconstitution fut l'indispensable épreuve de vérité. Car la désillusion est une manière de pédagogie et c'est là, peut-être, l'authentique et ironique leçon de Kojève, et le sens de cet avertissement qu'il lance à ses lecteurs, à la fin de l'Empereur Julien et son Art d'écrire : "En faisant confiance à cet art d'écrire de Julien, j'espère ne pas avoir trahi son secret en écrivant les pages qui précèdent. Ni d'ailleurs le secret de personnes. Parce que ces pages ne diront rien qui vaille à ceux que l'Empereur voulait exclure du petit nombre des lecteurs compréhensifs de ses écrits philosophiques. Elles ne leur diront même rien du tout. Car dans l'esprit de ^{leur} l'auteur, ces pages ne contiennent rien d'autre ni de plus qu'un modeste salut adressé aux bons entendeurs de la Philosophie : par dessus les Océans et à travers les siècles" (in Ancients and Moderns : Essays on the Tradition of political Philosophy in Honor of Léo Strauss, edited by J. Cropsey, New York, Basic Books, 1964, p.109).

Quant à nous, nous n'avons voulu rien d'autre, dans les pages qui suivent, que rendre à Kojève le salut qu'il nous adresse.

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION AU SYSTEME DU SAVOIR

A sa mort, survenue en 1968, Kojève laissait une oeuvre posthume considérable, dont un ensemble inachevé, intitulé Le Concept, le Temps et le Discours(1).

Le projet de cet ouvrage -du "Livre"- habitait déjà le jeune Alexandre Kojevnikoff. A son oncle Kandinsky, le 3 février 1929, il écrivait : "J'ai écrit quelque chose, mais je n'ai rien publié. Ce n'est pas la peine pour l'instant. Maintenant je m'occupe surtout d'étudier les mathématiques, auparavant j'étudiais la philosophie orientale. Tout ça, bien sûr, étant le moyen dont le but est un "système" philosophique"(2).

Au début des années cinquante, le plan détaillé du livre est dressé, la terminologie fixée. Commence alors la rédaction dont Kojève savait qu'elle serait interminable.

L'ensemble devait comprendre deux Parties : une triple Introduction, d'une part, conçue comme "pédagogie" du "Système du Savoir", et l'Exposé, d'autre part.

De la Première Partie, seules les deux premières In-

roductions ("psychologique" et "logique") sont achevées, mais demeurent encore inédites. L'Essai d'une Histoire raisonnée de la Philosophie païenne(3), dernier texte rédigé par Kojève -dans les dernières années, plus une ligne- constitue le premier morceau de la Troisième Introduction ("historique") qui aurait dû se poursuivre par une histoire de la Philosophie chrétienne. L'ouvrage sur Kant(4), rédigé antérieurement, comble partiellement la lacune.

De la Seconde Partie ou Exposé, n'ont vu le jour que des esquisses et des brouillons épars. Il est possible toutefois, à partir de l'Essai et du Kant, d'indiquer la structure de cet Exposé. Pour en saisir l'articulation, il nous faut introduire, en l'anticipant, la reconstruction systématique à laquelle nous nous risquerons dans le chapitre suivant.

1. Le Discours philosophique

Voici trois "définitions" de la philosophie chez Kojève. La première est le fils d'Ariane du cours sur la Phénoménologie de l'Esprit (1933-39). La deuxième apparaît dans un article paru en 1946. La troisième sert de leit-motif au "Système du Savoir".

Première définition : "La philosophie n'est pas seulement une vérité ou une description vraie; elle est en-

core, ou devrait être, une description du Vrai. Or, si la Vérité (Wahrheit) est la "révélation" (= description) correcte et complète de l'Etre et du Réel par le Discours cohérent (Logos), le Vrai (das Wahre) est l'Etre-révéle-par-le-discours-dans-sa-réalité. Il ne suffit donc pas au philosophe de décrire l'Etre; il doit encore décrire l'Etre-révéle et rendre compte du fait de la révélation de l'Etre par le Discours. Le philosophe doit décrire la totalité de ce qui est et existe. Or cette totalité implique en fait le Discours, et en particulier le discours philosophique. Le philosophe a donc affaire non pas seulement à l'Etre-statique-donné (Sein) ou à la Substance qui sont l'Objet du Discours, mais encore au Sujet du Discours et de la philosophie : il ne lui suffit pas de parler de l'Etre qui lui est donné; il doit encore parler de lui-même et s'expliquer à soi-même en tant que parlant de l'Etre et de soi"(5).

Deuxième définition : "Les sciences vulgaires ont affaire à des abstractions. Car elles s'occupent d'entités particulières qu'elles isolent "par abstraction" de l'ensemble de l'univers réel dont ces entités font en réalité partie. La philosophie hégélienne par contre, ou plus exactement le Savoir absolu, s'occupe de l'Etre dans sa réalité concrète. Autrement dit ce savoir ne fait abstraction de rien (même pas de soi-même) et révèle (= décrit) la totalité de ce qui est. On peut donc dire que le Savoir absolu a pour "objet" la Totalité; ce savoir se contente d'analyser et de reconstruire la Totalité à partir de ses éléments constitutifs (Momente) isolés par

l'analyse. Mais la totalité de ce qui est implique aussi le Savoir qui révèle cette totalité, dans la mesure où ce Savoir est lui-même réel. On peut donc tout aussi bien dire que la Totalité, l'Etre réel concret est à la fois "objet" révélé et "sujet" révélateur. Et c'est précisément pourquoi l'Etre concret est Totalité : ou, ce qui est la même chose, il est le Vrai (das Wahre), ou Concept (Begriff), ou Idée absolue"(6).

Troisième définition : "En bref et en clair, la Philosophie se comprend depuis Kant comme l'ensemble (cohérent) des discours (cohérents) qui parlent de tout (ou de n'importe quoi), en parlant également d'eux-mêmes. On peut dire aussi qu'est philosophique n'importe quelle "science" (et donc toute "science" ou, si l'on veut, la "science") qui parle non seulement de ce dont elle parle, mais encore du fait qu'elle en parle et que c'est elle qui en parle"(7).

On le voit, la variété des formulations ne dissimule pas l'unité fondamentale : le fait primordial pour le discours philosophique, c'est le fait même du discours. Autrement dit, c'est la réflexivité du sens que thématise le discours philosophique et qui le distingue par là même de toute autre espèce de discours, tant pratique que théorique. La philosophie n'a pas un "objet" propre dont elle s'occuperait de manière privilégiée et qui en ferait un savoir parmi d'autres. A considérer les choses de cette manière, l'histoire de la philosophie ne serait que l'histoire d'une peau de chagrin, la philosophie abandonnant

peu à peu aux sciences le terrain qu'elle occupait au départ. On ne voit pas très bien, en effet, quel objet demeurerait encore réservé aujourd'hui à une discipline qui s'appellerait "philosophique". Aussi bien, pas mal de philosophes désespérés de n'avoir plus d'objet propre, ne trouvent plus d'autre justification à leur activité que dans la méditation morose de l'histoire de l'illusion philosophique. Le philosophe n'aurait plus le droit de parler de quoi que ce soit sinon pour faire l'aveu de son impuissance. Or, on peut voir les choses autrement et dire, par exemple avec Kant, que ce qui distingue le discours philosophique ce n'est pas tant son "objet" que sa manière "critique" de parler de tout objet possible, c'est-à-dire en tenant et en rendant compte du fait qu'il en parle. Qu'un biologiste, par exemple, prenne la peine de réfléchir à ce qu'il fait en faisant de la biologie, c'est-à-dire qu'il essaie de rendre compte du fait que sa bio-logie est une bio-logie, et nous pourrions dire qu'il fait de la philosophie (fût-ce pour dire -en faisant de la mauvaise philosophie- que le logos se réduit "en dernière analyse" à une fonction du bios)(8).

Si la "réflexivité" distingue le discours philosophique de l'ensemble des discours scientifiques "abstrait", elle le distingue tout autant du discours de l'"honnête homme". La philosophie n'est pas la culture "générale". C'est que le "tout" dont parlent les philosophes en parlant aussi de ce qu'ils en disent n'est pas constitué par l'addition des objets et des discours qui se rapportent à ces objets, et il ne suffit pas de juxtaposer, dans une

conversation éclectique voire dans une encyclopédie, des abstractions déterminées pour dire le "concret". C'est dire que la "totalité" dont il s'agit n'est pas l'ensemble "paradoxal" de tous les ensembles, que le concept "être", par exemple, n'est pas une "classe" universelle : dire ce qu'est tout ce qui est objet de discours, ce n'est pas prononcer un jugement sur l'ensemble de tous les objets. Les concepts philosophiques -notamment les "catégories" qui sont les concepts présents nécessairement dans tout discours- ne sont pas des classes, définies en extension, et c'est pourquoi ils peuvent légitimement s'appliquer à eux-mêmes sans être pour autant "paradoxaux"(9).

Toutefois, il faut noter dès à présent l'ambiguïté des "définitions" de Kojève : des expressions comme "ensemble de l'univers réel", ou encore l'assimilation de la "révélation" de l'être à une "description" ne sont pas innocentes. Cette ambiguïté est sans doute la faute originelle qui contamine tout le "Système du Savoir".

Quoi qu'il en soit, parler de tout ce dont on parle en rendant compte du fait qu'on en parle, c'est, dans la terminologie hégélienne reprise (et peut-être "gauchie" voire "marxisée") par Kojève, parler du Concept. C'est-à-dire que le discours n'est philosophique que s'il parle tant de l'essence de tout ce dont on parle que du sens des discours qui s'y "rapportent", l'"essence" étant liée "nécessairement" à un "corps" dans un "objet" tandis que le "sens" est lié "arbitrairement" voire "librement" à un "morphème" quelconque dans une "notion"(10). Or, il n'est possible de parler "à la fois" de l'essence des objets et du sens des notions qu'en parlant d'un "tiers" qui, tout en n'

étant ni essence ni sens seulement, peut toutefois apparaître et comme essence et comme sens. Ainsi, "le Concept en tant que tel est l'ensemble (un et unique) de tout ce qui est "sens" (dé-fini d'une notion quelconque) ou/et "essence" (dé-terminée) d'un quelconque objet, dans la mesure où cet ensemble n'est lui-même ni "sens" ni "essence" (ne l'étant déjà plus ou/et ne l'étant pas encore). On ne peut donc parler (explicitement ou implicitement) du Concept qu'en le distinguant (ne serait-ce qu'implicitement) tant de l'ensemble des notions (développées ou non en discours) que du Monde que constituent les objets pris dans leur ensemble. Autrement dit, si, par impossible, le "Tout" était soit Objet seulement, soit seulement Discours, il n'y aurait pas de Concept du tout dont on puisse parler. Car dans le premier cas il n'y aurait qu'une "Essence" du monde ineffable et muette, tandis que dans le second cas le Discours n'aurait qu'un "Sens" qui ne serait sens de rien et ne signifierait donc rien"(11).

2. Le Concept et le Temps

Parler du Concept comme d'une certaine unité du sens et de l'essence, des discours et des choses, de la pensée et de l'être, c'est parler de la vérité. Or, parler de la vérité c'est nécessairement parler du temps. "En effet, toutes les philosophies ont recherché et généralement prétendu avoir trouvé, la vérité ou du moins des vérités. Or la vérité au sens propre du mot est quelque chose qui est censé ne pouvoir ni être modifié, ni nié : elle est valable "universellement et nécessairement", comme on dit.

C'est-à-dire qu'elle n'est pas soumise aux changements; elle est, comme on dit aussi : -éternelle ou non-temporelle. D'autre part, il n'y a pas de doute qu'on la trouve à un certain moment du temps et qu'elle existe dans le Monde. Dès qu'on pose le problème de la vérité, même partielle, on pose donc nécessairement le problème du temps, ou plus particulièrement celui du rapport entre le temps et l'intemporel"(12). Or ce problème n'admet qu'un nombre fini de solutions, quelles que soient par ailleurs la variété indéfinie des oeuvres philosophiques qui expriment, avec plus ou moins de cohérence, ces solutions dans l'histoire.

Excluons d'emblée la solution "héraclitéenne", celle de tous les scepticismes et de tous les relativismes. Dans cette hypothèse, le vrai est seulement temporel et temporaire et, par conséquent, le discours n'est rien qu'un bavardage infini où il est toujours possible et justifié de contredire à un moment donné ce qu'on a dit auparavant. Ce n'est pas qu'un tel discours soit "contradictoire", car pour être contradictoire, un discours doit être fini. Précisément, le discours infini est in-défini puisqu'il ne reçoit jamais un sens susceptible d'être discuté mais peut toujours, ainsi qu'une phrase inachevée, recevoir n'importe quel sens. C'est dire qu'il n'en possède aucun. Le discours philosophique serait donc impossible. C'est pourquoi les philosophes on d'abord cru devoir sauver la vérité en disant qu'elle est l'éternité ou, à tout le moins, éternelle. Dans cette voie, la thèse la plus radicale est celle de Parménide, reprise à sa manière par Spinoza. Malheureusement, si la solution "héraclitéenne" du problème de la

vérité réduisait le discours au bavardage, la solution "parménidienne" ou "spinoziste" accule ce même discours au silence (mystique). En effet, si le vrai -le Concept- est absolument autre que le temps, c'est-à-dire absolument autre que le monde où vivent et parlent les hommes en général et les philosophes en particulier, il devient alors rigoureusement impossible de rendre compte du fait de la manifestation de l'être vrai -un et unique- dans les discours datés des hommes : "l'Ethique explique tout, sauf la possibilité, pour un homme vivant dans le temps, de l'écrire"(13). Aussi bien, toute l'histoire de la philosophie, de Platon à Kant, peut-elle être comprise comme la tentative de concilier la "thèse" parménidienne de la philosophie avec son "antithèse" héraclitéenne.

Contre Héraclite, Platon voulut rendre compte de la possibilité d'un discours vrai mais aussi, contre Parménide, il voulut légitimer la possibilité d'un discours vrai. Si l'"Un" seul est, alors il n'est pas possible de le dire car le dire c'est avouer que l'être est multiple en lui-même, qu'il est au moins "Deux". Dès lors la vérité ne saurait se réduire à l'ineffable et indicible identité, elle est un rapport singulier. C'est que le vrai semble n'apparaître qu'en tant que sens d'un discours, lequel n'a de sens que s'il se "rapporte" à quelque chose, plus précisément à l'essence d'une chose. Cependant, Platon accorde à Parménide que le vrai ne peut être qu'immuable. Par suite le discours vrai ne peut en aucun cas se rapporter aux phénomènes multiples et changeants de l'existence empirique. Le vrai dans le discours n'a rien à voir avec

le Temps, mais renvoie à l'Eternité hors du Temps. Là est, pour Kojève, l'origine spéculative du théisme, lequel est -chez Platon- un mono-théisme dans la mesure où la multiplicité est essentiellement spatio-temporelle. Seul le "Hen Agathon" peut être dit "Theos".

Que s'en suit-il alors pour notre connaissance du Monde et de l'Homme?

Du Monde phénoménal, aucun savoir vrai n'est possible. Tout au plus Platon peut-il développer une géométrie voire une physique géométrique du monde, dans la mesure où il pense pouvoir parler de l'espace abstraction faite du temps.: Platon peut expliquer pourquoi la terre est ronde, il ne peut expliquer pourquoi elle est pesante. Quant à l'Homme, la vérité dont il est porteur ne lui révèle absolument que l'Eternité, sans rendre compte de sa propre existence historique dans le monde. Cette existence, Platon ne peut la penser -mystiquement- que pré-déterminée : si l'homme est libre en tant qu'il est capable du vrai, il ne l'est que dans et par un acte unique hors du Temps. Plus conséquente cependant que Platon, qui couplait sa théorie de la Réminiscence avec celle de la Métempsychose, la théologie chrétienne développera l'idée d'un choix unique et irréversible de l'Ange, pour ou contre Dieu, ainsi que la doctrine du péché originel.

Comme Platon, Aristote pense le Concept comme un rapport avec l'Eternité. Mais, contre son Maître, le disciple croit pouvoir affirmer que l'Eternité est aussi dans le

Temps. Sans doute l'individu est-il multiple et changeant, mais l'espèce est éternelle. Dans le Temps, l'Eternité est retour éternel de l'identique. Là où Platon ne voyait que dégradation indéfinie, Aristote a vu que le vivant se reproduisait et a cru que tout, dans le monde, se re-produisait de même. C'est pourquoi, si le système aristotélicien reste théologique, son théisme est un poly-théisme : les astres, en leurs cycles éternels, sont des dieux. Un savoir du Monde est donc possible pour Aristote, mais seulement un savoir biologique. Quant à l'Homme, il ne se connaît qu'en tant qu'espèce déterminée et se trouve privé de liberté : tout entier dans le Temps, il n'a pas même le choix transcendant de sa destinée. Par là aussi l'Homme est privé d'histoire véritable, car l'événement singulier n'est qu'accidentel et insensé. Sans doute un savoir est-il possible, par exemple, des formes de l'Etat, mais seulement dans la mesure où ces formes constituent elles-mêmes un cycle éternel.

Pour Kant aussi, comme pour Platon et Aristote, le Concept est un rapport et un rapport éternel. Mais si les "catégories" sont dites "a priori", elles ne déterminent en aucune manière l'Eternité. Celle-ci échappe au savoir et n'est accessible au Discours que dans le mode du "comme si". C'est que la multiplicité déterminable par les catégories est nécessairement donnée à l'entendement qui ne la reçoit que par le truchement de l'intuition empirique. C'est dire qu'un rapport "a priori" et donc éternel est possible et n'est possible qu'avec le Temps lui-même. Dès lors une physique des forces est concevable et c'est pourquoi le

monde de Kant est "newtonien". Quant à l'Homme, le seul acte libre dont il soit capable est, comme chez Platon, hors du Temps, et c'est le fameux "choix intelligible". Toutefois, ce choix n'est plus pour Kant celui d'une essence ou d'une nature éternelle mais bien plutôt négation possible de la nature, de la soumission au désir "sensible" : le "choix intelligible" est conversion. De cette conversion possible, nous n'avons aucune science et l'histoire de chacun comme de l'humanité est soumise au déterminisme des phénomènes temporels. Tout au plus peut-on dire qu'elle est approche indéfinie de l'Idéal éternel. C'est dire qu'aucun savoir vrai du sens de l'histoire n'est possible, sinon dans le mode du "comme si" qui est pareillement, pour Kant, le seul mode de notre connaissance du vivant en tant que vivant.

Seule peut-être sa foi religieuse empêcha Kant d'annuler lui-même l'Idée de l'Eternité transcendante qu'il réserve dans la notion -contradictoire- d'une "chose en soi" dont on ne peut rien dire. Hegel n'eut pas ce scrupule et c'est pourquoi il fut le premier à oser énoncer la seule solution "définitive" du problème philosophique de la vérité : "le Temps est le Concept-qui-est là"(14).

Pour Kojève, la formule de Hegel n'a de sens qu'à la condition d'y comprendre le Temps comme histoire humaine, à l'exclusion du temps cosmique ou biologique(15). Temps historique, c'est-à-dire temps où prime l'avenir. C'est parce qu'il se donne une fin qui n'est inscrite dans aucune nature que l'Homme se détache de l'être pour le "concevoir". Nous verrons que cette "fin" n'est autre que

l'Etat -l'Etat "universel et homogène"- où l'Homme réalise la satisfaction du "désir de reconnaissance" qui l'arracha à son animalité. Retenons seulement ici que cette fin est aussi le terme de l'histoire, que l'histoire n'a de sens que finie. C'est pourquoi le discours philosophique ne peut prétendre rendre compte^{de} lui-même, en se bouclant dans le système "circulaire" d'un savoir absolu sinon exhaustif, qu'à la condition que ce discours soit, non pas réminiscence de l'éternel dans le temps, mais remémoration du temps historique, irréductible à l'indéfini cosmique comme au cyclique du monde vivant. C'est dire que l'histoire n'est comprise absolument, dans et par le discours circulaire du "Système du Savoir" qu'au passé. Nous verrons comment l'idée de la "fin de l'histoire" concentre en elle toutes les difficultés du "Système", pourquoi elle lui est nécessaire en même temps qu'elle rend peut-être impossible sa rédaction. Il serait trop facile cependant de nous prononcer dès à présent : relever une "contradiction" est une chose, la comprendre est une autre chose encore. Car on ne comprend une contradiction qu'à condition de montrer pourquoi elle est possible et comment on peut l'éviter, si on peut l'éviter...

Quoi qu'il en soit, et en résumé, l'histoire de la philosophie se présente, pour Kojève, comme une progressive réduction de la transcendance du Concept qui aboutit à son identification au Temps : le discours philosophique ne peut parler, sans se contredire, du Concept et donc rendre discursivement compte de lui-même -c'est-à-dire autrement que par le "silence"- qu'à condition de dire que le Concept qui n'est ni essence ni sens se révèle en devenant essence

d'abord et sens ensuite. Ou encore : le Concept n'est rien d'autre que le processus historique de la transformation de l'univers des objets en "univers du discours" : "tout, au monde, existe pour aboutir à un livre..." et l'histoire de la philosophie n'est que la longue "pédagogie" par laquelle les hommes s'éveillent à la dure Sagesse qui leur apprend qu'ils sont seuls au monde à discourir et qu'il n'est aucun "Verbe" transcendant à qui ils puissent adresser des prières ou qui puisse leur adresser des commandements. Car, à l'inverse de la théologie chrétienne pour laquelle le Cosmos suppose, avant lui, un Logos infini qui ne le présuppose pas, la Sagesse affirme la finitude du Logos qui suppose avant lui et présuppose après lui un Cosmos silencieux. Discourir, en effet, c'est "rompre le silence" pour un certain temps... Au terme de ce temps, le discours achevé et les discoureurs bientôt retournés à la poussière cosmique, le Silence planera à nouveau sur les eaux.

3. L'articulation du discours philosophique

Quelque chose en général -ce dont on parle- est, apparaît, tout en étant objectivement réel ou non.

Précisons. Les hommes parlent des phénomènes qu'ils perçoivent. Ces phénomènes se distinguent entre eux et en eux-mêmes, et constituent le monde de l'Existence-empirique. On peut en parler en les isolant les uns des autres, par abstraction, et sans tenir compte du fait qu'on en parle.

De tels discours abstraits se révèlent toutefois rapidement incohérents, en eux-mêmes ou entre eux. C'est précisément ce fait incontournable de la contradiction et de l'erreur qui exige l'effort philosophique de vérité : rendre compte de la multiplicité variée des phénomènes comme de la variété multiple de leurs interprétations (y compris les interprétations "fausses" ou "contradictoires") dans un seul et même discours qui rende compte encore du fait qu'il existe des phénomènes qui parlent et d'autres qui ne parlent pas. Ce discours est celui de la phénoméno-logie, laquelle, en tant que discours philosophique est nécessairement une phénoméno-logie.

Cependant, le discours phénoménologique ne peut se développer de manière cohérente et complète qu'à la condition de se compléter par un autre discours qui vise à dire, non plus ce qui distingue les phénomènes, mais ce qu'ils ont de commun, à savoir le fait qu'ils sont, en étant par là identiques entre eux et en eux-mêmes, dans la mesure où ils diffèrent tous ensemble du néant. Ce discours qui a pour objet la différence de l'être et du néant, c'est l'ontologie.

Enfin, lorsqu'on en parle, on prend aussi conscience du fait que certains phénomènes, abstraction faite de ce qui les distingue phénoménologiquement comme de ce qui les identifie ontologiquement, s'opposent encore irréductiblement entre eux. La réalité objective de ces phénomènes est l'objet de l'énergologie, médiatrice de l'ontologie et de la phénoménologie.

La philosophie manifeste donc une triplicité structurelle qui apparaît historiquement pour la première fois avec Platon car, selon Kojève, "Platon s'aperçut que pour pouvoir parler sans se contredire, il fallait rendre discursivement compte non seulement du caractère donné de l'être commun à tout ce qui se révèle en tant que phénomène dans la durée-étendue de l'Existence-empirique dont on parle, mais encore de la réalité-objective de ces phénomènes, dans la mesure où ceux-ci ne diffèrent pas seulement du Néant, mais se distinguent encore les uns des autres, en s'opposant les uns aux autres d'une façon irréductible. C'est ainsi que depuis Platon la philosophie complète son discours phénoménologique (qui décrit le Monde où vivent les philosophes, qui en parlent en parlant aussi de ce qu'ils en disent) non plus seulement par un discours onto-logique (qui dit ce qu'il faut dire de l'Etre-donné en tant que tel pour pouvoir parler sans se contre-dire de ce qu'on dit de l'Existence-empirique dans son ensemble), mais encore par un discours énergo-logique (qui indique ce que doit être la Réalité-objective pour que tout ce dont on parle puisse à la fois être ce qu'on en dit et apparaître tel qu'on le dit) même s'il faut dire alors que le Discours lui-même apparaît et est sans être ni objectif, ni réel"(16).

Cette introduction à la structure du discours philosophique demeure encore formelle. En vue de comprendre le plan de l'Exposé du Système, nous pouvons en anticiper le contenu de la manière suivante(17).

Dans et par une ontologie, le discours philosophique doit d'abord dire ce qui est commun à tout ce dont on peut parler, ce commun étant l'être-donné (au discours) ou, plus précisément, la Différence pure de l'être et du néant : tout ce dont on parle explicitement "est", c'est-à-dire n'est pas "rien". Or l'être ne peut différer de rien qu'à la condition de se différencier en lui-même. Dans le Système du Savoir qui opère la réduction radicale de toute transcendance, la différenciation de l'identique n'est rien d'autre que la Spatialité, laquelle présuppose l'identification du différent qu'est la Temporalité : ne pas être rien, c'est être spatio-temporel. L'être-donné est homogène : chaque "point" de la spatialité comme chaque "instant" de la temporalité y sont identiques à tous les autres. Ainsi, "l'Etre-donné dont parle l'ontologie est caractérisé par une structure constituée par des éléments identiques entre eux et non structurés"(18).

A l'inverse, l'Existence-empirique, dont parle la phénoménologie, "est constituée de "Monades", c'est-à-dire d'éléments qui diffèrent les uns des autres et dont chacun a une structure qui lui est propre"(19). Dans le monde phénoménal, en effet, chaque individu se distingue des autres et en lui-même. Situé dans un "Hic et nunc" de la Durée-étendue, il possède encore une durée-étendue propre. Puisqu'il dure et s'étend, l'individu monadique a donc des "parties" et c'est pourquoi il est toujours perceptible. Quant au monde phénoménal pris dans son ensemble, il est lui-même spécifié par une structure définie par un triple

rapport possible au temps : dans le monde minéral prime le présent, tandis que le passé détermine le monde vivant et que l'avenir constitue le monde humain.

Entre l'ontologie et la phénoménologie, l'énergologie parle de la réalité-objective : "en observant les physiciens, les philosophes se rendent discursivement compte de ce qu'est la Réalité-objective à laquelle ceux-ci ont affaire et ils la voient alors cette fois "à la lumière" directe de l'Etre-donné et à la lumière réfléchie de l'Existence-empirique que sont les phénomènes. Cette "vision" ou "contemplation" leur permet d'en faire une "Théorie" discursive qui parle de ce que mesurent les physiciens. Et dans la mesure où ceux-ci en parlent eux aussi, ils disent parfois d'elle ce que les philosophes n'auront qu'à re-dire dans l'ensemble de la Philosophie en le redisant entre une Onto-logie (que les physiciens ignorent effectivement) et une Phénoméno-logie (que les physiciens feignent d'ignorer) et sous le nom de la "Méta-physique" que je propose de rebaptiser "Energologie" (20). Autrement dit, il s'agit de "rendre discursivement compte non seulement de l'Etre-donné (dans et par l'Onto-logie "médiatisée" par l'Onto-métrie que sont les Mathématiques "pures") et de l'Existence-empirique (dans et par la Phénoméno-logie "médiatisée" par la Phénoménographie et la Phénoméno-métrie que sont les "Sciences naturelles") mais encore de l'aspect intermédiaire de l'Univers (où et dont elle parle) qu'est la Réalité-objective dans et par l'Energologie (médiatisée par l'Energographie qu'est la physique "mécaniste" ou "classique" et par l'Energométrie qu'est la Physique proprement dite ou "quantique", voire "atomique", pour ne pas dire "démocratéenne")" (21).

Nous verrons qu'à la différence de l'être-donné structuré d'éléments identiques et dépourvus de structure propre, et de l'existence-empirique structurée d'éléments différents entre eux et structurés en eux-mêmes, la réalité-objective est "constituée par des éléments différents entre eux mais sans structure propre"(22). Ainsi, par exemple, l'électricité "positive" et l'électricité "négative" ne diffèrent entre elles que dans et par leur interaction où l'action égale toujours la réaction.

Ce qui caractérise la réalité-objective ce ne sont ni les distinctions réductibles (les "qualités") des phénomènes, ni leur identité d'être, mais leur opposition-irréductible. Prise dans son ensemble, la réalité-objective s'oppose irréductiblement comme un présent "instantané" tant à l'avenir qu'au passé. Prise en elle-même, elle s'oppose irréductiblement à elle-même comme le "plein" matériel au "vide" de l'espace, la réalité -présente dans l'espace et le constituant comme "champ"- étant elle-même structurée d'éléments "atomiques" non structurés en eux-mêmes et ne différant entre eux que dans et par leur opposition irréductible.

Précisément parce que ses éléments sont dépourvus de structure propre, la réalité-objective n'est pas perceptible en tant que telle, même si on peut la représenter par métaphore comme si elle était phénoménale. Ceci nous conduit à formuler la remarque générale suivante.

Le langage ordinaire a pour champ le monde phénoménal et si la "-logie" de la philosophie est coextensive à ce

langage, c'est précisément qu'elle vise à rendre compte, sans contradiction, de l'ensemble concret des phénomènes y compris des phénomènes discursifs. D'une manière générale, il n'y a de sens au sens fort, c'est-à-dire développable sans contradiction en un discours, que dans et par la tri-ple "-logie" présente implicitement dans le langage ordinaire et que la philosophie ne fait qu'explicitier. C'est pour-quoi on ne peut vraiment parler sans se contredire de l'être-donné de la réalité-objective qu'en tant que bases du monde phénoménal où nous parlons et agissons. Dans ce monde, nous parlons, par exemple, du bois, du marbre et de l'eau, des matériaux de notre travail. Mais si l'on veut considérer abstraitement, par exemple la substructure réelle du monde phénoménal, ainsi que le fait légitimement de la physique, alors il devient impossible d'user du langage ordinaire pour en parler d'une manière cohérente. C'est que le réel physique n'est pas un monde phénoménal dont l'échelle serait microscopique. L'électron n'est pas une (très) "petite bou-le", sinon par métaphore, et son "comportement" n'est pas susceptible d'être "décrit", sinon dans le monde du "com-me si", mais peut seulement être signifié par des algori-thmes.

Précisons la terminologie du Système du Savoir. Il n'y a de sens proprement dit -par conséquent de -logie- que lorsque ce sens est lié "arbitrairement" à un "morphème" dans une "notion" développable en un discours cohérent. Or cette liaison arbitraire du sens au morphème peut "dégé-nérer" de deux manières, en passant par toutes les transitions possibles : soit que le caractère "arbitraire" du lien soit

poussé au point qu'il n'y ait plus de liaison du tout; reste alors un morphème absolument quelconque et privé de tout sens défini; un tel morphème est cependant autre chose qu'un "objet" (dont on ne peut dire qu'il est privé de sens, vu qu'il n'a pas à en avoir) et Kojève l'appelle "Symbole" (par exemple : mathématique). Avec le symbole, la -logie du discours "dégénère" notamment en -métrie. Soit que la liaison du sens au morphème soit poussée au point de devenir indissoluble; dans ce cas, il s'agit d'un "Signe" et le discours tend à dégénérer en "-graphie"(24).

Malheureusement, sur les multiples dégénérescences discursives et paradiscursives du discours, les précisions de Kojève sont à la fois nombreuses et elliptiques. Impossible de les systématiser autrement que de manière schématique, ainsi que le fait Kojève lui-même dans le passage suivant qui ouvre au lecteur l'horizon de la spéculation autant qu'il le laisse sur sa faim : "L'isolement transforme l'Onto-logie en Logique ("formelle"), l'Energo-logie en Energo-métrie ou Physique ("mathématique" ou "théorique") et la Phénoméno-logie en Phénoméno-graphie ou en Sciences naturelles ("descriptives") et morales. En prenant l'Etre-donné comme-si il s'agissait de quelque chose d'objectivement-réel, on développe une Onto-métrie pseudo-discursive, qui constitue les Mathématiques ("pures", y compris la "Mécanique rationnelle"). Et en le prenant comme si il s'agissait de quelque chose qui existe -empiriquement (en se révélant discursivement en tant que phénomène ou comme représentation -Vorstellung- d'une manifestation qui se présente d'une façon perceptible) on développe une onto-graphie para-discursive qu'on peut appeler Théologie. De même

on développe une Energo-graphie ou une Mécanique (du genre "modèle") lorsqu'on attribue (par l'"imagination") une existence-empirique à la Réalité-objective. Enfin, lorsqu'on attribue (par l'Entendement -Verstand-) une réalité-objective à l'Existence-empirique (phénoménale), on développe une Phénoméno-métrie qui constitue les Sciences "mesurantes" (naturelles ou "sociales"). La transposition ("fictive") de la Réalité-objective dans l'Etre-donné donne une "Logique" du Probable ou une "Statistique" qu'on peut appeler "Logique inductive" (dans le sens de J.St.Mill) ou "matérielle", pour la distinguer de la "Logique déductive" ou "formelle" dite "aristotélicienne", qu'Aristote appelait "Logique" tout court et qu'il distinguait lui aussi de la Logique du Probable, qu'il appelait, d'ailleurs, "Dialectique". Quant à la trans-position ("fictive") dans l'Etre donné de l'Existence-empirique, elle est une sorte de "Rhétorique" ou de "Topique" (pour parler un langage inspiré par celui de Aristote), c'est-à-dire une "Logique" du Discours non plus seulement "possible" (comme l'est celui dont s'occupent les "Logiques" déductives et inductives), mais effectif, c'est-à-dire pris en tant que développé dans la Durée-étendue. On y distinguera alors trois "Logiques" différentes : celle du Discours élémentaire et pratique -l'Axiologie; celle du Discours exclusif ou théorique -l'Epistémologie (la logique du vrai et du faux); celle, enfin, du Discours synthétique ou philosophique -la Méthodologie (ou la "Dialectique" dans le sens non plus d'Aristote, mais de Platon et de Hegel)"(25).

Quoi qu'il en soit du miroir où se reflète silencieusement -formellement, métriquement ou graphiquement- la -logie du Système du Savoir, nous sommes en mesure, à pré-

sent, de comprendre ce que devait être le plan de l'Exposé de ce Système(26). Trois Sections devaient composer cet Exposé. La Première Section, intitulée Métaphysique, devait articuler les concepts fondamentaux de l'ontologie, de l'énergologie et de la phénoménologie générale ou abstraite. La Deuxième Section devait être une phénoménologie spécifique ou appliquée et concrète, qui aurait présenté les concepts particuliers de la cosmologie, de la biologie et de l'anthropologie. La Troisième Section, intitulée Analyse du Discours, devait boucler la boucle en explicitant les modalités pratique, théorique et philosophique du discours humain. Un Appendice devait compléter cet Exposé en présentant une "théorie du Silence" comme limite du discours. Enfin, l'ouvrage devait s'achever par une Postface censée amener le lecteur à prendre -avec "philosophie"- le fait de la "fin de l'histoire".

Tel est le plan que nous suivrons nous-mêmes dans notre chapitre suivant.

Notes du chapitre premier

(1) cf. la Préface inédite (1956) que nous avons présentée et publiée in Commentaire, n°9, printemps 1980, pp.131-135.

(2) cf. Deux lettres inédites à Kandinsky, traduites du russe par Mesdames Ivanov et Kousnetzoff, in Album de l'Exposition Kandinsky, Centre Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, 1984, p.64 sq.

(3) t. 1, Les Présocratiques, Paris, Gallimard, 1968; t. 2, Platon et Aristote, ibid., 1972; t. 3, La Philosophie hellénistique-les Néoplatoniciens, ibid. 1973. La rédaction de cet ouvrage s'étend de 1957 à 1964.

- (4) Paris, Gallimard, 1973. Rédaction en 1953.
- (5) ILH, p.529 sq.
- (6) Hegel, Marx et le Christianisme, in Critique, Paris, 1946, n°3-4, p.340 sq.
- (7) Essai, t. 1, p.30.
- (8) De ce point de vue, les sciences humaines se distinguent des sciences de la nature en ce sens que leur "objet" comprend le discours. La socio-logie peut-elle ignorer qu'elle est une socio-logie? Or les sciences humaines tendent précisément à ne considérer dans leur objet que ce qui est susceptible d'être reproduit et vérifiable, ce qui est réductible à des processus naturels. La difficulté est alors dans la prévision car la manière dont les hommes se représentent leur situation modifie celle-ci.
- (9) cf. A. KOYRE, Epiménide le menteur, in Actualités scientifiques et industrielles, 1021, Paris Hermann, 1947, pp.47-42.
- (10) Essai, t. 1, p.99.
- (11) id., p.186.
- (12) ILH, p.336. Dans les pages qui suivent, nous résumons la longue Note sur l'Eternité, le Temps et le Concept, qui est le centre nerveux de l'Introduction à la lecture de Hegel, et dont l'Essai et le Kant sont la reprise et le développement; cf. aussi le Concept et le Temps, in Deucalion, ed. La Baconnière, Neuchâtel, 1955, cahier n°5, pp.11-20.
- (13) ILH, p.354.
- (14) HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, II, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, coll. "Philosophie de l'Esprit", Paris, p.305.
- (15) A propos de Kojève, R. ARON note dans ses Mémoires : "j'avais rarement l'impression de lui apprendre quelque chose bien que, à la différence de la plupart des intellectuels, il prît grand soin de reconnaître la priorité de l'interlocuteur qui avait exprimé le premier l'idée sur laquelle il s'était accordé avec lui" (Julliard, Paris, 1983, p.98). -Précisément, Kojève n'a jamais caché sa dette vis-à-vis d'Alexandre KOYRE qui fut à l'origine de son interprétation de la Phénoménologie de l'Esprit (voir Préface inédite, p.133). Dans Hegel à Iéna (Repris in Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Gallimard, Paris, 1971, pp.147-189), nous retrouvons l'intuition centrale que va reprendre et systématiser Kojève, avec son génie propre. Koyré y met en évidence la manière nouvelle dont Hegel pose, au sein de l'absolu, la négation comme ressort de l'affirmation. L'absolu

n'est plus hors jeu du monde, éternité immobile. Sans doute -et c'est là, selon Koyré, l'ambiguïté de Hegel- "l'absolu hégélien (...) est compromis, ou si l'on préfère, synthèse de l'histoire et de la théologie, mouvement éternel, éternellement achevé" mais il reste que "l'inquiétude de l'être (...) semble avoir été l'intuition métaphysique la plus profonde de Hegel" (p.162). Or ajoute Koyré, "cette intuition nous paraît essentiellement celle de l'homme, et aussi essentiellement, celle du temps" (p.162). Et Koyré de noter l'opposition fondamentale entre le temps des choses, temps passé, accompli, paralysé -au fond, spatialisé- et le temps humain, temps historique constitué par le primat de l'avenir : "c'est cette insistance donnée à l'avenir sur le passé, qui constitue à notre avis, la plus grande originalité de Hegel (...) C'est que le temps hégélien est, avant tout, un temps humain, le temps de l'homme lui-même, cet être étrange qui "est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est", être qui se renie en ce qu'il est au profit de ce qu'il n'est pas encore, être qui partant du présent, le renie, cherchant à se réaliser dans l'avenir, qui vit pour l'avenir y trouvant, ou du moins, y cherchant sa "vérité" (...) Et c'est parce que le temps hégélien est humain qu'il est aussi dialectique, comme c'est parce qu'il est l'un et l'autre, qu'il est essentiellement historique" (p.177). Pour Koyré, dans ce qu'elle a de meilleur, la Phénoménologie de l'Esprit serait une "anthropologie" et une philosophie de l'histoire (p.179). Mais Koyré souligne aussi l'aporie qui tout à la fois inspirera et minera la pensée de Kojève : "le caractère dialectique du temps rend seul possible une philosophie de l'histoire (...) en même temps que le caractère temporel de la dialectique la rend impossible. Car la philosophie de l'histoire est un arrêt. On ne peut prévoir l'avenir, et la dialectique hégélienne ne le nous permet pas, puisque la dialectique, expression du rôle créateur de la négation, en exprime en même temps la liberté (...). La philosophie de l'histoire -et par là même la philosophie hégélienne, le "système", -ne seraient possibles que si l'histoire était terminée; que s'il n'y avait plus d'avenir; que si le temps pouvait s'arrêter.

Kojève reprend et durcit l'analyse de Koyré et il croit pouvoir adresser à Hegel une critique fondamentale : "si la Totalité réelle implique l'Homme, et si l'Homme est dialectique, la Totalité l'est aussi. Mais en partant de là, Hegel commet, à mon avis, une erreur grave. De la dialecticité de la Totalité réelle, il conclut à la dialecticité de ses deux éléments constitutifs fondamentaux, qui sont

la Nature et l'Homme (= Histoire). En le faisant, il ne fait que suivre la tradition du monisme ontologique qui remonte aux grecs : tout ce qui est est d'une seule et même manière" (ILH, p.485, p.485, n.1). Or selon Kojève, cette "erreur" de Hegel entraîne deux conséquences graves : d'une part l'élaboration d'une philosophie de la nature, censée remplacer la science, d'autre part l'impossibilité de concevoir un savoir vrai de la nature avant la "fin des temps". En fait, pour Kojève, le fondement dernier de la Nature est l'identité de l'"être-statique-donné", dont l'ontologie classique suffit à rendre compte. C'est pourquoi une science de la Nature est ainsi possible à tout moment du temps. Fort heureusement, car "si la Nature changeait au même titre que l'homme, le Discours serait incommunicable à travers le temps (...) D'une manière générale, si nous pouvons comprendre une langue quelconque qui n'est pas la nôtre, c'est uniquement parce qu'elle comporte des mots qui se rapportent à des réalités qui sont partout et toujours identiques à elles-mêmes (...) Or ces réalités identiques sont précisément des réalités naturelles" (ILH, p.486, n.1).

La rupture avec la lettre et l'esprit de Hegel est évidente. En particulier, Kojève manque l'analyse hégélienne de la finitude, tant celle de la Nature que celle de l'Esprit fini. Nous tenterons de montrer, à la fin de ce travail, ce qui -dans le texte de Hegel- autorise ce malentendu. Quant à la source historique de cette interprétation, un autre nom rode ici entre les lignes, celui de HEIDEGGER. Dans la page que nous venons de citer, Kojève ajoute ceci : "la première tentative (...) d'une ontologie (...) dualiste ("identique" et "dialectique") a été faite par Kant, et c'est en ceci que réside sa grandeur hors pair, comparable à celle de Platon qui a posé les principes de l'ontologie (moniste) "identique". Depuis Kant, Heidegger semble être le premier à avoir posé le problème d'une ontologie double. On n'a pas l'impression qu'il est allé au-delà de la phénoménologie dualiste qu'on trouve dans le premier volume de Sein und Zeit (qui n'est qu'une introduction à l'ontologie devant être exposée dans le Volume II, non encore paru). Mais ceci suffit à le faire reconnaître comme grand philosophe. Quant à l'ontologie dualiste elle-même, elle semble être la tâche principale de l'avenir" (ILH, p.487, n.1).

Nous ne discuterons pas la question de savoir si, en comprenant ainsi Heidegger, Kojève ne le mécomprend pas.

Si méprise il y a, elle fut, à l'époque, partagée par les meilleurs lecteurs de Sein und Zeit, et peut-être bien par son auteur lui-même. Nous voulons seulement souligner l'importance décisive qu'eut la lecture de cet ouvrage. Heidegger joua en quelque sorte, pour Kojève, le rôle d'introducteur critique à la lecture de Hegel, celui de Iena et de la Phénoménologie de l'Esprit. En retour, nous le verrons, la lecture de Hegel amena Kojève à relire Heidegger en vue de la critiquer. Quoi qu'il en soit, si nous relisons nous-même Heidegger en vue de comprendre Kojève, nous y trouvons par exemple ceci : "Toutes les explications qui résultent de l'analytique de l'être-là sont obtenues à la lumière de sa structure d'existence. Et c'est parce qu'ils se déterminent à partir de l'existentialité que nous nommerons existentiels les caractères d'être de l'être-là. Ceux-ci doivent être distingués soigneusement des déterminations d'être qui sont caractéristiques de l'étant qui n'est pas un être-là; nous nommerons ces dernières des catégories (...) Les existentiels et les catégories sont les deux formes fondamentales des caractères possibles de l'être" (L'Etre et le Temps, trad. R. Boehms et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p.65). Et plus loin : "l'être-là est seul à pouvoir être ou doué ou privé de sens. Ce qui veut dire que son propre être, et l'étant qui se révèle en cet être, peuvent s'assumer par la compréhension ou se renoncer dans l'incompréhension" (ibid., p.118 sq.). Enfin, dans Qu'est-ce que la Métaphysique?, on peut lire ceci : "Etre et Néant composent réciproquement, non point parce que tous deux -envisagés par le concept hégélien de la Pensée- concordent dans leur indétermination et leur immédiateté, mais parce que l'Etre lui-même est fini dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance de la réalité-humaine qui, dans le Néant, émerge hors de l'existant" (Trad. in Question I, Paris, Gallimard, 1968, p.69).

A propos de sa double lecture, de Hegel ^{par} à Heidegger et de Heidegger ^{par} à Hegel, Kojève ne fournit que des indications laconiques. Une longue Note inédite (1936) complète ces indications. On peut présenter ces textes de la façon suivante. Tout d'abord, Kojève croit pouvoir remarquer que le rapport entre l'Analytique de l'être-là et l'Ontologie annoncée par S. und Z. est l'homologue du rapport entre la Phénoménologie de l'Esprit et la Logique. Chez Hegel comme chez Heidegger, la description phénoménologique des attitudes fondamentales possibles de l'homme dans le monde serait censée introduire à la question ontologique : qu'est-ce que l'être pour que la révélation de l'être dans et par la réalité

humaine soit possible? "Ce n'est donc qu'en la confrontant avec l'oeuvre de Hegel qu'on peut comprendre et apprécier la portée philosophique de l'oeuvre de Heidegger, et découvrir ce qu'elle comporte de véritablement nouveau. En fait, le Volume I de Sein und Zeit n'est qu'une tentative de reproduire -en la rectifiant- l'anthropologie phénoménologique ("existentielle") de la Phénoménologie des Geistes, en vue d'une Ontologie (...) devant remplacer l'ontologie faussée de la Logik de Hegel" (Compte rendu de A. Delp, Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heidegger, in Recherches philosophiques, Volume V, Paris, 1936, p.496). Sur la convergence des deux anthropologies, la partie demeurée inédite de ce Compte rendu est plus explicite : "Que l'être-humain (Dasein) est essentiellement un être-dans-le-monde (...); que le monde de l'homme (Welt) diffère essentiellement de la nature (Natur : Vorhandensein) par le fait qu'il est modifié, ou -du moins- révélé/considéré comme à modifier, par le travail (Zuhandensein); qu'à la base de la compréhension (Verstehen), du Discours (Rede) ou de la pensée raisonnable, il y a la présence-pratique-et-émotive (Befindlichkeit) -et non purement "théorique"- de l'homme dans son monde; que la totalité de l'être ne se révèle à l'homme que dans et par l'angoisse (Angst), qui lui révèle sa finitude, sa mort; que l'être humain n'est pas seulement un être qui est dans l'espace, mais encore -et surtout un néant qui néantit en tant que temps; que dans le plan de la conscience humaine ce néantissement se manifeste sous la forme de la résolution-héroïque (Entschlossenheit) d'accepter l'anéantissement de l'humain proprement dit -qui est temps et possibilité pure, non réel- dans et par la réalisation active (c'est-à-dire la spatialisation) de ses possibilités essentielles; -tout ceci, et beaucoup d'autres choses encore, est purement hégélien". A partir de là, Kojève fait à Heidegger une critique fondamentale, celle de manquer ou d'atténuer la négativité en négligeant le phénomène de l'action. Si "Heidegger a repris les thèmes hégéliens de la mort, il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail; aussi sa philosophie ne réussit-elle pas à rendre compte de l'Histoire" (ILH, p.575, n.1). Ce que Kojève explicite à nouveau dans la Note inédite déjà citée et dont la partie centrale mérite d'être reproduite en entier dans la mesure où elle constitue l'exégèse kojévienne de l'Introduction à la Lecture de Hegel : "au fond, l'anthropologie heideggerienne révèle/est fondée sur trois catégories (ou Existentielle) primaires et irréductibles : Befindlichkeit, Verstehen et Angst (la Rede

-logos- étant en fin de compte déduite des deux premières). Ces catégories correspondent aux trois catégories anthropologiques primaires et irréductibles de Hegel : Begierde, Arbeit et Kampf auf Leben und Tod. Or dans toutes ces trois catégories, l'élément actif -négateur est atténué par Heidegger. La Befindlichkeit est l'homme réduit au sentiment de son être et du devoir-être (dass es zu sein hat). La Begierde est également tout ceci, mais elle est encore autre chose : -l'homme qui est -et doit être- en niant, en supprimant, en détruisant activement l'être-donné, qui n'est ce qu'il est en tant qu'homme que dans et par cette négation active de l'être donné non-humain. Le Verstehen (et le discours-raisonnable) est l'homme qui réalise activement son but (Entwurf), en maîtrisant ainsi la chose et en devenant son maître par le fait de la comprendre (c'est-à-dire de la nommer). Ceci correspond très exactement à ce que Hegel dit du travail (Arbeit). Mais il insiste sur le fait que le travail est toujours négation active de la forme donnée de l'être trans-humain. (Aussi, la Welt hégélienne se crée exclusivement dans et par le travail proprement dit, tandis que la Welt de Heidegger est Welt et non Natur déjà par le simple fait de la présence d'une Befindlichkeit). Enfin, c'est seulement dans et par l'angoisse (Angst) révélatrice de sa mort que l'homme se constitue définitivement en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'individu libre historique, qui -en fin de compte- peut devenir sophos, c'est-à-dire l'homme qui est ce qu'il fait et qui fait ce qu'il est, et qui l'exprime dans et par son discours raisonnable, par sa philosophie que le montre à lui-même comme un néant néantissant en tant que temps dans l'espace. Et c'est là exactement ce que Hegel dit de l'angoisse (Furcht) éprouvée dans et par la lutte pour la vie et la mort. Seulement, à l'encontre de Heidegger, Hegel affirme que ce n'est pas l'angoisse de la contemplation passive de l'approche de sa fin biologique, mais uniquement l'angoisse dans et par la lutte pour la mort -c'est-à-dire dans et par la négation-active- de l'être/réalité donné comme un Ce-qui-est-donné-lui-sans-être-lui (bref : d'un autre homme), d'un être qui peut ainsi le nier activement lui-même, -que c'est seulement la mort révélée dans et par cette lutte négatrice qui a la valeur humaine ou -plus exactement- humanisante que lui attribue Heidegger. C'est ainsi que chez Heidegger l'autre-homme n'intervient que comme un Mit-dasein ou même simplement comme Mit-sein, ce qui peut être compris passi-

vement comme un simple être-ensemble-en-tant-qu'hommes dans la nature spatiale transformée en Welt, en monde/univers humain, social, historique pour la seule co-présence de plusieurs Befinlichkeiten. Chez Hegel par contre, l'autre homme et l'être-ensemble-en-tant-qu'hommes ne se constituent que dans et par l'interaction négatrice de la lutte pour le Anerkennen, c'est-à-dire pour l'acte-de-reconnaître que cette lutte médiatise par l'angoisse de la mort possible en tant qu'activement donnée à l'autre et volontairement acceptée de lui. Ainsi, la reconstitution hégélienne de l'être-humain nous montre cet être comme étant essentiellement social et historique, c'est-à-dire comme se trouvant toujours soit dans l'attitude de l'inter-négation active avec d'autres hommes (c'est-à-dire en tant que participant aux guerres et aux révolutions sanglantes constitutrices de l'Etat), soit dans celle de la négation active en commun de la forme donnée de l'être naturel (c'est-à-dire en tant qu'un inséré dans une société qui travaille) et participant/coopérant par là à la création active d'un présent toujours nouveau de l'être spatial, reposant sur le néant du passé de l'être qui a été nié activement en fonction du néant donné en tant que possibilité de l'avenir, qui -étant humain proprement dit- a ainsi une présence réelle (gegenwart) dans ce présent spatial temporalisé, "présenté", transformé en maintenant historique. La reconstitution heideggerienne, par contre qui exclut ou atténue la valeur constitutive de l'action négatrice de la lutte et du travail (ce travail étant d'ailleurs -d'après Hegel- imposé activement au vaincu par le vainqueur de la lutte), née du désir négateur, ne mène pas nécessairement à la position de la société (de l'Etat) et de l'histoire. Au fond, le Dasein pourrait se constituer, en restant dans l'isolement, sans entrer en contact avec l'autre-homme : car si l'on comprend comment et pourquoi l'angoisse heideggerienne de la mort individualise le Dasein, on ne voit pas pourquoi et comment elle pourrait et devrait le socialiser et l'historiciser réellement. Or, c'est là sans aucun doute l'insuffisance même dans la description phénoménologique : l'"essence" de l'homme est déterminée par le Social et par l'Historique non moins que par l'individuel; et l'"existence" humaine semble se caractériser non pas tant par le fait d'être fini (la subsistance biologique l'étant aussi) que par la mort volontaire, par la mort sans nécessité biologique, si facilement acceptée de soi et des autres, et si souvent imposée aux autres. Et cette insuffisance de la description phénoménologique peut

avoir des conséquences graves dans l'ontologie de l'être-humain, que cette description doit rendre possible et accessible. Hegel a bien vu le danger. En parlant dans le chapitre V de la Phänomenologie de l'intellectuel bourgeois individualiste, c'est-à-dire de l'homme qui -en ne risquant jamais sa vie et en ne travaillant pas- se réalise et se comprend en ne tenant pas compte de la valeur constitutive de l'action négatrice véritable, c'est-à-dire, précisément, de l'action de la lutte et du travail, Hegel montre que cet homme doit finir par se comprendre en mécompréhendant -dans cette compréhension de soi- l'homme véritable, c'est-à-dire le citoyen qui lutte et qui travaille dans et pour un Etat -après l'échec de l'idéalisme subjectif qu'il imagine d'abord- dans une anthropologie purement naturaliste, qui -en fin de compte- réduit l'être-humain à l'être-statique-donné (Sein) d'un crâne héréditaire. Or, cette anthropologie dualiste ne peut mener qu'à une ontologie de l'être-naturel qui ne rendrait plus compte des réalités/vérités humaines existentielles que Heidegger voudrait analyser dans leur être même. En effet, en opposant le Sein du Dasein, le Sein qui est Existenz, au Sein du Vorhanden-sein, peut-on concevoir le premier autrement que comme le Sein de ce qui se manifeste en tant qu'action? Et peut-on concevoir cette action autrement que comme action négatrice, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire comme un Aufheben, comme une action qui détruit le donné naturel et humain en tant que donné, tout en le conservant en tant qu'humain et naturel, et en le sublimant dans et par cette destruction conservante, effectuée en fonction d'un but (Zweck) futur, d'un Ce-qui-n'est-pas-encore dans le présent spatial où, sans l'intervention active de l'homme, le Ce-qui-n'est-pas-encore n'est -éternellement- qu'un Ce-qui-n'est- pas-du-tout? Et cette action négatrice est-elle autre chose qu'un travail d'une part et -d'autre part- lutte pour la vie et la mort, qu'un homme entreprend pour s'imposer à un autre qu'il reconnaît comme homme par le fait de risquer sa vie pour s'imposer à lui en tant qu'homme, -ce travail et cette lutte que l'on trouve partout où l'on peut parler de réalité humaine, et qu'on est naturellement porté à ne trouver et à ne chercher que là"?

Telle est donc la manière dont Kojève se comprend lui-même. Quant à nous, nous tenterons de montrer, dans notre chapitre troisième, quelle aporie tout ceci révèle et dissimule à la fois, et nous verrons alors quelle fonction remplit réellement, dans la constitution du Système du Sa-

voir, la dialectique du Maître et de l'Esclave.

(16) Essai, tome 2, p.47.

(17) Quant à la genèse du Système, il faut dire l'importance qu'y a prise l'épistémologie des sciences -notamment des sciences physiques et mathématiques- à laquelle Kojève n'a cessé de s'intéresser. Sur ce point, les notations sont innombrables dans l'Introduction et l'Essai. Elles ont généralement échappé aux commentateurs. Signalons aussi un texte important, ignoré de toutes les bibliographies (Compte rendu des Archives d'Histoire des Sciences et des Techniques de Leningrad, in Thalès, recueil annuel des travaux de l'Institut d'histoire des Sciences et des Techniques, Paris, 1937, pp.236-253) ainsi que L'origine chrétienne de la science moderne (in Mélanges A. Koyré, tome 2, Hermann, Paris, 1964, pp.295-306). Deux ouvrages inédits enfin : Zum Problem einer diskreten Welt (1929) et L'Idée de Déterminisme dans la Physique classique et dans la Physique moderne (1932). Une édition de ce dernier ouvrage est préparée par Monsieur T. Brachet.

Attentif et compétent, Kojève sut percevoir dans l'avènement de la physique quantique un de ces tournants historiques de la science, qui exigent de la philosophie -celle qui ambitionne d'être "contemporaine"- une réflexion en profondeur de son "traité des catégories". Cependant, si les sciences provoquent la réflexion du philosophe, cette réflexion n'aura quelque chance d'être féconde qu'à la condition d'en bien préciser les limites. Tout d'abord, si le philosophe authentique ne peut pas ne pas tenir compte des théories scientifiques de son temps, il doit savoir que ce faisant il prend un risque, dans la mesure où rien ne permet d'affirmer qu'une théorie nouvelle, fût-elle unanimement acceptée, ne sera pas dépassée voire contredite par une théorie ultérieure (mais rien non plus ne permet d'affirmer qu'elle le sera nécessairement). C'est qu'il n'existe pas d'"experimentum crucis" et il est toujours possible qu'une expérience nouvelle amène un renouvellement théorique qui réinterprétera à nouveau frais l'ensemble des faits connus. En outre, plusieurs théories isomorphes peuvent être également susceptibles de rendre compte des mêmes faits. Il s'ensuit que la philosophie ne peut prétendre "prédire" l'avenir de la science, ni décider "à priori" de la vérité ou de la fausseté d'une théorie scientifique, ni transplanter une notion déterminée d'une théorie particulière à l'extérieur du champ d'application de cette théorie. Quant au

rôle positif du philosophe, "ce dernier devra commencer par analyser la "manière d'être" propre, les caractères essentiels spécifiques du réel physique, ainsi que celle du sujet correspondant de la connaissance physique. Ensuite, il aura à comparer la structure ontologique de la région physique avec celle des autres régions de l'être, et à étudier les rapports entre les différents "sujets" auxquels ces régions sont rapportées. Enfin -et c'est là la tâche la plus importante et la plus difficile- il devra essayer d'indiquer la manière dont ces régions (et leurs "sujets" respectifs) s'impliquent mutuellement de manière à former le monde réel, concret et complet" (L'Idée de Déterminisme, chapitre IV, §7). On voit qu'il y aura nécessairement conflit, sinon contradiction, entre le niveau épistémologique et ses limites rigoureuses et l'ambition absolue (mais non exhaustive) du Système.

C'est dans le passage central du Compte-rendu que nous avons mentionné que Kojève propose une synthèse de ces recherches. Ces pages méconnues éclairent singulièrement le lecteur qui tente de comprendre le Système du Savoir, et c'est pourquoi nous tenons à les citer intégralement : "L'interprétation de la Théorie des Quanta par Bohr implique, à notre avis, une définition précise de la réalité physique, c'est-à-dire de l'aspect (réel) de la réalité, étudiée par la théorie physique, qui permet pour la première fois d'établir une délimitation exacte du domaine propre de cette science, tant par rapport à celui de la géométrie (de la mécanique, etc.) que par rapport au domaine des sciences qu'on pourrait appeler -faute de mieux- "biologiques" (géographie, physiologie, zoologie, etc.), c'est-à-dire des sciences, où le principe du "réalisme naïf" est à peu près valable (...) Dans la géométrie (la mécanique, etc.), l'"interaction" entre le "sujet" ou le "système observant" (représenté ici par le système des coordonnées) et l'objet où le système observé, n'implique pas une modification des deux; donc pas d'indétermination, et pas de réalité physique, puisque celle-ci est toujours modifiée dans et par l'interaction avec le système observant. Dans les observations "biologiques", les modifications du système observé par le système observant sont négligeables, c'est-à-dire inexistantes pour les sciences en question. D'où une certaine analogie avec la géométrie, etc., c'est-à-dire possibilité d'appliquer la "physique" classique, qui -en négligeant aussi les modifications en question- n'est en fait qu'une mathématique appliquée à des objets "biologiques" (macroscopiques). Mais il y a néan-

moins une différence fondamentale entre les sciences "biologiques" et les sciences mathématiques pures. Dans les premières, le sujet a en lui-même une structure complexe (diversité des sens : un seul et même objet peut être simultanément vu, touché, goûté, etc.), et l'élément objectif irréductible (l'"atome/biologique" : une rivière, une cellule, un animal, etc.), étant toujours pour le moins étendu dans l'espace-temps, possède aussi une diversité immanente, ne serait-ce que celle du commencement, du milieu et de la fin. Dans les sciences mathématiques par contre, comme par exemple dans la géométrie, la relation avec le "sujet" n'est possible que d'une seule manière à la fois (le système de coordonnées ne peut par exemple être simultanément rectiligne et curviligne), et l'élément objectif irréductible, "le point géométrique" par exemple, est dépourvu de toute structure propre. Quant à la physique proprement dite, son sujet est ce qu'on pourrait appeler "l'oeil idéalisé", c'est-à-dire ce qui a besoin de "lumière" (au sens le plus large du terme : ondes électromagnétiques) -et d'elle seulement- pour entrer en contact avec l'objet, qui -de son côté- se réduit à ce qui peut se révéler à cet "oeil" par ce contact (l'"oeil" voyant tout ce qui peut se transmettre par la "lumière"). Ce contact médiatisé par la lumière est réel, puisque -par définition- il produit une perturbation; et, par conséquent, l'objet, qui est indispensable à la production de ce contact, est réel aussi. Ainsi, l'objet physique réel diffère essentiellement de l'objet mathématique "idéel". Mais il diffère également de l'objet "biologique", car la physique n'admet comme élément objectif irréductible que ce qui n'a pas de diversité interne, de structure propre (cet élément est le minimum de ce qui est visible pour l'"oeil idéalisé"; actuellement c'est l'électron ou le neutron, auxquels la physique moderne ne peut attribuer de structure propre). Mais il semble que la physique doive nécessairement admettre l'existence d'au moins deux types différents d'éléments irréductibles (ne serait-ce que la "lumière" qui médiatise l'observation, et la "matière" observée). Autrement dit, si les entités physiques -n'ayant pas de structure interne- n'ont pas de qualités propres, elles en reçoivent au moins une dès qu'on les compare entre elles (une "charge négative", par opposition à la "charge positive" par exemple). L'objet non-qualificatif mathématique (le point géométrique par exemple, qui -n'ayant pas de structure interne- est aussi rigoureusement semblable à tous les autres points) se distingue ainsi essentiellement de l'objet physi-

que doué encore de ce qu'on pourrait appeler une "qualité première" (et d'elle seulement, c'est-à-dire d'une qualité qui n'a de réalité que dans et par une relation avec un objet possédant une qualité différente); et les deux diffèrent foncièrement de l'objet "biologique", qui a au surplus des "qualités secondes", c'est-à-dire des qualités qui sont réelles dans l'objet, même si cet objet est pris en lui-même, en dehors de ses relations avec les autres objets" (p.250 sq.).

Dans le Système du Savoir, ces analyses auraient dû être reprises, mises à jour et considérablement détaillées. Malheureusement, nous n'avons que les notations éparses et elliptiques de l'Essai. Quoi qu'il en soit, on voit que Kojève distingue trois régions ontiques constituant un triple champ scientifique : l'idéalité mathématique, la réalité physique et la phénoménalité "biologique". Il est remarquable que ce triple champ constitue en quelque sorte le miroir de la structure -ontologique, énergologique et phénoménologique- du système. On notera aussi l'analyse immanente de la connaissance scientifique. Si la problématique du sujet et de l'objet y intervient, elle n'est pas celle de la conscience transcendantale ou constituante. Le sujet "mathématique" y est repéré en tant que "système de coordonnées", tandis que le sujet "physique" est quelque chose comme l'expérimentateur en général, l'"oeil idéalisé", c'est-à-dire un système matériel observant. C'est précisément le mérite de l'atomistique quantique, selon Kojève, d'avoir permis de dégager clairement le concept de réalité physique. La physique classique, en effet, n'avait encore qu'une notion assez vague de la spécificité de son objet, plus ou moins confondu avec le monde "biologique" macroscopique. Quant à la connaissance physique elle s'y distinguait mal de la connaissance mathématique : "pour la physique classique pré-relativiste, la dissymétrie ontologique se révélait déjà dans le rapport entre l'espace et la matière. L'espace n'était rien d'autre que l'espace de la géométrie d'Euclide, à l'intérieur duquel se plaçait la matière; la dissymétrie se révélait par le fait qu'il n'y avait aucune interaction possible entre l'espace (géométrique) et la matière (physique) : les éléments matériels étaient en interaction (gravitation universelle, etc.), et les points de l'espace étaient liés par des relations mathématiques (structure géométrique), mais l'espace était indifférent à la présence de la matière, et la matière n'était pas influencée par l'espace. Dans la physique relativiste, cette dissymétrie

est supprimée : l'espace et la matière sont inséparables et forment un tout ontologiquement homogène (interaction entre matière et espace). Dans ces conditions on pourrait parler d'un espace spécifiquement physique (différent de l'espace géométrique et de l'espace biologique). Mais le "sujet" auquel se rapporte l'espace continuant à être mathématique, cette homogénéité ontologique signifie non pas tant une matérialisation de l'espace qu'une géométrisation de la matière. Ce n'est qu'en rapportant l'espace relativiste à un sujet physique (celui de la théorie quantique) qu'on pourrait en faire un espace physique qui différerait ontologiquement des espaces mathématiques" (L'Idée de déterminisme, p.24c, note 121). Par contre, la physique moderne -pour Kojève, essentiellement l'atomistique quantique- ne considère comme réel physiquement que l'ensemble homogène mais dual constitué par l'interaction de deux systèmes irréductibles et inséparables : le système observé et le système observant, cet ensemble pouvant d'ailleurs être à son tour constitué en système observé pour un système observant (ce qui, soit dit en passant, montre que la sensation n'est pas fondement de la connaissance physique : il n'y a pas de sensation de la sensation). Or, dire qu'il y a interaction entre les deux systèmes, c'est dire qu'il existe nécessairement une modification réelle de l'un par l'autre, et c'est dire par conséquent qu'il existe une limite absolue à la précision de l'expérimentation. D'où l'expulsion du déterminisme causal de la physique moderne, c'est-à-dire l'impossibilité d'y effectuer des prévisions individuelles exactes. C'est ce principe qui constituait l'idée régulatrice de la physique classique, pour laquelle des expériences de plus en plus précises étaient, en principe, indéfiniment possibles.

(18) Essai, t. 1, p.285.

(19) Essai, t. 1, p.285.

(20) Essai, t. 1, p.304.

(21) Essai, t. 1, p.303.

(22) Essai, t. 2, p.286.

(23) De l'impossibilité de parler sans contradiction de la réalité physique considérée abstraitement, l'évolution de la théorie de la lumière nous fournit l'exemple le plus connu. Pour cette théorie, la lumière doit être tenue à la fois comme un phénomène corpusculaire et comme un phénomène ondulatoire, et cette dualité est irréprésentable dans le langa-

ge ordinaire. C'est pourquoi "cette description abstraite se fait non par des mots ayant un sens (Logos), mais à l'aide d'algorithmes : si l'Homme concret parle du Réel, le Sujet physique abstrait se sert d'un "langage" mathématique. Sur le plan de l'algorithme, il n'y a ni incertitude ni contradiction. Mais il n'y a pas de Vérité au sens propre, puisqu'il n'y a pas de Discours (Logos) véritable révélant le Réel (ILH, p.454 sq., note 1). Soit, mais Kojève lui-même devient alors paradoxal, s'il est vrai que la vérité est adéquation à l'être (= nature, voire "seconde nature" pour Kojève =) tandis que le Discours ne paraît que dans l'opposition à l'être ...

(24) Essai, t. 1, p.173, note 1.

(25) Essai, t. 2, p.165 sq., note 9.

(26) Il faut lire attentivement l'Essai et le Kant pour y déchiffrer ce plan dans le détail. Un seul texte, à notre connaissance, confirme la structure d'ensemble que nous proposons : "ainsi complété, le Système catégorial du Kant recouvre entièrement non seulement la Première Partie de notre Exposé du Système du Savoir hégélien (où nous développons l'Onto-logie, l'Energo-logie, et la Phénoménologie "générale" ou "abstraite"), mais encore les deux autres Parties de ce Système (où nous développons la Phénoménologie "appliquée" ou "concrète" et analysons le Discours pris en tant que Sens)" (Kant, p.172).

CHAPITRE DEUXIEME

EXPOSE DU SYSTEME DU SAVOIR

On ne trouvera pas, dans les pages qui suivent, la richesse du texte de Kojève, les éclairs qui le traversent, et nous ne prétendons pas écrire l'Exposé qu'il n'a pas écrit lui-même. Notre ambition n'est que d'en fournir un schéma intelligible(1).

Nous avons sacrifié également l'ironie de l'Essai. C'est qu'il fallait nous arracher à l'envoûtement des paradoxes afin de ne dire que le sens. Même si, en fin de compte, ce sens lui-même doit nous renvoyer à l'ironie comme à son seul mode possible l'expression.

I. METAPHYSIQUE

Dans notre chapitre précédent, nous avons tenté d'introduire les concepts fondamentaux de cette Métaphysique selon un ordre "pédagogique". Quant à l'Exposé, il suit l'ordre systématique, lequel va de l'abstrait au concret : ontologie, énergologie, phénoménologie générale.

1. Ontologie

Au détour de sa lecture de Platon, Kojève résume ainsi, en l'anticipant, son ontologie : "en fait et pour nous, l'Etre-donné est l'ensemble de ce qui est commun à tout ce dont on parle, ce "commun" étant pour le moins le fait même qu'on en parle. Si l'on appelle Néant ou Non-être ce dont on ne parle pas (sauf pour dire que c'est ineffable), on peut appeler Etre (tout court) l'ensemble de ce dont on parle comme de quelque chose qui diffère du Non-être, du moins en ce sens qu'on peut dire quelque chose de l'Etre, tandis qu'on ne peut dire rien du tout du Néant (sauf qu'il n'est pas ou qu'il n'"est" pas l'Etre). Ainsi, l'Etre-donné, c'est-à-dire l'Etre-dont-on-parle, est l'Etre-différent-du-Néant. Par conséquent, on doit dire que l'Etre-donné est trinitaire (tri-unitaire) ou Trois, ses trois éléments constitutifs étant l'Etre, le Néant et leur Différence. L'Etre ne différant du Néant que dans et par leur Différence ou en tant que celle-ci ils sont identiques en tant que tels ou pris chacun en lui-même. On peut dire alors que l'Etre-différent-du-Néant est Différence de l'identique et donc Identité du différent. En d'autres termes, l'Etre-donné est, dans sa totalité trine ou en tant que Trinité, la Spatio-temporalité-qui-est (puisque l'identique ne peut différer que dans l'espace tandis que le différent ne peut s'identifier que dans le temps). Et c'est en tant que Temporalité (spatiale) que l'Etre-dont-on-parle est Concept"(2).

Pour comprendre tout ceci, qui est quelque peu elliptique voire énigmatique, on peut expliciter de la manière

suivante, le raisonnement de Kojève.

Soit un discours, un discours quelconque : ce qui est "commun" à tout ce qu'on y dit, c'est le fait qu'on le dit en parlant de n'importe quoi dont on puisse parler, et ce qui est commun à tout ce dont on parle, c'est le fait d'être, c'est-à-dire de n'être pas "rien" ou, si l'on veut, de différer du néant. C'est aussi le fait qu'on en parle explicitement tandis qu'on ne parle jamais de manière spontanée du néant, mais de manière réfléchie, pour dire alors que tout ce qui est en diffère. L'être dont on parle est nécessairement l'être dont on parle, il ne diffère du néant qu'en tant que "donné" au discours. C'est pourquoi Kojève appelle l'objet de l'ontologie : être-donné, l'être "pur" ou "en soi" étant identique au néant ainsi que l'a vu Hegel et peut-être déjà Platon qui savait qu'on ne pouvait dire de l'être qu'il est "un" sans avouer par là même qu'il est aussi multiple. Encore cela ne signifie-t-il pas, pour Kojève, que l'être soit discours, à la manière idéaliste. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Dire que l'être-donné est le "commun" de tout ce dont on parle et qui se distingue par ailleurs en phénomènes multiples et variés, c'est dire que l'être-donné est homogène, identique à et en lui-même. Toutefois, si l'être est homogène, il n'est donné que dans la mesure où il se différencie du néant. Or se différencier du néant, c'est se différencier de "rien". C'est pourquoi on ne peut parler de l'être qu'à la condition de dire qu'il se différencie en lui-même tout en restant identique. L'être-donné, pour

différer du néant indifférencié et ineffable, doit être tout à la fois un et multiple. On ne peut parler ainsi sans se contredire, pense Kojève, qu'à la condition de dire que l'être-donné est spatio-temporel, qu'il est la spatio-temporalité même : l'être de l'ontologie kojévienne n'est pas "acte d'être", "universel concret", ce n'est pas davantage le pur concept abstrait où s'évanouit la pensée, c'est le "sensible" abstrait, l'abstraction "mathématique" de l'Ecole. Aucune transcendance, par conséquent, de l'être dans l'apparaître. Seul, si l'on veut, le néant est transcendant.

En tant qu'il se différencie en lui-même, l'être-donné est spatialité. D'une manière générale, en effet, deux "choses" identiques entre elles ne se différencient que par leur "position". Bien entendu, il n'y a pas dans la pure spatialité, de "choses" déterminées par leur "hic et nunc" : la spatialité de l'être donné est multiplicité de "points", c'est-à-dire d'éléments identiques entre eux et en eux-mêmes, dépourvus de structure propre. Pris en lui-même, le point isolé n'est rien dont on puisse parler et c'est pourquoi la "sphère" de Parménide doit bien plutôt être assimilée à un tel point. Le point ne se différencie du néant qu'en tant que multiplicité de points. Considérée abstraitement, cette multiplicité est la spatialité pure, objet de la géométrie. Précisément, il ne s'agit -en géométrie- que d'une abstraction, car l'être-donné n'est spatial qu'en étant aussi temporel. Aussi bien ne peut-on parler d'une différenciation de l'identique qu'en parlant du mouvement d'un point qui se "déplace" tout en restant identique à lui-même. Or, par-

ler de la translation du point, c'est parler de la temporalité.

L'Etre-donné est temporalité. La différenciation de l'identique présuppose l'identification du différent. En effet, si deux "choses" identiques ne peuvent différer que spatialement, deux choses différentes ne peuvent s'identifier que temporellement. Toutefois, l'être-donné reste homogène et, pas plus qu'il n'y a en lui de "choses" déterminées par leur "hic", il ne s'y trouve de "choses" déterminées par leur "nunc". Du point de vue de la temporalité, cela signifie que, dans l'être-donné, le présent est identique tant au passé qu'à l'avenir et dépourvu de détermination propre.

Que signifie alors, pour l'être-donné, être temporel? Rien d'autre que le mouvement de s'identifier au néant dans le même temps où il s'en différencie en tant que spatialité. C'est que la temporalité n'est rien d'autre qu'une "soustraction" de l'être à l'être, le passage de l'être au "n'être plus". Et c'est pourquoi l'être-donné est concevable, "car le concept, ou plus exactement le sens de l'Etre, ne diffère en rien de l'Etre lui-même, sinon par l'absence dans le sens de l'être de cet Etre. Et il en va de même pour le sens de n'importe quelle chose qui est, puisque l'Etre est l'intégration de tout ce qui est, de sorte que le sens "Etre" est une intégration de tous les sens en général. Le sens-essence d'une chose est, comme on dit, cette chose même moins son existence. Or, la "soustraction" qui enlève l'être à l'Etre n'est rien d'autre que le Temps, qui fait passer l'E-

tre, du présent où il est, dans le passé où il n'est pas (n'est plus), et où il n'est donc que sens pur (ou essence sans existence)"(3). L'essence d'un être est donc son être passé et c'est la temporalité de l'être qui rend possible le discours. Possible seulement, car, si l'être-donné est Concept, il n'est pas lui-même discours. Le miracle du discours c'est précisément de donner à l'essence d'une chose -et de l'être en général- une existence réelle détachée de l'être. Ce n'est que dans et par le discours humain que l'essence "dinosauré" peut encore apparaître dans le présent en tant que sens. Mais nous ne pourrions jamais concevoir quoi que ce soit ni en parler si l'essence n'était pas détachable de l'existence, si l'être n'était pas temporalité.

En résumé, l'être-donné est pure spatio-temporalité et c'est dire que l'être-donné est "puissance" de tout ce qui apparaît. C'est pourquoi la signification précise des mots "universel" et "nécessaire" n'est pas "éternel", mais "partout et toujours".

Que l'être soit spatio-temporalité, c'est le sentiment de "bien" ou "mal-être" qui le révèle dans l'expérience que ce sentiment accompagne toujours. Se sentir "bien" c'est faire "un" avec l'être, c'est éprouver qu'on y "persiste", c'est éprouver sa "puissance" d'être, c'est-à-dire sa capacité de durer et de s'étendre. Inversement, se sentir "mal" c'est ressentir une difficulté d'être, une difficulté de durer et de s'étendre, c'est-à-dire de maîtriser son milieu ou son univers; c'est se sentir expulsé de l'être et voir sa durée-étendue se rétracter jusqu'à la ponctualité éva-

nouissante où je trouve la mort et le néant. D'une manière générale quelque chose qui ne peut plus durer et s'étendre -un organisme ou un Etat par exemple-, cesse d'être et inversement. Ainsi, venir à l'être c'est se spatio-temporaliser, et "sortir" de la spatio-temporalité c'est littéralement devenir "rien", s'anéantir.

Telle est donc la manière dont nous croyons pouvoir développer la notion "être-donné" du Système du Savoir. Mais l'onto-logie seule ne suffit pas à rendre compte de l'onto-logie, car le monde concret où vivent et parlent les hommes est autre chose encore qu'une multiplicité homogène structurée d'éléments identiques entre eux et en eux-mêmes.

2. Energologie

Médiatrice de l'ontologie et de la phénoménologie, l'énergologie est le coeur et la partie la plus "difficile" du Système du Savoir". C'est que les philosophes, éblouis par la lumière de l'être ou fascinés par la multiplicité variée des phénomènes, aperçoivent généralement mal le "milieu" grâce auquel la lumière de l'être peut se diffuser en éclairant les phénomènes qui peuvent ainsi "apparaître", et ce sont en fait des "physiciens" qui -tel Démocrite- parlèrent les premiers de la réalité-objective, même si, en le faisant, ils crurent parler de l'être-donné ou de l'existence-empirique.

Pour comprendre de quoi il s'agit, partons de l'expérience. Si l'expérience concrète, en tant que perception, nous révèle le monde des phénomènes et si c'est le sentiment de "bien-être" ou de "mal-être" qui nous révèle, en accompagnant la perception, l'être-donné dans sa différence d'avec le néant, qu'est-ce qui, dans cette expérience témoigne de la présence d'une réalité-objective? Dans l'Introduction à la lecture de Hegel, où le terme "énergologie" n'apparaît pas encore, Kojève écrit ceci : "je ne crois pas que l'on puisse définir le Réel proprement dit, autrement que comme l'a fait (entre autres) Maine de Biran : le Réel, -c'est ce qui résiste. Or, on a parfaitement tort de croire que le Réel résiste à la Pensée (...) le Réel résiste à l'Action"(4). Dans sa "Mise à jour du Système du Savoir", Kojève précise que c'est proprement la "sensation de la variation du Tonus" qui nous révèle la Réalité-objective(5). A vrai dire, le texte de Kojève n'en dit pas davantage sur ce point. On peut toutefois l'interpréter comme suit.

La sensation d'abord. Celle-ci, notait Aristote, "ne nous fait connaître ni le futur ni le passé, mais le présent seulement"(6). Ainsi, par rapport au temps, la réalité d'un objet est sa "présence" : quelque chose en général peut être (passé ou futur) sans être réel. A vrai dire, Aristote ne distinguait guère, comme le fait Kojève, le réel de l'être et de l'existence empirique. Aussi bien faut-il affiner sa remarque car le "présent" dont il s'agit dans la sensation n'est pas le présent concret de la perception mais plutôt comme la limite "instantanée" du passé et de l'avenir, ce qu'a bien vu Kant : "l'appréhension faite simplement au moy-

en de la sensation ne remplit qu'un moment (si je ne considère pas, bien entendu, la succession de plusieurs sensations). Comme étant quelque chose dont l'appréhension n'est pas une synthèse successive qui aille des parties jusqu'à la représentation totale, elle n'a donc pas de grandeur extensive; l'absence de sensation dans le même moment représenterait ce moment comme vide et, par suite, = 0. Or, ce qui dans l'intuition empirique correspond à la sensation est la réalité (*realitas phaenomenon*), et ce qui correspond à son absence est la négation = 0"(7). La réalité-objective est donc donnée ponctuellement, elle est l'objet d'un pur "contact". Toutefois, si Kant ne reconnaît pas à la sensation de "grandeur extensive", il lui attribue une "grandeur intensive" et en conclut -faussement- qu'une telle grandeur intensive appartient aussi au réel(8). Cette conclusion n'est pas seulement incorrecte formellement, elle est encore erronée sur le fond. Elle signifie en effet -réminiscence leibnizienne- que le réel est susceptible d'augmenter ou de diminuer indéfiniment, sans faire de "saut" : la réalité-objective serait donc "continue". Ce que conteste précisément la physique des "quanta". Quant à la sensation, il semble bien que les recherches contemporaines, quelles que soient par ailleurs les controverses d'interprétation, soient en faveur de sa discontinuité. Peu importe d'ailleurs : ce que nous révèle la variation de la sensation -que cette variation soit continue ou non- c'est la présence d'une réalité-objective, laquelle n'est pas susceptible de plus ou de moins. Quelque chose n'est pas plus ou moins réel, mais réel ou irréel absolument.

Dire que la sensation est "contact", c'est dire que la sensation est relation entre deux réalités prises en tant que réelles. Le contact de mon pied avec le ballon, pris isolément, n'est pas la perception d'une forme distincte de la forme de mon pied; il n'exprime pas davantage l'identité d'être de mon pied et du ballon; il me révèle seulement l'opposition irréductible entre ce ballon et mon corps. En ce sens, le réel n'est pas ce qui constitue la variété de l'être dans l'existence empirique mais ce qui fait sa multiplicité et, plus précisément, sa dualité.

Pour affiner notre analyse, nous devons la préciser. Tout d'abord, la sensation d'un "contact" n'est vraiment donnée que dynamiquement, dans un effort (fût-ce un effort d'attention) : que je me trouve étendu au repos sur mon lit, l'impression que celui-ci "résiste" s'évanouira. C'est pourquoi seule une modification de la sensation -par exemple son accentuation ou sa diminution brutales- me révèle la présence d'une réalité-objective. Ensuite, l'usage que nous avons fait du mot "contact" ne signifie pas qu'il faille privilégier, comme on l'a fait souvent, le sens du toucher ^{en tant que} ~~comme~~ sens du "réel". A vrai dire la perception tactile ne nous révèle, elle aussi, en tant que perception, que des "qualités phénoménales : le dur, le mou, le rugueux, etc. C'est pourquoi Kojève parle du "tonus" et non d'un sens particulier. C'est qu'une variation du tonus peut être liée à la variation de n'importe quelle sensation, visuelle ou auditive aussi bien que tactile. La révélation de la réalité-objective se produit aussi bien dans l'expérience de l'éblouissement lumineux ou dans l'audition de bruits "imper-

ceptibles" que dans le choc de ma tête contre le mur : dans tous les cas la modification de la perception "normale" -la modification du tonus général- est seule révélatrice d'un réel qui résiste. Si le contenu concret d'une perception est toujours une forme structurée en elle-même se détachant sur un "fond" et se distinguant d'autres formes structurées, la variation de la sensation du tonus ne manifeste rien d'autre qu'une opposition irréductible, "instantée" et dépourvue de toute "qualité". C'est pourquoi, isolée de l'expérience concrète, cette révélation du réel est proprement indicible, encore qu'elle soit mesurable.

Que l'opposition soit irréductible signifie qu'elle se "conserve" partout et toujours, quelles que soient par ailleurs les variations quantitatives de ses éléments : "le principe de la conservation proprement dit n'est rien d'autre que le développement discursif de la notion de l'Opposition-irréductible qui constitue la Réalité-objective. Quant à la notion de l'opposition-irréductible entre le Positif et le Négatif (= Interaction) qui est impliquée dans la Réalité-objective, elle se développe discursivement en un Principe de la conservation de l'Opposition. Par exemple, la quantité de l'électricité positive (négative) peut diminuer (augmenter), mais seulement à condition que la quantité de l'électricité négative (positive) diminue (augmente) d'autant. Il en va de même pour le Plein ("Matière") et le Vide ("Rayonnement"). Mais il y a toujours quelque chose qui se "conserve" au sens fort du terme (c'est-à-dire même quantitativement), comme par exemple l'Energie. La Réalité-objective au sens propre est identifiée précisément à cette "constante absolue" (9).

Définie par l'opposition-irréductible, la Réalité objective est par conséquent essentiellement duelle. Cette dualité peut s'exprimer à plusieurs points de vue.

Tout d'abord, comme nous l'avons remarqué, quelque chose en général est réel ou irréel absolument. Ainsi, dans l'existence empirique, le mur est réel tandis que le sens de la notion mur ne l'est pas. Certes le sens ne paraît dans le monde qu'à la condition d'être lié ("arbitrairement") à un morphème quelconque lequel est bien réel. Mais le discours pris en tant que tel, c'est-à-dire en tant que sens, est dépourvu de toute réalité objective et c'est pourquoi l'existence humaine est irréductible : "si l'on veut raccorder à la Réalité-objective l'ensemble des Phénomènes, dont chacun est réduit à la "perception" d'une résistance, il faut tout ramener à la Physiologie. C'est ce à quoi s'appliquent (en vain d'ailleurs) déjà depuis plus de trois siècles les Sciences naturelles qui sont censées couvrir l'ensemble de la Durée-étendue existant-empiriquement, la durée-étendue de l'Histoire humaine y comprise. Pour ce faire, l'Histoire est ramenée (sans succès) à la sociologie, qui se réduit (en principe, mais non en fait) à une psychologie, censée être (mais n'étant pas) purement "physiologique", voire "biologique", c'est-à-dire "en dernière analyse" chimique. C'est cette chimie qu'on espère ramener à la Physique proprement dite dont on prétend encore parfois qu'elle peut aussi parler de la Réalité-objective qu'elle mesure. Mais, en fait et pour nous, cette Physique met seulement "en équation" dénuée de sens discursif des grandeurs mesurables qui en sont dénuées également"(10).

Ensuite, "il semble que la totalité spatiale de l'Etre-donné est objectivement-réelle dans la mesure où elle est donnée à un moment déterminé du Temps, ce moment étant d'ailleurs quelconque (...). La réalité-objective est donc ce qui permet d'opposer un moment donné (quelconque) du Temps à tous les autres moments : on peut dire qu'elle "détermine" le Présent (instantané) par opposition à l'ensemble du Passé et de l'Avenir"(11), ce qui distingue la réalité-objective, tant de l'être-donné homogène que de l'existence-empirique où nous verrons que chaque moment de la durée se distingue en lui-même et les deux autres selon les trois "primats" du présent, du passé et du futur.

Enfin, la structure de la réalité-objective est également duelle, prise en elle-même. D'une part, la "matière" ou le "plein" s'y opposent irréductiblement à l'Espace ou au "Vide", le "Vide" démocritéen de l'espace étant tout aussi réel -c'est-à-dire donné à l'expérimentation physique- que la "matière" qui l'occupe et le détermine par là comme "champ", lequel se distingue ainsi de la spatialité "idéelle" du mathématicien. D'autre part, la "matière" est elle-même structurée d'éléments non structurés en eux-mêmes qui ne diffèrent entre eux qu'en s'opposant deux à deux et de manière irréductible, c'est-à-dire en se neutralisant.

3. Phénoménologie générique

Trois notions définissent l'Existence-empirique prise

en général : la Monade, le Phénomène, la Durée-étendue.

"En fait et pour nous, la notion fondamentale de la Phénoménologie en tant que telle est celle de la "Monade" (...). La perfection ou l'achèvement de la différenciation en des éléments constitutifs caractérise précisément l'Existence-empirique, constituée par des éléments à la fois distincts les uns des autres et structurés intérieurement. C'est ce que j'exprime en disant (avec Leibniz) que l'Existence-empirique est constituée par des Monades, c'est-à-dire par des éléments constitutifs dont chacun est une (uni-) Totalité ("différenciée") ou un Tout formé de "Parties" ("intégrant"), voire une intégration complète d'un ensemble totalement différencié ("différencielle totale")"(12).

C'est la perception qui transforme la monade en phénomènes distincts tant des autres phénomènes que du "Milieu" avec lequel il est en relation, et c'est le discours humain qui transforme ce phénomène en sens d'une notion. C'est pourquoi une notion quelle qu'elle soit se rapporte toujours, directement ou indirectement, à l'existence-empirique. C'est qu'une notion est elle-même "monadique" c'est-à-dire différenciée en elle-même et mise en rapport, par son développement discursif avec d'autres notions. Et c'est aussi pourquoi on ne peut parler, sans se contredire, de l'Etre-donné ou de la Réalité-objective, qu'en tant que bases de l'Existence-empirique.

A la différence de la spatio-temporalité homogène de l'être-donné et de l'espace-temps duel de la réalité-objec-

tive, la durée-étendue de l'existence-empirique est complexe. D'une part, l'ensemble de la durée-étendue de l'existence-empirique est structurée en de multiples durées-étendues spécifiques constituant des "milieux" et des "époques" où les individus monadiques de même "espèce" se distinguent entre eux dans la mesure où l'un est "ici" et l'autre "là-bas". D'autre part, une monade possède encore en elle-même une durée-étendue telle qu'elle est toujours une multiplicité de hic unifiée dans un nunc, et une multiplicité de nunc unifiée dans un hic. C'est ainsi qu'une seule et même poule peut être dite multiple en ce sens qu'elle est étendue et que sa tête est donc "ailleurs" que ses pattes, tandis que l'oeuf, le poussin et la poule adulte peuvent être dits une poule identique en tant que celle-ci est durable, composée d'un maintenant, d'un avant et d'un après(13).

Enfin, si la réalité-objective était régie par la catégorie d'Inter-action (où l'action et la réaction s'équilibraient parfaitement, le réel se "conservant" ainsi "constamment"), l'existence-empirique est, pour sa part, gouvernée par la catégorie de la Relation en ce sens que les monades entretiennent entre elles et avec l'ensemble ou une partie ("spécifique") de la Durée-étendue, des relations qui ne s'équilibrent jamais absolument entre elles, ce qui signifie que l'existence-empirique est essentiellement mouvement, changement, évolution et -last not least- histoire possible(14).

Tout ceci reste cependant encore abstrait. L'existence empirique concrète est l'objet de la phénoménologie "spéci-

fique", qui devait constituer la deuxième Section de l'Exposé du Système du Savoir.

II. PHENOMENOLOGIE SPECIFIQUE

Si, au sein de l'être-donné, les trois moments de la temporalité sont en quelque sorte sur le même plan, et si, dans la réalité-objective, le présent "ponctuel" s'oppose irréductiblement à l'ensemble du passé et de l'avenir, dans l'existence-empirique chaque moment de la durée est structuré intérieurement et se distingue des deux autres, c'est-à-dire est doué de qualités propres. C'est pourquoi chacun doit apparaître dans le monde. L'ensemble de l'existence-empirique se structure ainsi en un cosmos (primat du présent) où émerge le vivant (primat du passé) et où agit et discourt l'humanité (primat de l'avenir)(15).

Formellement, les trois moments constitutifs de la durée monadique admettent six arrangements différents se répartissant en trois types distincts(16).

Le premier type est caractérisé par le primat du présent qui définit la monade "minérale" ou "inanimée". Celle-ci est l'objet de la cosmologie dont la catégorie fondamentale est la légalité dans la mesure où il y est toujours possible de déterminer rigoureusement tant le passé que l'avenir à partir du présent.

En fait, le premier type admet deux arrangements distincts :

L'arrangement (a), où l'état présent détermine immédiatement l'état passé et, par la médiation de celui-ci, l'état futur -l'avenir y étant donc identique au passé, les deux étant identiques au présent-, détermine la structure de la monade en tant que telle, et donc de toute monade quelle qu'elle soit. C'est la "poussière cosmique", animée d'un "mouvement brownien" lequel mouvement n'a aucun "sens", étant indéfini et réversible. L'entropie y est constante. Le rythme de cet arrangement est aussi celui de l'univers dont l'ensemble n'est rien d'autre qu'un retour à son origine silencieuse.

L'arrangement (b), où le présent détermine immédiatement l'avenir et, par la médiation de celui-ci, le passé, constitue la structure de la monade minérale proprement dite ou du cosmos. Le mouvement a ici un sens, celui d'une dégradation irréversible où l'entropie croît partout et toujours. D'une manière générale, ce qui caractérise essentiellement la monade inanimée, c'est qu'elle se "produit" sans jamais se "re-produire", qu'elle n'apparaît que pour se transformer et se déformer. C'est pourquoi le cosmos est la mort sans laquelle la vie ne serait pas possible(17).

Le deuxième type est caractérisé par le primat du passé. C'est la structure fondamentale de la monade "vivante", objet de la biologie. D'une manière générale, tout être vivant se re-produit même si, en tant que monade physique, il se déforme lui aussi et meurt. Son avenir n'est donc rien d'autre que la re-production de son passé. C'est pourquoi la catégorie de la causalité gouverne la biologie. C'est que la cyclicité des phénomènes biologiques permet seule de

dire que les "mêmes causes" produisent les "mêmes effets". La causalité apparaît aussi comme la "négation" de la légalité qu'elle suppose, dans la mesure où celle-ci est le principe d'unité qui relie entre eux tous les "accidents" de la "substance" tandis que la causalité distingue à l'intérieur de la durée-étendue la cause qui, en tant qu'unité indivise, produit son effet. En effet, si, dans la monade minérale, les "parties" précèdent toujours le "tout" qui en résulte, dans la monade vivante, c'est le "tout" qui précède les "parties". Un animal est ainsi toujours le même, dans la durée de sa vie, même si son étendue inorganique s'y renouvelle constamment. En un sens, l'unité d'une pierre est purement spatiale, elle est toujours l'unité d'une étendue présente et n'est une "même" pierre dans la durée que pour nous. C'est pourquoi, j'aurai deux nouvelles pierres si je casse "une" pierre en deux, tandis que je n'aurai plus qu'un cadavre en deux "morceaux" si je découpe un organisme vivant (un tant soit peu évolué) en deux. Ne demeure plus alors que la sub-structure cosmologique du vivant. Aristote savait déjà qu'une main tranchée est tout autre chose qu'une main.

Deux "arrangements" sont ici également possibles. Dans l'arrangement (a), le passé détermine immédiatement l'avenir, et le présent seulement par la médiation de celui-ci. C'est-à-dire que le passé se re-produit immédiatement dans l'avenir sans que le présent y modifie quoi que ce soit : c'est le cycle "immobile" de la vie seulement végétale. Dans l'arrangement (b), le passé ne détermine l'avenir que par la médiation du présent. Celui-ci, par conséquent, s'"isole"

tant de son passé que de son avenir, et, ce faisant, peut se révéler à lui-même en tant que phénomène. C'est que le "phénomène" n'est rien d'autre que l'"isolement" du hic-et-nunc au sein du "milieu". C'est parce que l'animal s'isole qu'au sein de son milieu qu'il peut s'y repérer et s'y déplacer, à la différence de la plante immobile. Toutefois, cet isolement n'est encore que phénoménal et si l'animal est capable de se déplacer dans son milieu, il ne cherche jamais "naturellement" à en sortir. Ce qui le distingue, tant de la monade minérale (le zinc se laisse dissoudre dans l'acide sans chercher à le fuir) que de la monade humaine qui cherche toujours à pénétrer d'autres milieux, fût-ce en y transportant "artificiellement" son milieu naturel.

Le troisième type est caractérisé par le primat de l'avenir. C'est le type de la monade humaine, voire "notionnelle" ou "discursive" qui est l'objet de l'anthropologie. Celle-ci est régie par la catégorie de la téléologie dans la mesure où, ici, l'origine ne détermine plus unilatéralement la conséquence, mais est aussi déterminée par elle : l'homme se transforme lui-même en transformant la nature.

Comme les types précédents, le troisième se spécifie selon deux arrangements.

Dans l'arrangement (a), l'avenir détermine immédiatement le présent et, seulement par la médiation de celui-ci, le passé. C'est le projet dans sa pureté abstraite, ou l'utopie. Icare rêve de voler, mais il veut le faire "immédiatement",

sans lutter ni travailler pour transformer les conditions réelles résultant, dans le présent, du passé : Icare se tue.

Dans l'arrangement (b), l'avenir détermine le présent par la médiation du passé. L'homme y produit l'artefact qui médiatise la réalisation de son désir, lequel ne se satisfait d'aucun donné naturel. L'homme agit alors, c'est-à-dire modifie réellement le donné par la lutte et le travail. Et c'est parce qu'il se "détache" ainsi de tout donné qu'il peut le concevoir et en parler dans un discours. Ainsi défini par sa capacité de se détacher de sa nature et de toute nature, en s'opposant à l'existant dans son ensemble, l'homme est liberté, c'est-à-dire négativité, ou encore : "possibilité d'être n'importe quoi tout en restant soi-même ou, comme dit Hegel, de ne pas être ce qu'on est et d'être ce qu'on n'est pas"(17).

Ici apparaît à nouveau la fracture du système car, en dépit de sa "triplicité" formelle, le contenu de cette phénoménologie reste radicalement dualiste. Anticipant l'Exposé, Kojève écrit : "le Discours de l'Individu-humain (qui existera-empiriquement sur une base objectivement-réelle) y sera présenté par opposition au Non-discours de la Chose inanimée et de l'Organisme vivant que l'Individu-humain implique et présuppose tous les deux"(18). Or cette "opposition" entre l'humain de l'homme et la nature définit seule pour Kojève la liberté. C'est dire que la liberté est pure négativité, qu'elle n'a pas d'être. Et c'est dire que l'être n'est que nature (en tant que l'être possible existe empiriquement). C'est pourquoi Kojève, toujours conséquent

avec lui-même, peut écrire que "l'Existence-empirique est discursivement définie par la Distinction-qualitative ou la Relation entre l'Existant (=Positivité) et l'Inexistant (= Négativité), l'Inexistant étant le Projet en tant que tel (= Primat de l'Avenir), c'est-à-dire précisément l'Acte de Liberté"(19).

Quant au développement de cette anthropologie, rien, dans l'Essai et le Kant, ne nous permet de le deviner. Nul doute que le génie de Kojève nous y aurait à nouveau surpris. Cependant, rien ne permet non plus de croire qu'il y aurait contredit les analyses "bien connues" de l'Introduction à la lecture de Hegel, reprises et raffinées dans l'extraordinaire et méconnue Esquisse d'une Phénoménologie du Droit(20).

Quoi qu'il en soit, il nous reste à considérer le Discours en tant que tel, c'est-à-dire pris en tant que sens. Ce devait être l'objet de la Troisième Section de l'Exposé.

III. ANALYSE DU DISCOURS

Nous examinerons d'abord qu'elle est la structure dialectique du discours en général. Nous analyserons ensuite la manière dont le discours se détermine en genres et espèces. Enfin, nous présenterons la structure chronologique du discours philosophique.

1. Structure dialectique du Discours en tant que tel(21)

Pour poser le Discours -un discours quelconque, voire le discours en général-, il est nécessaire et suffisant de le supposer comme devant et pouvant être posé. Autrement dit, pour poser le Discours, il ne faut supposer que l'intention ou le désir de parler (un enregistreur ne parle pas). Cette supposition du discours qu'est le désir de parler, c'est le discours "en puissance" ou l'Hypothèse du discours.

Quant à la première actualisation possible du discours, elle-même ne peut supposer rien d'autre que l'Hypothèse. En particulier, elle ne suppose avant elle, ni ne présuppose après elle aucun autre discours effectif, qu'elle devrait, par exemple, "refuser". Pure position qui ne nie rien, elle est la Thèse du discours.

Toutefois, si nous reposons la Thèse, nous finirons nécessairement par constater que nous n'en pouvons comprendre le sens qu'à la condition que nous comprenions aussi le sens d'un discours virtuel contraire. D'une manière générale, en effet, S ne peut avoir un sens que si Non-S en a un aussi. Ce discours négateur qui nie la Thèse et sans lequel la Thèse serait insencée, c'est l'Anti-thèse. Cela, bien entendu, la Thèse ne le disait pas elle-même et ne pouvait pas le dire, car ce n'est que l'actualisation de l'Anti-thèse, laquelle repose la Thèse en la contredisant, qui montre que la Thèse présupposait en fait, et sans le savoir, l'Anti-thèse qui la nie en la supposant. Si donc la Thèse peut être isolée, et l'est effectivement lorsqu'elle

se pose pour la première fois, l'Antithèse est au contraire toujours nécessairement co-présente avec la Thèse qu'elle doit reposer pour pouvoir la nier.

Tout ceci nous amène à constater que si, pour elles-mêmes, la Thèse et l'Anti-thèse peuvent bien "oublier" l'Hypothèse qu'elles supposent en l'actualisant, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'elles l'actualisent toutes les deux, de sorte que le Discours n'aurait aucun sens si l'une ou l'autre n'en avait pas. Par conséquent, nous n'avons aucune raison de préférer l'un ou l'autre des discours thétique et anti-thétique. Nous devons au contraire les re-posser comme un seul et même discours dont le sens ne peut être qu'"un", tout en étant "à la fois" S et Non-S. Or, le discours qui affirme "à la fois" -au sens de "en même temps"- S et Non-S se contredit en fait lui-même en se réduisant par là au silence. C'est dire que ce discours est, en fait et pour nous, un pseudo-discours, que nous appelons Para-thèse.

Si la Para-thèse est un pseudo-discours, il nous faut pourtant rendre compte du fait qu'elle est tout de même un pseudo-discours. Or ceci n'est possible que parce que le discours se développe dans le temps. C'est pourquoi il est toujours possible d'y contredire à la fin ce qu'on y a dit au début. Hors du temps, voire dans l'éternité, il ne saurait y avoir de contradiction "instantanée", au fond parce qu'il ne pourrait y avoir aucun discours du tout. C'est une "évidence" ordinairement "oubliée" et dont ne pèse pas assez les conséquences : il faut du temps pour parler.

Cependant, la Parathèse qui refuse le Soit-Soit de la thèse et de l'antithèse, ne prétend pas que le sens du discours soit un Et-Et, mais plutôt un Ni-Ni. En fait et pour nous, et sauf dans une question, il n'est pas possible de dire sans se contredire que quelque chose soit ni-S ni Non-S, et c'est pourquoi la Parathèse, qui croit opérer la synthèse de la thèse et de l'antithèse, ne procède en fait qu'à une somme des sens de l'un et l'autre discours. La Parathèse est ainsi partielle dans la mesure où elle additionne des parties seulement -dites "complémentaires"- de la thèse et de l'antithèse; elle est aussi partiale en tant qu'elle opère ce mélange des parties selon des proportions variables. L'ensemble des compromis parathétiques peut ainsi se distribuer dans trois directions : celle de la Parathèse thétique (où prédomine la proportion d'éléments thétiques), celle de la Parathèse antithétique (où prédomine la proportion d'éléments antithétiques), celle de la Parathèse synthétique (où les éléments thétiques et antithétiques s'équilibrent entre eux).

Pour nous, la Parathèse demeure contradictoire et se réduit finalement au silence, dans la mesure où elle affirme simultanément la thèse et l'antithèse, ce qui signifie qu'elle les spatialise par l'exclusion du temps.

Ce n'est qu'en introduisant le Temps dans le discours (qui -lui- est toujours dans le temps) qu'on développe effectivement la Synthèse qui dit, sans se contredire, que ce qui a été S dans le passé sera Non-S dans l'Avenir. Alors que la parathèse "spatialise" le sens de la Thèse et de l'antithèse, en le concevant comme "simultané", voire "éter-

nel", la Synthèse réussit là où la Parathèse échoue parce qu'elle re-dit l'une après l'autre la thèse et l'anti-thèse "en tenant et rendant discursivement compte (...) du fait que l'une est postérieure à l'autre"(22).

C'est donc l'introduction de la notion du Temps dans le discours qui permet à la Synthèse d'actualiser complètement, c'est-à-dire de manière "circulaire", l'Hypothèse du discours.

2. Les genres du Discours

Les indications de l'Essai sont ici fragmentaires, dispersées et elliptiques(23). Il est possible toutefois d'en dégager un schéma intelligible.

Le Discours se développe en trois genres distincts, qui s'introduisent successivement dans la Durée-étendue. Le Discours se pose d'abord comme "pratique" et "élémentaire"; il s'oppose ensuite à lui-même en tant que discours "théorique" et "exclusif"; il se propose enfin comme "philosophique" et se développe alors systématiquement en vue de se rendre "uni-total".

Le Discours est pratique (primitivement : l'interpellation) lorsqu'il s'adresse à quelqu'un, voire au monde ou à l'un de ses éléments (exemple de la magie), en vue de la seule efficacité. Le discours est alors élémentaire,

en ce sens que l'ensemble simultané ou successif des discours partiques n'est pas censé se constituer en totalité systématique et cohérente.

Le genre pratique du Discours se subdivise en trois espèces distinctes :

(1) La Prière (des amoureux et des religieux), originellement adressée par le vaincu au vainqueur en vue d'obtenir la grâce de sa vie, est censée être efficace immédiatement et non-nécessairement. Immédiatement dans la mesure où la prière se prétend efficace par sa seule vertu, c'est-à-dire en tant que discours, à l'exclusion de toute médiation par l'action. Non-nécessairement dans la mesure où la prière ne peut être exaucée que librement voire arbitrairement par le vainqueur, le dieu ou l'aimé.

(2) L'Ordre (des militaires et des techniciens), originellement adressé par le Maître à l'Esclave, est censé être efficace médiatement et nécessairement. Médiatement dans la mesure où l'ordre ne peut être exécuté que par la médiation de l'action (lutte et travail). Nécessairement dans la mesure où celui à qui il s'adresse est censé l'exécuter sans "discuter".

(3) Le Commandement (moral), originellement adressé à lui-même par l'intellectuel "bourgeois" (esclave affranchi), est censé s'adresser à tout homme comme la "voix" de sa conscience. Le Commandement se prétend efficace immédiatement et nécessairement. Immédiatement dans la mesure où

il s'impose à moi par sa seule valeur. Nécessairement dans la mesure où il s'impose à tous ceux qui le respectent sans cependant les contraindre ou les "forcer".

Le Discours est théorique (primitivement : l'exclamation) lorsqu'il parle de quelque chose en vue de la Vérité. Il est alors exclusif. D'une part parce qu'il exclut l'Erreur (des autres discours théoriques) sans en rendre compte. D'autre part parce qu'il s'exclut lui-même dans la mesure où il se contente de parler de quelque chose sans parler aussi de ce qu'il en dit et du fait qu'il le dit.

Le genre théorique du Discours se détermine à son tour en trois espèces distinctes qui s'opposent entre elles en s'opposant aux discours pratiques :

(1) La Théologie est le discours théorique qui prétend que seule la Prière est réellement efficace et qui dit ce que doit être le Monde pour qu'il y ait un sens à y vivre en priant.

(2) La Science est le discours théorique qui prétend que le Monde est tel que seuls les ordres y sont réellement efficaces. Elle vise à dire quelles sont les lois de l'univers et à montrer que ces lois sont telles que la nature (y compris la nature "humaine") est manipulable et transformable par l'action, en particulier par la technique.

(3) La Morale enfin est le discours théorique qui vise à dire ce que le Monde doit être pour que les hommes

puissent s'y comporter en se soumettant à des normes qu'ils s'imposent à eux-mêmes librement.

Chacune des trois espèces du discours théorique se développe à son tour en trois stades successifs :

Au stade axiomatique, le discours théorique se réfère au seul critère de vérité immanent au discours lui-même, à savoir à la non-contradiction. Cependant, en fait et pour nous, il existe une pluralité de théories possibles qui, tout en étant non contradictoires en elles-mêmes, se contredisent entre elles. Lorsque le théoricien prend conscience de ce fait en théoricien, c'est-à-dire tout en continuant à concevoir la Vérité comme "exclusive", il passe par la crise sceptique du discours théorique.

Au stade sceptique, le discours nie la possibilité de la Vérité discursive, théologique, scientifique et morale. Ce scepticisme théorique peut être formaliste, nihiliste ou relativiste.

En tant que formaliste, le discours sceptique supprime la contradiction entre la thèse et l'antithèse axiomatiques en formalisant leurs discours respectifs, c'est-à-dire en ne considérant que ce que ces discours ont de "commun", à savoir leur structure "formelle", et en les privant par là du sens par lequel ils s'opposent.

En tant que nihiliste, le scepticisme théorique prétend réduire au silence le discours dans son ensemble :

pour lui, rien ne correspond au discours et tout ce dont on parle est Néant. En tant que relativiste, le scepticisme théorique prétend que tout discours est "partiellement" vrai. Pour lui, les discours théoriques sont "vrais" en ce qu'ils affirment et "faux" en ce qu'ils nient. Ainsi le relativiste croit pouvoir redire ce que disent les uns et les autres, mais son discours est privé de sens pour être toujours in-défini.

Le scepticisme mène donc au silence puisqu'il n'y a plus pour lui de critère de vérité du discours dès lors qu'il constate que l'affirmation n'est sensée qu'à la condition que la négation le soit aussi : l'erreur est aussi discursive que la vérité et la non-contradiction ne permet pas de distinguer l'une de l'autre. Tout est vrai ou tout est faux, c'est pareil, et mieux vaut, pour être dans la vérité, se taire que chercher à la dire. Si donc le discours théorique veut échapper au scepticisme tout en demeurant théorique, il doit chercher un autre critère de vérité que le critère immanent de la théorie axiomatique : il doit se dogmatiser.

Au stade dogmatique, le discours théorique se réfère à un critère de vérité transcendant au discours. La vérité n'est plus dans la cohérence interne mais dans l'adéquation du Discours à la Réalité, celle-ci étant donnée dans et par l'Expérience. Selon qu'elle fait appel à une Révélation divine, à l'expérience sensible (voire à l'expérimentation) ou à l'expérience "intérieure" (le sentiment du devoir), la théorie se spécifie en Théologie,

Science ou Morale dogmatiques. Ces théories s'excluent mutuellement dans la mesure où l'"expérience" dont se réclame l'une est sans valeur de vérité pour les autres. Ainsi le théologien dogmatique ne se laisse pas démonter par les prétendus "faits" scientifiquement établis par les savants et qui sembleraient contredire la seule réalité que reconnaisse le théologien, à savoir la Révélation. Inversement, seule l'Expérimentation est source de vérité pour la science et aucune révélation quelle qu'elle soit ne peut entrer en balance avec elle. Enfin, aucune certitude religieuse ou scientifique ne saurait détourner le moraliste de ce que lui dicte impérieusement son devoir. Les théories dogmatiques s'excluent d'ailleurs d'autant mieux que la contradiction ne les gêne pas et qu'elles sont toujours prêtes à s'imposer "silencieusement", par le recours à la force si besoin est.

En résumé, le discours théorique cherche la Vérité exclusive de l'Erreur qu'elle prétend rejeter hors du discours. La théorie axiomatique n'admet que le critère immanent de vérité. Ensuite, la théorie sceptique constate que le vrai axiomatique est impossible et réduit le discours au silence. La théorie se dogmatise enfin et prétend atteindre le vrai "exclusif" en référant le discours, dont la cohérence interne lui importe peu, à quelque "donnée immédiate" révélée silencieusement par l'expérience.

A l'instar du sceptique, le philosophe prend conscience de la vanité de tout ceci, mais au lieu de rejoindre le sceptique en son silence, il choisit de renoncer à la vérité

"exclusive" des théories. C'est pourquoi le doute philosophique est non pas sceptique mais propédeutique, et la philosophie elle-même une pédagogie, synthèse du discours théorique et du discours pratique.

Renonçant à la vérité "exclusive", le discours philosophique tend nécessairement à se boucler systématiquement en rendant compte de la possibilité même du Discours et donc, aussi de l'Erreur. C'est pourquoi le système de la philosophie comprend aussi bien la théologie que la science et la morale qu'il transforme dans et par cette compréhension universelle. Bien entendu, ce n'est que la philosophie achevée (et donc "supprimée") qui est réellement discours "uni-total", mais on peut et on doit considérer que les philosophies sont les éléments constitutifs de la Sagesse discursive et peuvent donc être prises dans leur ensemble comme formant le troisième genre du Discours, un genre "synthétique".

3. Structure chrono-logique de la philosophie(24)

La philosophie étant un discours, elle présuppose l'intention de parler car ce qui n'est ni conscient ni volontaire peut bien être un comportement "sonore" mais pas un discours et encore moins un discours philosophique. Cependant l'intention de parler ne suffit pas, il faut encore vouloir le faire "en philosophe". Il faut donc savoir en quelque manière ce qu'est la philosophie -et donc se le

dire- avant même d'en faire effectivement. Le cercle n'est vicieux qu'en apparence et la difficulté se dissipe dès qu'on la constate car, s'il est effectivement impossible de dire ce qu'est la philosophie sans énoncer par là même une thèse philosophique, il est parfaitement possible de se le demander. C'est pourquoi l'Hypothèse de la philosophie est non pas seulement l'intention de parler mais une Question.

Dès qu'une question est posée dans le monde, la philosophie est possible. Encore faut-il que cette question soit "vicieuse" -c'est-à-dire philosophique "en puissance"- en n'admettant aucune réponse préalable et en se re-posant dans toute réponse qui lui est donnée, c'est-à-dire en la remettant "en question". Or, ce qui est commun à toutes les réponses quelles qu'elles soient, n'est rien d'autre que le fait d'être discursives. Ce qui signifie que la Question qu'est l'Hypothèse de la philosophie met en question le fait même que l'on parle en y répondant.

La Question philosophique ne pré-suppose donc aucune réponse déterminée mais demande bien plutôt ce qu'est une réponse quelle qu'elle soit. Aussi porte-t-elle sur le Sens de la réponse quelconque et de tout discours possible, ce sens étant ainsi "un" et "unique" ou "uni-total". Pris en tant que tel, c'est-à-dire détaché de tout morphème quel qu'il soit, le sens est Concept, lequel n'est ni un sens quelconque d'une notion déterminée (auquel cas ce sens est lié arbitrairement à un morphème) ni une essence d'un objet particulier (auquel cas l'essence se trouve liée né-

cessairement à un corps), tout en apparaissant comme l'un et l'autre. La philosophie ne parle donc du Concept qu'à la condition de parler des liaisons possibles, nécessaires et non nécessaires, du Concept avec ce qui n'est pas lui, corps ou morphème. Ou encore : la philosophie ne parle du Concept que dans la mesure où elle parle (fût-ce implicitement ou pour les nier) tant de l'essence de ce dont on parle que du sens de ce qu'on en dit.

L'Hypothèse de la philosophie est donc une question qui demande si le Concept est et ce qu'il est. La réponse à cette question étant un discours, celui-ci se développera selon la dialectique du Discours en général. C'est pourquoi, dans la première réponse qu'elle donne à sa propre question, la philosophie se pose en tant que Thèse.

Vu qu'il n'y aurait aucun sens à nier dans un discours quelque chose qui n'aurait jamais été affirmé, la Thèse de la philosophie ne peut être qu'affirmative du Concept. Pour elle-même, la Thèse ne nie rien du tout : le Concept est et ne peut en aucune manière être affecté par une négation quelconque. En particulier, ce que l'on en dit ne l'affecte pas : ni ce qu'on en a dit dans le passé et qui n'est plus, ni ce qu'on en dira dans l'avenir et qui n'est pas encore. Pour la Thèse, le Concept "est" signifie qu'il est un "présent" ("nunc stans") qui n'est ni un "avant-qui-n'est-pas-un-après" ni un "après-qui-n'est-pas-un-avant". Pas davantage il n'est un "ici" qui ne serait pas un "ailleurs" ni un "ailleurs" qui ne serait pas un "ici", ni un "ceci" qui ne serait pas un "cela", etc. Pure positivité donc (du point

de vue de la Thèse), le Concept "est" l'Eternité.

Or nous savons déjà qu'une thèse quelle qu'elle soit n'a de sens qu'à la condition que le Discours contraire en ait un aussi. Par conséquent, après s'être d'abord posé en tant que Thèse du Concept, le discours philosophique s'oppose ensuite à lui-même en tant qu'Anti-thèse laquelle suppose donc la Thèse qu'elle re-pose en la contredisant. L'Anti-thèse niera donc le Concept en disant qu'il n'est pas l'Eternité ou, mieux, qu'il est Non-Eternité, le sens du discours philosophique antithétique demeurant ainsi indéfini, quand bien même il essaie de se donner une allure positive en disant, par exemple, que le Concept est "temporel" ou "temporaire". Pour l'Antithèse, le Concept, qui n'est pas l'Eternité, est tout le reste, c'est-à-dire n'importe quoi et son contraire, dont il est possible de parler pour en dire "après" le contraire de ce qu'on en a dit "avant". C'est pourquoi l'Antithèse de la philosophie s'oppose à la Thèse comme le Bavardage au Silence.

Dans la mesure où le Discours philosophique prend conscience de cette opposition, il remet en question tant la Thèse que l'Anti-thèse. Non pour les "exclure" cependant, mais pour les com-prendre. Il le fera d'abord dans et par un compromis "parathétique", c'est-à-dire en redisant simultanément les dires de la Thèse et ceux de l'Anti-thèse. En fait et pour nous, la Parathèse est toujours contradictoire, précisément parce qu'elle présente les sens respectifs de la Thèse et de l'Antithèse comme "simultanés". Bien entendu, la Parathèse ne le fait qu'en répétant la Thèse et l'Anti-

thèse de manière "partielle". et "partiale". C'est donc en les quantifiant qu'elle les reproduit: "plus ou moins" de la Thèse avec "plus ou moins" de l'Antithèse. Or, il n'est pas possible de quantifier un substantif et de dire, par exemple, qu'un oiseau est "plus ou moins" un rossignol ou que le Concept est "plus ou moins" l'Eternité. Par contre, on peut très bien quantifier un adjectif et le nuancer indéfiniment, et c'est là que réside l'"astuce" de la Parathèse qui croit pouvoir redire la Thèse sans exclure l'Anti-thèse en disant non pas que le Concept est l'Eternité mais qu'il est éternel. C'est dire aussi que le Concept est nécessairement -comme tout adjectif- en rapport avec autre chose. Or ce rapport peut être déterminé par la Parathèse selon les nuances thétique, antithétique ou synthétique.

Pour la Parathèse thétique, le Concept éternel est en rapport avec l'Eternité. Mais cela ne suffit pas car, à la différence de la Thèse, la Parathèse doit pouvoir "définir" l'Eternité afin de la distinguer du Concept. Définir l'Eternité, c'est-à-dire par conséquent exclure ce qu'elle n'est pas de sa définition. C'est pourquoi la Parathèse thétique précisera le sens de la notion "Concept" en disant qu'il est l'éternel-en-rapport-avec-l'Eternité-hors-du-Temps. Pour le dire autrement, le Concept n'est éternel, c'est-à-dire identique à lui-même "tout le temps" que dans la mesure où il se rapporte à une réalité transcendante par rapport au Monde.

Quant aux Parathèses antithétique et synthétique, on peut résumer brièvement les choses en disant qu'elles met-

tent respectivement en rapport le Concept éternel soit avec l'Eternité-dans-le-Temps, soit avec le Temps lui-même. Ce faisant, la philosophie épuise toutes les possibilités de compromis parathétiques entre la Thèse et l'Antithèse. Par là, elle prend aussi conscience de la vanité de tels compromis et se trouve acculée à la dernière possibilité discursive qui lui reste, à savoir : dire que le Concept est le Temps (plus précisément : la Durée-étendue qui se développe en se comprenant comme Espace-temps et Spatio-temporalité). Ainsi, la Synthèse de la philosophie accomplit l'introduction historique du Concept dans le Temps en achevant l'introduction philosophique du Temps dans le Concept, laquelle a commencé par l'exclusion du Temps et s'est poursuivie par son inclusion progressive, aboutissant à la présente et définitive identification.

Le Sage désormais est parfaitement "bei sich" puisqu'il peut "circuler" d'un bout à l'autre du Discours sans jamais sortir de chez lui ni revenir sur ses pas pour retrouver son point de départ. On peut même dire que puisque son point d'arrivée coïncide avec son point de départ, le Sage peut faire tout le chemin non seulement sans sortir de chez lui, mais encore sans se déplacer du tout, bien qu'on ne puisse dire cependant qu'il soit resté "sur place" vu que ce n'est certainement pas la même chose de savoir où on en est que de ne pas le savoir.

C'est du moins ce que dit Kojève, ce qu'il dit explicitement. Or nous pensons que cette ambition n'est qu'une

prétention contradictoire. Et nous croyons que Kojève lui-même le savait. Plus précisément nous croyons qu'elle était pour lui, tout à la fois nécessaire et impossible, et que l'ironie de l'Essai n'a pas d'autre sens. C'est ce que nous voulons montrer dans le chapitre suivant de ce travail.

Notes du chapitre deuxième

(1) Cette reconstitution -schématique- du Système du Savoir est délicate. Quant à la structure d'ensemble de l'Exposé, nous avons tenté de la justifier dans notre Chapitre premier. En ce qui concerne les diverses parties de cet Exposé, leur reconstitution pose des problèmes différents selon les cas. Ainsi, la Métaphysique n'est jamais explicitement exposée dans l'Essai et Kant, mais il est possible de la dégager à partir de la critique faite par Kojève de l'ontologie, de l'énergologie et de la phénoménologie des philosophies qu'il analyse. La matière fournie par cette critique est disparate mais abondante. Inversement, il arrive à Kojève d'anticiper plus positivement le contenu de la Phénoménologie spécifique ou de l'Analyse du Discours, mais ce qu'il en dit alors est le plus souvent schématique et allusif. Pour notre part, si nous n'avons pas hésité, ici et là, à prendre le risque de "spéculer" pour "combler la lacune", ce risque demeure toujours calculé et nous nous sommes interdit tout développement que le texte de Kojève n'autorisait pas.

(2) Essai, t. 2, p.54 sq.

(3) ILH, p.544. cf. aussi, *ibid.*, p.375 sq. : "Pour mieux comprendre l'identification du Concept au Temps, il est utile de procéder comme suit. -Formons le concept de l'Etre, c'est-à-dire de la totalité de ce qui est. Quelle est la différence entre ce concept "Etre" et l'Etre lui-même? Du point de vue du contenu, ils sont identiques, puisqu'on n'a procédé à aucune "abstraction". Et pourtant, en dépit de ce

qu'en pensait Parménide, le concept "Etre" n'est pas l'Etre (sinon il n'y aurait pas de Discours, le Concept ne serait pas Logos). Ce qui distingue l'Etre du concept "Etre", c'est uniquement l'être de l'Etre lui-même; car l'Etre est en tant qu'Etre, mais il n'est pas dans le concept "Etre" (tout en y "étant" présent par son contenu, c'est-à-dire en tant que sens du concept "Etre"). On obtient donc le concept "Etre" en soustrayant l'être à l'Etre : Etre moins être égale concept "Etre" (et non égale Néant ou "Zéro"; car la négation de A n'est pas Néant, mais "Non-A", c'est-à-dire "quelque chose"). Or cette soustraction, à première vue paradoxale voire "impossible", de l'être de l'Etre est en réalité quelque chose de tout à fait "courant" : elle s'effectue littéralement "à chaque instant" et s'appelle "Temps". Car c'est le Temps qui, à chaque instant, enlève à l'Etre, c'est-à-dire à la totalité de ce qui est (dans le Présent), son être, en le faisant passer dans le Passé où l'Etre n'est pas (ou n'est plus). Mais pour qu'il y ait Temps il faut qu'il "y ait" un Passé (le Présent pur ou "éternel" n'est pas Temps) : le passé et l'Etre qui a sombré dans le Passé (l'Etre passé) ne sont donc pas Néant; ils sont "quelque chose". Or on n'est quelque chose que dans le Présent. Pour être quelque chose, le Passé et l'Etre passé doivent donc se maintenir dans le Présent tout en cessant d'être présents. Et la présence de l'Etre passé est le concept "Etre", c'est-à-dire l'Etre auquel on a enlevé l'être sans le transformer en Néant pur. Si l'on veut, le concept "Etre" est donc le "souvenir" de l'Etre (au double sens : c'est l'Etre qui "se souvient", et il "se souvient" de son être). Mais au niveau où nous nous trouvons on ne parle généralement pas de "mémoire"; la "mémoire" que nous avons en vue s'appelle Temps (ou plus exactement "Temporalité"), -ce "médium" général de l'Etre, où "en plus" du Présent il y a autre chose : le Passé (...). Donc : s'il y a un concept "Etre", c'est parce que l'Etre est temporel (et on peut dire que le Concept est le Temps c'est-à-dire la co-existence du Présent et du Passé)".

(4) ILH, p.432 sq.

(5) Sur l'expérience en général, Kojève demeure laconique : "l'Existence-empirique étant la Durée-étendue du "contenu" (structuré) de la Spatio-temporalité (homogène ou continue) qui est (en étant donnée ou révélée en tant que Sentiment de Bien ou Mal-être impliqué dans la Perception), ce "contenu" étant donné ou révélé (en tant que Phénomène) dans et par la Perception (la Réalité-objective se révélant ou étant

donnée en tant que Sensation de la Variation du Tonus de cette même Perception, si Variation il y a)"(Kant, p.186 sq.).

(6) Parva naturalia, 449 b, 13-14, trad. Mugnier, Paris, CUF, p.53.

(7) Critique de la Raison pure, trad., Paris, PUF, 1944, p.168 sq.

(8) ibid., p.169.

(9) Kant, p.159, n.1.

(10) Essai, t. 1, p.321.

(11) Kant, p.184.

(12) Essai, t. 2, p.313.

(13) cf. Essai, t. 2, p.225 sq., pp.315-318.

(14) cf. Kant, p.163 et 168, n.1.

(15) cf. Essai, t. 2, pp.110-115.

(16) Variante laconique in Essai, t. 3, p.146.

(17) Kant, p.194.

(18) Kant, p.172. Bien entendu le Système du Savoir présuppose le dualisme au passé, c'est-à-dire "supprimé". Reste à savoir si la rédaction du Système (qui explique le discours par le dualisme) est alors possible. Si la Sagesse est vraie, peut-elle être discursive? C'est ce que nous examinerons dans notre Chapitre troisième.

(19) Kant, p.177.

(20) Ouvrage rédigé en 1943; Paris, Gallimard, 1981.

(21) cf. Essai, t. 1, pp.58-91.

(22) Essai, p.75.

(23) cf. Essai, t. 1, p.166, n.6; p.245 sq.; p.300; p.328 sq.; p.341, n.5; p.350, n.18. t. 2, p.331; p.341 sq.; p.348. t. 3, pp.14-57.

(24) cf. Essai, pp.91-137.

C H A P I T R E T R O I S I E M E

LA DIALECTIQUE DE LA MORT ET DU LIVRE

Kojève a raison : l'oeuvre du discours est attention au sens, attention par laquelle je me distrais de ma naturalité immédiate. Le sens ne paraît dans le monde que dans et par ce "détachement" du hic et nunc. Mais Kojève a tort : si la négativité est condition de la manifestation du sens, il ne s'en suit pas que le sens soit le produit de la négativité. Pas davantage il ne s'en suit que l'être de l'esprit, qui ne se manifeste qu'en manifestant le sens, se réduise à cette négation de sa naturalité.

Quoi qu'il en soit, si l'esprit se réduit à la négativité et si, par conséquent, l'être se réduit à ce qui est nié, c'est-à-dire à la nature voire à la spatio-temporalité, alors l'idée même d'un discours vrai devient contradictoire dans le même temps où elle constitue cependant le projet philosophique : la vérité est révélation de l'être; or toute révélation est négation de l'être, c'est-à-dire, pour le Système du Savoir lui-même, "erreur". Précisément, voici comment Kojève rend compte de la possibilité de l'erreur : "pour qu'elle soit possible, il faut détacher le Concept de l'Etre et le lui opposer. C'est l'Homme qui le fait; et plus exactement, l'Homme est le Concept détaché de l'Etre; ou mieux encore, il est l'acte de détacher le Concept de l'Etre. Il le

fait par la Négativité-négatrice, c'est-à-dire par l'Action, et c'est ici qu'intervient l'Avenir (le Pro-jet). Ce détachement équivaut à une inadéquation (sens profond de : errare humanum est)"(1). Ainsi Kojève rend compte de l'erreur. Mais peut-il encore rendre compte de la vérité? La suite du texte dit ceci : "il faut à nouveau nier ou agir pour arriver à la conformité entre le Concept (= Projet) et l'Etre (rendu conforme au Projet par l'Action). Pour l'Homme, l'adéquation de l'Etre et du Concept est donc un processus (Bewegung) et la Vérité (Wahrheit) est un résultat. Et c'est seulement ce "résultat du processus" qui mérite le nom de "vérité" (discursive), car seul ce processus est Logos ou Discours (l'être, avant sa Négation par l'Homme, ne parle pas, car c'est le Concept détaché de l'Etre qui est dans le Mot ou Logos, ou en tant que Mot-Logos)"(2). Lisons bien : avec le temps, le discours devient vrai, dans la mesure où ce qu'il dit (projet) se réalise, c'est-à-dire se spatio-temporalise, dans une "seconde" nature qui est le monde politico-technique où l'homme se satisfait. Soit, mais alors Kojève ne peut conclure que cette vérité est encore "discursive", à moins d'user d'un autre concept de "discours" que celui qu'il a formulé. Si le discours ne se produit que là où il y a "négation", alors la fin de l'histoire ne peut être que silencieuse. Or Kojève ne cesse de dénoncer, en les moquant, ceux qui disent ou écrivent qu'il faut se taire pour vivre en vérité...

Que l'avènement de la "vérité" et de la "fin de l'histoire" signe la fin de l'"homme", Kojève ne cherche

pas à le dissimuler : "le fait qu'à la fin du Temps le Mot-Concept (Logos) se détache de l'Homme et existe-empiriquement non plus sous la forme d'une réalité-humaine, mais en tant que Livre, -ce fait révèle la finitude essentielle de l'Homme. Ce n'est pas seulement tel ou tel homme qui meurt : l'Homme meurt en tant que tel. La fin de l'Histoire est la mort de l'Homme proprement dit. Après cette mort, il reste : 1° des corps vivants ayant forme humaine, mais privés d'Esprit, c'est-à-dire de Temps ou de puissance créatrice; et 2° un Esprit qui existe-empiriquement, mais sous la forme d'une réalité inorganique, non vivante : en tant qu'un Livre qui, n'étant même pas vie animale, n'a plus rien à voir avec le Temps. Le rapport entre le Sage et son Livre est donc rigoureusement analogue à celui de l'Homme et de sa mort. Ma mort est bien mienne; ce n'est pas la mort d'un autre. Mais elle est mienne seulement dans l'avenir; car on peut dire : "je vais mourir", mais non : "je suis mort". De même pour le Livre. C'est mon oeuvre, et non pas celle d'un autre; et il y est question de moi et non d'autre chose. Mais je ne suis dans le Livre, je ne suis ce Livre que tant que je l'écris ou le publie, c'est-à-dire tant qu'il est encore un avenir (ou un projet). Le Livre une fois paru, il se détache de moi. Il cesse d'être moi, tout comme mon corps cesse d'être moi après ma mort. La mort est tout aussi impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine, qu'est impersonnel, éternel et inhumain l'Esprit pleinement réalisé dans et par le Livre"(3). Sans doute, mais comment puis-je écrire le Livre, si le Livre -la vérité- est censé décrire un monde dépourvu précisément de tout "projet" d'avenir? Comment écrire : "je suis mort"?

Ainsi donc, si le Livre est vrai, sa rédaction est impossible puisque la vérité du système suppose l'abolition du dualisme par lequel il rend compte du fait du discours. L'aporie est évidente et elle n'a pas, nous le verrons, échappé à Kojève. Bien plutôt, c'est elle qui est l'"organe-obstacle" de son oeuvre : jusqu'au bout, le "Livre" hante les livres qu'il écrit et ne publie pas. S'il en est ainsi, c'est sans doute que Kojève ne croyait pas qu'il pût en être autrement. C'est ce que nous devons essayer de comprendre.

1. L'attitude philosophique

Le discours philosophique n'est pas un savoir "abstrait" auquel la réflexion resterait extérieure. Aussi bien, la décision de penser philosophiquement -la décision pour le sens- engage-t-elle le contenu même de la philosophie, sa cohérence et sa vérité. Et cette décision ou, si l'on veut, cette attitude, est cela même qui fait aussi de la philosophie une éthique, voire une "sagesse" ou la recherche d'une sagesse(4). Or, pour Kojève, le sage authentique ne peut être qu'athée. Regardons mieux.

Evoquant le passage de la Représentation au Concept, Kojève commente ainsi le début du chapitre VIII de la Phénoménologie de l'Esprit : "les deux attitudes extrêmes sont réalisées : l'une par l'anthropologie de Hegel, l'autre par l'élaboration de la théologie chrétienne. Elles sont

évidemment inconciliables. Et aucune ne peut être dépassée. Et si l'on peut passer de l'une à l'autre, c'est seulement par un saut brusque; car il n'y a pas de transition possible, puisqu'il n'y a rien entre les deux. Etre dans l'une c'est se décider contre l'autre; rejeter l'une c'est s'établir dans l'autre. La décision est absolument unique; et simple au possible : il s'agit de se décider pour soi (c'est-à-dire contre Dieu) ou pour Dieu (c'est-à-dire contre soi-même). Et il n'y a pas de "raison" de la décision autre que la décision elle-même"(5). Difficile d'imaginer rupture plus complète avec l'esprit autant qu'avec la lettre du texte de Hegel. Là où celui-ci déploie la dialectique immanente de l'avènement du Concept au Soi du savoir absolu, Kojève nous parle d'une "décision" sans "raison" qui évoque davantage le "saut" Kierkegardien ou, mieux encore, le passage heideggerien de l'existence inauthentique à l'existence authentique que le mouvement spéculatif. D'ailleurs, Kojève n'effectue nullement cette rupture par l'effet d'une méprise, mais délibérément : pour Hegel, remarque-t-il, "l'homme qui est devenu chrétien doit nécessairement devenir Sage". Or, cette nécessité, Kojève la conteste : il n'y a "passage nécessaire de la Religion à la Sagesse que pour le Philosophe, c'est-à-dire pour celui qui va dès le début à la recherche de la Conscience de soi, ou en d'autres termes, pour celui qui est prêt à étendre le domaine de l'Etre dont la connaissance se révèle à lui comme étant une connaissance de soi"(6).

Cette "décision" commande le discours de Kojève autant qu'elle s'y trouve, le plus souvent, occultée. Toutefois, Kojève lui-même s'en explique dans quelques

textes demeurés inédits(7) que complètent et éclairent certains passages de l'Introduction à la lecture de Hegel. Si l'on fait la synthèse de ces textes, il apparaît que Kojève adopte, pour une part, un point de vue kantien sur la possibilité d'une connaissance "théorique" de l'existence de Dieu. "Toutes les preuves possibles de l'existence de Dieu, écrit-il, dans la mesure où elles sont logiquement correctes, reposent en fin de compte sur un principe unique qui n'est rien moins qu'évident (...) Et ce principe, qui peut revêtir les formes les plus diverses, se réduit finalement à l'affirmation que le fini présuppose (...) l'infini"(8). Or, poursuit Kojève, "ce principe n'est pas convainquant parce qu'il n'est pas vrai que la réalité et la notion de tout être fini impliquent la réalité et la notion de sa limite et de ce qui est au delà de cette limite. Pour la simple raison que l'être fini n'est pas nécessairement limité"(9). Soit l'exemple -la métaphore?- du cercle, lequel est fini, c'est-à-dire achevé en lui-même, sans que cet achèvement soit une limitation. "D'une manière générale, poser une détermination positive et réelle ne signifie nullement poser la positivité et la réalité de son contraire : la réalité positive du rouge, par exemple, implique tout aussi peu la réalité et la positivité du "non-rouge" que la réalité de l'Etre implique la réalité et la positivité du Néant"(10).

Cette argumentation, où le fini et l'infini sont traités comme des prédicats s'appliquant univoquement à toute espèce de réalités, empiriques ou non, ne doit rien à Hegel. Elle évoque davantage Kant. D'autant que

Kojève poursuit en montrant que la critique atteint tout autant l'affirmation inverse de celle que présupposent les preuves de l'existence de Dieu : si on ne peut établir que le fini présuppose l'infini, il n'est pas davantage possible d'établir que l'infini présuppose le fini. En fait, ces deux notions sont "logiquement indépendantes" et la question de l'existence de Dieu ne peut être tranchée théoriquement(11).

C'est en substance la même objection que Kojève oppose au Père Fessard. Le principe qui commande la démonstration du Père est le suivant : "qui dit progrès dit mieux-être. Mais la comparaison du mieux par rapport au moins-bien exige une référence à la fin du progrès ou au parfait. Là où il n'y a ni fin ni parfait, il n'y a donc pas de possibilité de discerner le mieux du moins bien, pas de possibilité par conséquent de progrès"(12). A quoi Kojève répond : "que cette façon de voir les choses aboutisse réellement au théisme, c'est que ce dont Platon et l'histoire de la philosophie se portent garants. Mais cette même histoire nous apprend qu'on peut voir les choses autrement. D'après Hegel par exemple, pour ne parler que de lui, le "progrès" s'effectue non par la tendance platonico-aristotélicienne vers un bien réel et donné, ce qui veut effectivement dire, en fin de compte, vers le Bien ou vers Dieu, mais par la négation du donné réel. Cette négation n'est déterminée que par ce donné "non-parfait" et par la volonté de ne pas l'accepter tel qu'il est donné. Quant au "mieux", il est mieux simplement parce que -étant la négation du "moins bien"- il l'implique et le présuppose, sans

coïncider avec lui; et le "moins bien" n'est moins bien que parce qu'il est niable -et nié effectivement-, parce qu'il cède la place au "mieux" créé par cette négation même" (13).

Ici encore la référence explicite à Hegel dissimule mal la rupture, à savoir l'abandon du point de vue téléologique de l'idée.

Quoi qu'il en soit, si l'existence de Dieu est indécidable au plan théorique de l'analyse ontologique, c'est -pour Kojève- qu'elle se joue d'abord et essentiellement au plan "pratique" ou "existentiel". Aussi bien, le Père Grégoire et le Père Fessart proposaient-ils l'un et l'autre une version "existentielle" de leur argumentation. Soit le principe de la démonstration du Père Grégoire : "une fin subordonnée n'est voulue que dans son rapport à la fin dernière" (14). Ce principe, qui commande une preuve aboutissant à l'identification de la "fin dernière" à l'"être illimité", Kojève l'interprète ainsi : au fond, dit-il, en substance, c'est le désir d'immortalité qui est à la base du théisme et ce avant toute rationalisation théorique : "se décider pour l'immortalité, c'est donc se décider pour Dieu. Et inversement, affirmer l'existence de Dieu, c'est poser implicitement l'éternité de l'homme ou tout au moins d'un élément constitutif essentiel de son être (de l'"âme"). Or il est évident qu'on peut se décider pour ou contre l'immortalité en fonction du seul désir, c'est-à-dire avant que la Raison Théorique ait affirmé ou nié la réalité ou la possibilité de cette immortalité. L'hom-

me peut donc -par son désir- se décider pour ou contre Dieu indépendamment de l'attitude qu'il prend -dans sa raison- vis-à-vis du problème du rapport entre le fini et l'infini. Et pour être de bonne foi il faut ajouter que c'est la décision (extra-rationnelle) pour l'immortalité, et, par conséquent, pour Dieu qui s'impose tout d'abord à l'homme"(15).

Toute la question est de savoir si l'athéisme n'est que la négation de ce théisme ou s'il n'est pas en l'homme un autre désir -positif lui aussi- qui puisse le justifier. "Cet équivalent existe, en effet, et n'est autre chose que la liberté. Car on pourrait montrer (...) que l'affirmation de la liberté équivaut -dans le plan phénoménologique- à l'acceptation de la mort, et -dans le plan métaphysique- à la négation de Dieu"(16). C'est un fait d'expérience, en effet, que l'homme préfère parfois la mort à la perte de sa liberté. Encore un tel choix n'est-il sérieux qu'à la condition de ne pas se soutenir de l'espoir de regagner, sous forme de "survie", la vie qu'on s'apprête à sacrifier. L'homme ne s'avère libre que dans la mesure où il se montre capable de s'arracher à l'éternité identique de l'être pour se constituer, dans et par l'acte d'assumer sa mort, comme une totalité "finie" : la mort authentiquement humaine n'est pas une "limite" imposée du dehors à l'homme mais l'acte délibéré de se donner sa propre "fin". "L'Homme n'est pas seulement mortel, déclare Kojève dans l' Introduction à la lecture de Hegel; il est la mort incarnée; il est sa propre mort. Et, à l'encontre de la mort "naturelle", purement biologique,

la mort qui est l'Homme est une mort "violente", à la fois consciente d'elle-même et volontaire. La mort humaine, la mort de l'homme -et par conséquent toute son existence vraiment humaine-, sont donc, si l'on veut, un suicide"(17). Et c'est pourquoi la mort humaine est aussi la mort de Dieu : "le suicide à la Kirilof, c'est-à-dire la mort qu'on se donne volontairement et consciemment sans aucune cause extérieure, limite la toute puissance de tous ceux qui ne sont pas celui qui se suicide; et donc aussi la toute-puissance de "Dieu", qui cesse ainsi d'être "divin". Car n'est "divin" que ce qui peut agir sur moi sans que je puisse agir sur lui ou contre lui de façon à ce que l'action soit égale à la réaction"(18).

Inversément, l'affirmation de l'immortalité implique l'idée de déterminisme. Si nous voulions ramasser en une formule la pensée de Kojève sur ce point, nous dirions que si la mort humaine est un acte, l'immortalité est un état, un état donné, et cet état (sur-)naturel, n'est pas seulement intelligible, il est encore donné une fois pour toutes et, par conséquent, absolument "prévisible", dans la mesure où l'on n'y est que ce que l'on est sans jamais pouvoir y "être ce qu'on n'est pas et ne pas être ce qu'on est". En effet, à moins de réduire l'être éternel à la ponctualité ineffable du non-temps parméniidien, nous ne pouvons penser positivement l'éternité qu'à la manière d'une "survie" laquelle implique le temps. Non pas le temps historique fini, mais le temps "infini" voire "indéfini" (au fond le temps cosmique). Etre immortel, c'est avoir "tout le temps". Or, remarque Kojève, un être qui dispose d'un temps infini doit nécessairement actualiser toutes

ses possibilités, toute sa "puissance". Immortel, je ne puis être -pour l'éternité- que ce que je suis déterminé à être. C'est dire que l'immortalité est un destin -"enfer" ou "paradis"- lequel exclut absolument toute possibilité de s'en détacher. On objectera qu'à tout le moins ce destin est mon destin dans la mesure où je l'ai choisi. Ainsi Platon et Kant croyaient pouvoir sauver la liberté humaine par l'affirmation d'un "choix intelligible" "avant" la naissance ou plutôt "hors du temps". Mais, à supposer qu'un acte libre non temporel soit possible, "si l'homme éternel ne joue qu'un seul rôle temporel, c'est qu'il y a quelque chose (en fait : Dieu) qui l'empêche d'en jouer d'autres (surtout si celui qu'il a joué finit mal); il n'est donc pas libre en tant qu'éternel. On ne voit d'ailleurs pas pourquoi l'homme transmondain choisit un rôle plutôt qu'un autre, ni pourquoi il choisit un rôle "mauvais" (à moins qu'il ne choisisse "au hasard" c'est-à-dire précisément sans aucune liberté). Aussi Calvin avait-il raison de dire que, dans l'hypothèse platonicienne, le choix du rôle est nécessairement déterminé par Dieu et non par celui qui semble le faire"(19). Dès lors, l'existence temporelle ou mondaine "n'est plus qu'une "comédie" dont il est difficile de dire pourquoi et pour qui elle est jouée, le contenu et l'issue étant connus d'avance"(20). Inversement, "le sérieux n'intervient dans une situation historique et ne transforme en "historique" une situation existentielle donnée que dans la mesure où l'Homme peut rater définitivement sa destinée humaine, ou l'Histoire peut ne pas atteindre son but; et ceci n'est possible que si l'Histoire est limitée dans et par le Temps, et donc si l'Homme qui est son créateur est mortel. C'est uniquement à cause de

la finitude essentielle de l'Homme et de l'Histoire que celle-ci est autre chose qu'une tragédie, sinon une comédie, jouée par des acteurs humains pour le divertissement des dieux, qui en sont les auteurs, qui en connaissent donc l'issue, et qui par conséquent ne peuvent pas la prendre au sérieux, ni vraiment au tragique comme tous les acteurs eux-mêmes, s'ils savent qu'ils jouent un rôle qu'on leur a donné"(21).

Quant à la possibilité, offerte par le christianisme, d'un choix, pour ou contre Dieu., dans le temps, elle est tout aussi illusoire pour Kojève. Ce que la théologie chrétienne reconnaît à sa manière en admettant que la conversion et la foi en Dieu sont en fin de compte un "effet" de la "grâce" divine. Aussi bien, les "preuves" de l'existence de Dieu ne peuvent prétendre à mener par elles-mêmes l'homme à se déterminer pour Dieu. Elles ne sont que des tentatives de décrire la "loi" de cette action divine de la Grâce. Or, "cette description aura toujours l'inconvénient de ne pas pouvoir expliquer le pourquoi et le comment des exceptions à la "loi", l'existence desquelles est cependant indéniable. Pour les "expliquer" il faudra faire appel à l'absence de la Grâce. Mais c'est alors au fait brut et irréductible de la présence ou de l'absence de la grâce qu'on a affaire et non à une preuve ou à une loi rationnelles"(22). Au fond, dans la foi, c'est moins l'homme qui affirme Dieu que Dieu lui-même qui s'affirme et se révèle en lui.

Ainsi donc, si le théïsme se fonde en dernière analyse sur un fait dont il ne peut rendre raison, l'athéïsme est,

quant à lui, impliqué dans un acte qui est l'acte même du surgissement "anthropogène" de la liberté. Et cet acte est lui aussi "sans raison" ou, si l'on veut, "causa sui". Car la liberté ne s'"explique" pas par autre chose qu'elle-même et elle advient comme la "négation" active et consciente de soi de l'être éternel et déterminé. "Ce n'est donc que l'existence de l'athée qui qui avère la vérité de l'athéisme et transforme en erreur l'affirmation théiste. Ainsi l'idée d'une mise à mort de Dieu par l'homme est plus qu'un mythe ou une métaphore"(23). Et c'est pourquoi, si l'attitude philosophique consiste bien à être conscience de soi ou -dans les termes du "Système du Savoir"- à être la tâche d'un discours qui vise à dire tout ce qu'on peut dire, sans se contredire, en rendant compte du fait qu'on le dit (et qu'on est seul à le dire), la philosophie accomplie, c'est-à-dire la "sagesse" effective, ne peut être qu'athée puisque "le théisme est basé sur un fait qui est indépendant de l'existence de l'homme qui le révèle, tandis que l'athéisme est fondé dans l'acte par lequel l'athée crée la situation révélée par lui"(24). Si la théologie s'achève finalement dans un silence censé révéler un fait étranger et irréductible, la philosophie mène jusqu'au bout l'effort de compréhension et de légitimation de soi par soi. Elle est, par conséquent, savoir absolu, mais qui n'est tel que dans la mesure où il n'est rien d'autre que l'auto-compréhension et l'acceptation de la finitude essentielle de l'homme, laquelle ne se révèle à celui-ci que dans l'acte par lequel il la revendique.

Seulement voilà! Si l'on veut discourir, mieux vaut rester en vie que suivre l'exemple de Kirilof. Or, fort

heureusement, il n'est pas besoin de se suicider effectivement : il suffit de le faire "dialectiquement". En effet, la possibilité consciente du suicide, du risque gratuit de la vie, est l'envers de la pensée même de l'être car penser l'être, c'est précisément le transcender dans et par une négation "dialectique". "Cette négation est dialectique en ce sens qu'elle n'aboutit pas au Néant pur : en dépassant ou transcendant l'Etre-donné (Sein), on crée le Concept (Begriff), qui est l'Etre moins l'être de l'Etre. La négation conserve donc le "contenu" de l'Etre (en tant que Concept : "Etre"), et elle le sublime en le faisant subsister sous forme "idéelle" et non pas "réelle". Et sans la Négativité, c'est-à-dire sans la finitude ou la temporalité, l'Etre ne serait jamais un être conçu (begriffen)"(25).

Le savoir vrai de l'être est ainsi savoir de la finitude. C'est pourquoi, rendant compte de lui-même, il rend compte également de la possibilité du désir d'immortalité et du discours théologique : "cette foi, qui a pour contre partie et origine, la faculté de se donner librement la mort, distingue elle aussi l'Homme de l'animal. L'homme n'est pas seulement le seul être vivant qui sait qu'il doit mourir et qui peut se donner librement à la mort : il est aussi seul à pouvoir aspirer à l'immortalité et à y croire plus ou moins fermement"(26). Reste que se refuser à la mort n'est pas être immortel réellement et la négation du concept de la mort n'est qu'un autre concept : "l'Homme qui nie sa mort ne peut donc que s'"imaginer" immortel : il peut seulement croire à sa vie éternelle ou à sa "résurrection", mais il

ne peut pas réellement vivre sa "survie" imaginaire"(27).

Ainsi, l'opposition des deux attitudes fondamentales de l'homme devant la mort révèle un dualisme irréductible : homme/nature, espace/temps, liberté/déterminisme, Etre/Négativité, etc. On connaît cette page fameuse de l'Introduction : "une image pourrait faire admettre que l'entreprise d'une ontologie dualiste n'est pas absurde. Prenons un anneau en or. Il y a un trou, et ce trou est tout aussi essentiel à l'anneau que l'or : sans l'or, le "trou" (qui n'existerait d'ailleurs pas) ne serait pas anneau; mais sans le trou, l'or (qui existerait néanmoins) ne serait pas anneau non plus. Mais si l'on a trouvé des atomes dans l'or, il n'est nullement nécessaire de les chercher dans le trou. Et rien ne dit que l'or et le trou sont d'une seule et même manière (bien entendu il s'agit du trou en tant que "trou" et non de l'air qui se trouve "dans le trou"). Le trou est un néant qui ne subsiste (en tant que présence d'une absence) que grâce à l'or qui l'entoure. De même, l'Homme qui est Action pourrait être un néant qui "néantit" dans l'être, grâce à l'être qu'il "nie". Et rien ne dit que les principes derniers de la description du néantissement du Néant (ou de l'anéantissement de l'Etre) doivent être les mêmes que ceux de la description de l'être de l'Etre"(28).

Quoi qu'il en soit, l'être humain ne se connaît authentiquement qu'en tant qu'être-pour-la-mort. Comment Kojève passe-t-il de l'être-pour-la-mort à l'être-pour-l'Etat-et-pour-le-Livre, c'est ce que nous devons comprendre à présent.

2. Le renversement dialectique

Revenons une fois encore au dialogue de Kojève avec le Père Fessard. Nous avons vu que, selon Kojève, la "décision" pour la liberté et contre Dieu est un acte "sans raison". Elle n'est pas pour autant "arbitraire", mais la possibilité même de l'homme moderne. Précisément, la thèse du Père Fessard était la suivante : seul le christianisme permet à l'homme moderne d'assumer, en les intégrant "dialectiquement" et sans régresser vers l'une ou l'autre, ses deux origines, païenne et judaïque. A l'intention des communistes, le Père ajoutait que seul encore le christianisme avait la puissance d'assurer l'universalité de l'"Homme nouveau". A quoi Kojève répond : "ce que je reproche à Pax Nostra, c'est le fait que le problème central, au lieu d'être sérieusement discuté, y est présenté comme résolu. En transposant le schéma historique de Hegel, le P. Fessard présente le christianisme (catholique) comme la synthèse de la thèse païenne et l'antithèse judaïque, et il en déduit que toute tentative de "dépasser" le christianisme mène en fait à une rechute soit dans l'attitude "païenne" de la subordination à la Nature et au donné empirique en général, soit dans l'attitude "juive" de la négation éternelle et stérile. Or tout l'effort de Hegel, intégralement accepté en ce point par Marx, tend à prouver que la thèse païenne et l'antithèse judéo-chrétienne (ou "bourgeoise") peuvent et doivent être aufgehoben, c'est-à-dire supprimées dans ce qu'elles ont d'unilatéral et de "faux", mais conservées dans ce qu'elles ont de vrai et d'essentiel, dans et par la synthèse post-

chrétienne ou, ce qui veut dire la même chose, post-révolutionnaire, qui est essentiellement athée et aréligieuse. Le P. Fessard se réclame du fait que l'"idée" ou l'"idéal" de cette synthèse annoncée par Marx et Hegel, provient de -et implique- l'"idée-idéal" révélé dans et par le christianisme; et il en conclut que ce n'est là qu'un développement de la synthèse chrétienne, essentiellement théiste et religieuse. Or ce raisonnement, certainement non "dialectique", ne me paraît pas concluant. Car en partant du principe qu'une idée qui implique et présuppose une autre ne peut pas la "dépasser", on pourrait tout aussi bien "réduire" au "paganisme" ou au "judaïsme", ou à la simple somme des deux, le christianisme lui-même, qui, sans aucun doute, en provient, et nier ainsi, ici aussi, cet acte créateur de l'homme, dont la "dialectique" veut précisément rendre compte"(29).

Sans doute le christianisme est-il "irréfutable", mais seulement pour ceux qui veulent y croire en renonçant ainsi à la possibilité de rendre compte discursivement de leur attitude, laquelle ne peut s'exprimer que dans la forme du mythe ou, comme aurait dit Hegel, de la "Représentation". Or, "le malheur de l'homme "moderne" que Hegel et Marx avaient en vue parce qu'ils l'ont plus ou moins été eux-mêmes, tient précisément à l'aptitude de reconnaître les mythes en tant que tels et par conséquent, à l'incapacité de les produire et de les conserver en tant que mythes auxquels on croit"(30).

Qu'opposer alors -positivement- à l'espérance "mythique" d'un salut universel dans l'éternité? Rien d'autre que l'espérance politique de la "reconnaissance" mutuelle des citoyens de l'Etat universel et homogène. C'est dans Tyrannie et Sagesse que Kojève répond, sans le nommer, à son vieil ami, le Père Fessard : "les origines lointaines de l'idée politique se trouvent dans la conception religieuse qu'on rencontre déjà chez Ekh-naton et qui culmine en Saint Paul. C'est l'idée de l'égalité foncière de tous ceux qui croient en un seul Dieu. Cette conception transcendante de l'égalité sociale diffère radicalement de la conception socrato-platonicienne de l'identité des êtres ayant la même "essence" immanente. Pour Alexandre, disciple des philosophes grecs, l'Hellène et le Barbare ont le même titre à la citoyenneté politique au sein de l'Empire dans la mesure où ils ONT la même "nature" (= essence, idée, forme, etc...) humaine (d'ailleurs rationnelle, logique, discursive) ou s'identifient "essentiellement" lés uns aux autres par suite d'un "mélange" direct ("immédiat") de leurs "qualités" innées (réalisée au moyen d'unions biologiques).

Pour Saint Paul, il n'y a pas de différence "essentielle" (= irréductible) entre le Grec et le Juif parce que les deux peuvent DEVENIR chrétiens, et ceci non pas en "mélangeant" les "qualités" grecque et juive, mais en les niant toutes les deux et en les "synthétisant" dans et par cette négation même en une unité homogène non pas innée ou donnée, mais (librement) créée par la "conversion". En raison de ce caractère négateur de la "synthèse" chrétienne, il n'y a plus de "qualités" incompatibles, voire "contradictaires" (= s'excluant mutuellement). Pour Alexandre, philosophe

grec, il n'y avait pas de "mélange" possible entre Maîtres et Esclaves car les uns étaient le "contraire" des autres. Ainsi, son Etat universel, qui supprimait les "races" ne pouvait pas être homogène en ce sens qu'il supprimerait également les "classes". Pour Saint Paul, par contre, la négation (active dans la mesure où la "foi" est un acte, étant "morte" sans les "oeuvres") de l'opposition entre la Maîtrise et la Servitude païennes pouvait engendrer une unité chrétienne "essentiellement" nouvelle (...) apte à servir de base non pas seulement à l'universalité politique, mais encore à l'homogénéité sociale de l'Etat. Mais en fait, l'universalité et l'homogénéité à base transcendante, théiste, religieuse, n'ont pas pu et ne pouvaient pas engendrer un Etat proprement dit. Elles n'ont servi de base qu'au "Corps mystique" de l'Eglise universelle et homogène et elles ne sont censées se réaliser pleinement que dans l'au-delà, dans le "Royaume des Cieux" (à condition de faire abstraction de l'existence permanente de l'Enfer). Sous la seule et double influence de la philosophie païenne antique et de la religion chrétienne, la politique n'a en fait poursuivi que le but de l'Etat universel et homogène, sans d'ailleurs l'avoir jamais atteint jusqu'à nos jours"(31).

Il est temps de faire le point. Si nous avons longuement cité le texte de Kojève, c'est précisément pour faire apparaître qu'il ne va pas de soi, que Kojève y est entraîné par une dialectique qui lui fait dire cela même qu'il commence par refuser, précisément parce qu'il ne se définit que par cette négation. Regardons mieux.

Les derniers textes cités appellent une première objection : l'avènement de l'Etat "universel et homogène" n'est-il pas un objet de foi au même titre que l'"au-delà" chrétien? Et, dans ce cas, la vérité du savoir philosophique n'est-elle pas suspendue elle aussi à la vérification d'un fait? Que la réalité de la "fin de l'histoire" soit critère de vérité du "système du savoir", Kojève l'a répété inlassablement. Plus précisément, ce système implique un "double critère de vérité", à savoir la "circularité" du discours et la réalisation de l'Etat universel et homogène(32). Quant à la réalité effective de cette "fin de l'histoire", pour Kojève, il faut faire les remarques suivantes. D'une part, et à la différence de la foi religieuse, la foi philosophico-politique est espérance d'une situation qui, si elle se réalise, sera susceptible d'être "vérifiée" historiquement. Dans ce cas, le Discours pourra être effectivement bouclé tandis que la théologie est condamnée à s'achever indéfiniment dans le silence. Du moins est-ce là ce que prétend Kojève, mais nous avons montré déjà que cette "vérité" serait impossible à dire. Nous y reviendrons. D'autre part, sur la question de savoir si l'histoire est déjà finie ou non, Kojève semble avoir varié, suivant d'ailleurs en cela le mouvement de l'histoire. Quelques jours avant sa mort, voici ce qu'il répond -sur le mode ironique- au journaliste qui l'interroge : "tout cela est lié à la Fin de l'histoire. C'est drôle. Hegel l'a dit. Moi j'ai expliqué que Hegel l'avait dit et personne ne veut l'admettre, que l'histoire est

close, personne ne le digère. A vrai dire, moi aussi, j'ai d'abord pensé que c'était une billevesée, ensuite, j'ai réfléchi et j'ai vu que c'était génial. Simplement Hegel s'était trompé de cent cinquante ans. La fin de l'histoire, ce n'était pas Napoléon, c'était Staline et c'était moi qui serais chargé de l'annoncer avec la différence que je n'aurai pas la chance de voir passer Staline à cheval sous mes fenêtres, mais enfin... Après, il y a eu la guerre et j'ai compris. Non, Hegel ne s'était pas trompé, il avait bien donné la date juste de la fin de l'histoire, 1806. Depuis cette date, qu'est-ce qui se passe? Rien du tout, l'alignement des provinces. La révolution chinoise n'est que l'introduction du Code Napoléon en Chine. La fameuse accélération de l'histoire dont on parle tant. Avez-vous remarqué qu'en accélérant de plus en plus le mouvement historique avance de moins en moins? (...) Jetez un coup d'oeil autour de vous. Tout, y compris les convulsions du monde, désigne que l'histoire est close. Berlin aujourd'hui, c'est très exactement le Quartier Latin de ma jeunesse. Du point de vue politique, on va vers cet Etat universel qu'avait prédit Marx (mais il avait puisé cette idée dans l'époque napoléonienne). Or, une fois qu'il sera en place, cet Etat universel et homogène, et il est clair que nous y courons, peut-on aller au-delà"(33)?

Quoi qu'il en soit de la réalité du fait, c'est sa possibilité qui pose problème. Il faut rappeler ici que, pour Kojève, il n'y a pas de "téléologie" nécessaire : l'Homme est "libre" et c'est dire que l'histoire peut

s'arrêter ou échouer. Nous aurons à revenir sur ce point. Ce que nous devons retenir ici, c'est que la vérité s'éprouve en définitive dans le succès d'une action politique. Ainsi, dans son débat avec le Père Fessard, Kojève répond en substance : l'histoire -c'est-à-dire la lutte politique- tranchera entre nous. "Toute la question est donc de savoir qui des deux doit jouer ici le rôle du maître. Et je répondrai au bon "hégélien" que je suis : celui qui peut le jouer, celui qui réussira à s'imposer comme "maître", soit par la supériorité de son raisonnement, soit par des raisons extra-rationnelles qui se réduisent enfin de compte au succès de ses actions"(34).

Encore la vérité du Système du Savoir exige-t-elle un succès définitif ... Or, dans la logique même de ce discours, un tel succès n'est concevable qu'à la condition qu'il n'y ait plus, dans l'Etat universel et homogène, aucune liberté. Nous verrons plus loin que Kojève tantôt ose le dire, tantôt spéculer pour échapper à sa propre logique. Pour le moment, retenons que, au moins avant son avènement, l'Etat universel et homogène est non-nécessaire et seulement possible, voire probable. Toutefois, Kojève lui-même met en doute à l'occasion la possibilité d'une réalisation complète de cet "idéal" politique. De ce point de vue, il faut lire attentivement l'Esquisse d'une Phénoménologie du Droit (35). D'une part Kojève montre bien que l'avènement de l'Etat universel et homogène signifie en fait, par un renversement "dialectique" la disparition du politique, en ce sens qu'un tel Etat ne pourrait plus avoir ni "amis" ni "ennemis" (universel), ni "gouvernants" ni "gouvernés"(homogène) : "l'Etat universel et homogène, ou l'Empire, n'est donc ni un Etat, ni une entité politique en général" (36-p.152, n.2). D'autre part, Kojève ajoute

aussitôt que "ce n'est là qu'un cas limite, car en fait l'homogénéité n'est jamais absolue : il y a des différences d'âge, de sexe, de "caractère", etc, et par conséquent des groupements cis-étatiques"(37). Plus loin, lorsqu'il examine la question du droit économique dans l'Etat universel et homogène, Kojève écrit d'abord ceci : "pour qu'il n'y ait plus de Propriétaire, il faut que l'homme (l'individu) cesse d'être propriétaire même de son propre corps. Autrement dit le citoyen de l'Empire sera assimilable à l'Esclave dans la Société aristocratique. Il diffèrera cependant de l'Esclave vu qu'il n'a pas de "Maître", son "Maître" étant l'Etat, c'est-à-dire -aussi- lui-même, puisque l'Etat est universel et homogène, puisqu'il implique tous et un chacun, et un chacun au même titre que tous les autres. On peut dire aussi que le membre spécifique de la Société sera l'"Esclave" du membre quelconque, c'est-à-dire aussi de lui-même pris en tant que membre quelconque. Il le sera tout au moins économiquement : son corps, avec toutes ses appartenances sera "la chose" du membre quelconque, c'est-à-dire de l'Etat" (38 p. 575). Mais Kojève ajoute immédiatement, en note : "si l'on réalise -par impossible- une égalité rigoureuse de tous les citoyens de l'Empire, la notion de Propriété n'y aura plus de sens, même en ce qui concerne le corps propre. Si tous sont vraiment égaux la différence entre le mien et le tien est vide de contenu, elle est purement "formelle": elle est donc sans réalité actuelle. Mais en fait l'égalité absolue est impossible, vu que chaque entité réelle diffère de toutes les autres ne serait-ce que par son hic et nunc"(39). La conséquence de tout ceci, Kojève le reconnaît lui-même : l'Etat universel et néces-

saire n'est qu'une idée limite, pareille à l'horizon qui recule toujours au fur et à mesure qu'on avance. Mais c'est dire aussi, dans la mesure où l'on veut malgré tout avancer vers cet horizon, que l'Etat se renforcera toujours de plus en plus sans jamais finir par s'auto-supprimer réellement. Dans les termes de Kojève : la dualité gouvernants/gouvernés s'accentuera indéfiniment et d'autant plus qu'à défaut d'être homogène absolument l'Etat sera tout de même universel et qu'il sera donc impossible d'en sortir, par exemple pour échapper à la Police.

Dire que l'Etat universel et homogène est une idée-limite ou un "idéal" irréalisable en fait, c'est dire par conséquent qu'il est un mythe et que la vérité du système du savoir est elle aussi une "croyance". Kojève était trop lucide, on l'a vu, pour ne pas le savoir et il lui arrive d'être tout près de l'avouer. Dès lors, la question est : pourquoi choisit-il, malgré cela, de tenir ce discours? Peut-être comprendrons-nous mieux en formulant notre seconde "objection" aux textes que nous avons mis en perspective.

Comme la première, la seconde objection est en quelque sorte immanente au discours de Kojève. Ce qui frappe, en effet, à la lecture attentive de ces textes, c'est le passage insidieux et constant de l'"homme" avec une minuscule (celui qui "décide" pour soi et contre Dieu, qui est "pour la mort") à l'"Homme" avec une majuscule, de l'aventure singulière de l'existence à l'"Histoire". Or ce passage

n'est pas innocent : il s'agit exactement de rétablir une transcendance - mais une transcendance anonyme- celle de l'Histoire sur l'individu. La négativité est celle de l'"Homme" avec une majuscule, dont l'homme avec une minuscule n'est que l'instrument (auquel Kojève laisse cependant -parfois- la possibilité de se révolter et de choisir l'anarchie, possibilité évanouissante avec le renforcement de l'Etat). Or ceci signifie que la négativité productrice du sens n'est humaine qu'en ce sens qu'elle n'est pas divine et que les hommes en sont les seuls porteurs. Remarquable est d'ailleurs l'évolution du ton dans l'oeuvre de Kojève, passionnément "existentiel", parfois, au début, sardonique et glacé, à la fin. Encore ne fut-il jamais vraiment dupe de la majuscule. Voici ce qu'il écrit dans le Compte rendu que nous avons déjà cité: "il m'a semblé que le Père Fessard s'adresse à ma raison. Or, tout d'abord, cette mienne raison (...) peut me faire voir que l'histoire qui a déjà un sens, et un sens autre que -et indépendant de- celui que je lui impose ici et maintenant, est non pas mon histoire qui a un sens, mais l'histoire de ce sens en tant que tel. Je verrai alors que ce n'est pas moi, mais ce "sens" qui a une histoire, son histoire; une histoire que je "réalise" peut-être, mais que je ne crée pas"(40).

De l'affirmation "prométhéenne" de la liberté singulière à la soumission de la "raison" au sens de l'histoire -à l'Etat et au Livre-, le renversement est saisissant. Or il ne s'agit pas là d'une contradiction accidentelle. Kojève est au contraire parfaitement conséquent

avec lui-même et c'est précisément parce qu'il veut être conséquent qu'il n'hésite pas à aller impitoyablement au bout de sa logique. Pour comprendre cette logique, ou plutôt cette "dialectique", rappelons en brièvement l'itinéraire : la "décision" d'exister authentiquement me révèle, dans et par la possibilité du suicide, ma liberté en même temps que ma "finitude". Inversément, ma liberté ne s'avère qu'en tant que négativité. Par conséquent, pour Kojève (et c'est là qu'à notre avis gît le sophisme de départ), je ne suis rien, en tant qu'homme, que cette négativité, cette dis-traction de la nature : "être homme c'est n'être retenu par aucune existence déterminée. L'homme a la possibilité de nier la Nature, et sa propre nature, quelque qu'elle soit. Il peut nier sa nature animale empirique, il peut vouloir sa mort, risquer sa vie. Tel est son être négatif (négateur : Negativität) : réaliser la possibilité de nier et transcender, en la niant, sa réalité donnée, être plus et l'autre que l'être seulement vivant"(41). Et Kojève d'ajouter : "il faut réaliser la Négativité, et elle se réalise dans et par l'Action, ou en tant qu'Action"(42). Or, cette transition, en apparence anodine, ne va pas de soi. Elle est pourtant -au moins "hypothétiquement"- nécessaire, si je ne me "suicide" pas effectivement. C'est alors que se joue le "renversement" dont nous avons parlé. Que signifie, en effet, "réaliser" la négativité sinon la supprimer? De la proposition : "je ne suis rien de déterminé", à la proposition : "je ne suis que ce que je fais de moi (de ma nature "animale")", puis à la proposition "je suis devenu quelque

chose (de déterminé : une "seconde" nature), la dialectique est inéluctable. Et toute l'oeuvre de Kojève -quelles que soient par ailleurs la richesse de ses analyses concrètes- vise à tenir et soutenir cette "contradiction". Qu'il l'ait vue dès le départ, certains des textes déjà cités l'attestent. Et encore celui-ci : "la Révolution (le Révolutionnaire) n'est fonction ni des instincts naturels, ni d'un but donné (qui serait alors dépendant du Monde donné, et non révolutionnaire). Le Révolutionnaire agit consciemment non pour établir un Monde (idéal), mais pour détruire le Monde donné. Et il s'en rend compte. Et c'est lui qui reconstruira, à partir du néant, un Monde nouveau. (...). Et l'Etat qui suivra sera le sommet de la Négativité, c'est-à-dire son "renversement dialectique" en Positivité absolue"(43).

Nous verrons plus loin comment Kojève essaie -parfois- d'échapper à cette dernière conclusion. Mais avant, il nous faut expliciter le passage -qui ne va pas de soi- de la destruction du "Monde donné" à la construction du "Monde nouveau", c'est-à-dire : du suicide à la réalisation de soi, de la liberté "négatrice" à la "positivité" de la soumission aux lois de l'Etat "universel et homogène". Or c'est ici -et ici seulement- que se révèle la fonction réelle, dans l'économie du "Système du Savoir", de la "dialectique du Maître et de l'Esclave".

L'interprétation que Kojève donne de cette dialectique est "bien connue". Rappelons-en les moments essentiels(44).

La conscience de soi n'est pas une "donnée immédiate" mais un médiatisé. Descartes lui-même montre -sans en tirer les conséquences- que l'affirmation du "Je pense-je suis" ne se pose que par l'acte négateur du doute, par quoi le "je" se déprend de tout donné. L'identité de la conscience de soi est donc, comme eût dit Hegel, "unité négative", laquelle est un "résultat" qui se suscite lui-même en tant que désir.

C'est en tant que désir, en effet, que l'homme s'arrache à sa naturalité immédiate. L'animal, sans doute, désire lui aussi. Plus exactement, il se trouve dans le besoin. Mais celui-ci porte exclusivement sur l'être naturel (qui est, pour Kojève, l'être tout court) et s'en satisfait en l'assimilant dans et par une "action destructrice". Destructrice, non de la naturalité, mais de l'altérité de l'objet du besoin. C'est pourquoi l'animal lui-même demeure toujours dans son identité naturelle. Les hommes, par contre, ne se contentent pas de vivre, ils veulent encore une raison de vivre. Plus précisément, ils désirent "quelque chose" qui n'est proprement "rien" qui soit donné. C'est que le désir humain en tant que tel porte non pas sur un être, mais sur le désir lui-même. Le désir d'être désiré ou le désir du désir, qui médiate tout désir humain, Kojève l'appelle, à la suite de Hegel, désir de Reconnaissance(45).

Dépourvu de sens biologique, le désir de reconnaissance ne s'éprouve et se prouve que dans l'acte par lequel un homme peut manifester son irréductibilité à l'ani-

malité, c'est-à-dire dans l'acte par lequel il se montre prêt à risquer sa vie. Certes, l'animal risque aussi parfois sa vie, mais toujours, en fin de compte, il s'agit pour lui de maintenir ou restaurer les conditions nécessaires à sa survie ou à celle de son espèce. Au contraire, l'homme qui se bat, par exemple pour défendre sa "propriété", ne lutte pas seulement pour garder une chose nécessaire à la conservation de sa vie, mais encore pour faire respecter sa valeur, valeur dont la propriété est d'autant mieux le signe et l'insigne qu'elle peut être par ailleurs dépourvue de toute utilité biologique. En un sens l'homme lutte toujours pour un drapeau.

Il faut donc être prêt à risquer sa vie pour se faire respecter, c'est-à-dire pour se faire reconnaître en tant qu'être humain. Et ce risque ne manifeste authentiquement sa signification que dans et par une lutte et une lutte à mort. Car, s'il s'agit de se faire reconnaître, ce ne peut être que par un autre susceptible d'être lui aussi reconnu. Seule une reconnaissance mutuelle -et, en définitive, universelle- est satisfaisante. Ainsi l'autre dont on cherche la reconnaissance doit lui-même faire la preuve de son humanité. Comme disent les enfants : "bats-toi si tu es un homme". A vrai dire cependant, l'homme qui provoque la lutte ne sait pas nécessairement ce qu'il désire. C'est l'issue de la lutte qui peut le lui apprendre. Quelle peut être cette issue? Dans un premier temps, deux possibilités : soit le meurtre de l'un par l'autre, soit la soumission de l'un à l'autre. Dans le premier cas,

la mort de l'adversaire prive le vainqueur de la reconnaissance qu'il cherchait. Dans le second cas, le vainqueur se trouve reconnu par le vaincu, mais cette victoire même est son échec : l'Esclave, qui reconnaît le Maître en échange de sa vie sauve, a préféré son animalité à son humanité et, dès lors, la reconnaissance qu'il accorde au Maître n'a pas plus de sens pour ce dernier que la soumission d'un animal domestique. La Maîtrise est donc une impasse et le Maître ne s'est arraché à son animalité que pour y retomber ensuite car si le Maître a obtenu le droit à la reconnaissance par le risque de sa vie, son existence désormais se réduit à l'oisiveté et à la jouissance immédiate des produits du travail de l'Esclave qui travaille pour lui.

Justement, si la victoire du Maître est illusoire, la défaite de l'Esclave n'est qu'apparente. Certes, l'Esclave a préféré la vie et demandé grâce, mais c'est précisément qu'il a éprouvé l'angoisse de la mort et de son néant. Il est celui qui a ressenti une fois l'ébranlement de son être, de la totalité de son être, et cet ébranlement même constitue sa conscience de soi. Ensuite, l'Esclave travaille et il travaille pour satisfaire les désirs d'un autre, c'est-à-dire en fonction d'une "idée". Ainsi l'Esclave s'éduque doublement : d'une part il apprend à renoncer à la satisfaction immédiate de ses besoins, d'autre part il apprend à connaître et transformer la nature. Par le travail surgit ainsi un monde technique et culturel par lequel l'homme médiatise ses rapports avec la nature et, par conséquent, ses rapports avec lui-

même, créant par là les conditions objectives de sa libération.

Ainsi donc, c'est par la lutte politique et le travail que les hommes font leur Histoire, qui n'a pas d'autre fin, au double sens de but et de terme, que la reconnaissance universelle, laquelle ne s'accomplit que dans l'Etat universel et homogène où tous sont citoyens, c'est-à-dire reconnus. En effet, seul le citoyen de cet Etat est pleinement "individu" en ce sens que sa "particularité" y reçoit valeur "universelle"(46).

Bien entendu, tout ceci mérite réflexion. Notons d'abord que c'est le thème du désir qui permet à Kojève, en dépit de ce qu'il soutient par ailleurs, de réintroduire la téléologie dans l'histoire(47). C'est parce que l'homme est désir de reconnaissance que la destruction du "Monde ancien" peut s'accompagner de la construction d'un "Monde nouveau". Remarquons ensuite ceci : si Kojève montre bien l'irréductibilité du désir humain à l'ordre biologique, il reste que son analyse identifie encore le désir au besoin. De deux manières. D'une part, en supposant que le désir puisse être "satisfait" au même titre que le besoin(48). D'autre part, en réduisant le désir au manque : au-delà du se-faire-respecter, il n'y a rien, chez Kojève, qui indique la possibilité d'un don authentiquement humain, c'est-à-dire la possibilité d'un laisser être l'autre(49). Et, en cela, il reste parfaitement hégélien. Au fond le désir

est désir de ... ne plus désirer! D'où l'ambiguïté et le paradoxe du discours kojévien. L'ambiguïté de l'idée de liberté qui tantôt s'identifie à la négativité, tantôt s'identifie avec la "satisfaction" du désir. Dans le deuxième cas, être libre c'est être "libéré" du désir, c'est-à-dire, en fait, du sentiment de la finitude. Paradoxe puisque la satisfaction "finale" du désir est aussi le renversement "dialectique" de la négativité en positivité.

Quoi qu'il en soit, tout ceci permet à Kojève d'effectuer, en en dissimulant la contradiction, la transition entre "être homme c'est n'être retenu par aucune existence déterminée" et "il faut réaliser la négativité".

Cette contradiction peut encore s'exprimer autrement : l'humain dans l'homme est pure négativité -je ne suis rien- ce qui signifie tout aussi bien : je ne suis que dans la mesure où je me manifeste -par l'action et le discours, dans la spatio-temporalité naturelle-, je ne suis et ne peux être "réellement" que ma manifestation. L'être de l'Esprit est sa manifestation, où il s'anéantit en tant qu'esprit(50).

De cette contradiction, nous avons montré que Kojève était parfaitement conscient. Qu'il ait aussi essayé de la surmonter, la spéculation, à laquelle il lui arrive de se livrer, sur la condition humaine post-historique, en témoigne. Précisément, il est remarquable que la seule modification qu'il apporte à la deuxième édition de l'In-

troduction à la lecture de Hegel soit l'addition d'une note sur ce thème. Dans la première édition, Kojève avait d'abord écrit ceci : "la disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire n'est donc pas une catastrophe cosmique : le Monde naturel reste ce qu'il est de toute éternité. Et ce n'est pas non plus une catastrophe biologique : l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature ou l'Etre donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet opposé à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la Philosophie; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment; l'art, l'amour, le jeu, etc., etc.; bref, tout ce qui rend l'Homme heureux" (51). Dans la note additionnelle de la deuxième édition, Kojève commence par indiquer que le texte de la première édition est "ambigu", pour ne pas dire contradictoire. Si l'on admet "la disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire", si l'on affirme que "l'Homme reste en vie en tant qu'animal", en précisant que "ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit", on ne peut pas dire que "tout le reste peut se

maintenir indéfiniment : l'art, l'amour, le jeu, etc...". Si l'Homme re-devient un animal, ses arts, ses amours, et ses jeux doivent eux-aussi re-devenir purement "naturels". Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci "rend l'Homme heureux". Il faudrait dire que les animaux post-historiques de l'espèce Homo sapiens (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront contents en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront. Mais il y a plus. "L'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit" signifie aussi la disparition définitive du Discours (Logos) humain au sens propre. Les animaux de l'espèce Homo sapiens réagiraient par des réflexes conditionnés à des signaux sonores ou mimiques et leurs soi-disant "discours" seraient ainsi semblables au prétendu "langage" des abeilles. Ce qui disparaîtrait alors, ce n'est pas seulement la Philosophie ou la recherche de la Sagesse discursive, mais encore cette Sagesse elle-même. Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques de "connaissance (discursive) du Monde et de soi" (52). Kojève voit donc bien la difficulté : comment dire la "fin de l'histoire" si celle-ci signifie la fin du Discours? La

suite de la Note est une tentative pour résoudre cette difficulté. Elle comporte en particulier un long et subtil développement sur le "Snobisme" dont le Japon nous donnerait l'exemple en préfigurant ainsi l'existence humaine à la fin de l'Histoire. En effet, "tous les Japonais sans exception sont actuellement en état de vivre en fonction de valeurs totalement formalisées, c'est-à-dire vidées de tout contenu "humain" au sens d'"historique". Ainsi, à la limite, tout Japonais est en principe capable de procéder à un suicide parfaitement "gratuit" (...) qui n'a rien à voir avec le risque de la vie dans une Lutte menée en fonction de valeurs "historiques" à contenu social ou politique(53). Ce qui amène Kojève à conclure : "or vu qu'aucun animal ne peut être snob, toute période post-historique "japonisée" serait spécifiquement humaine. Il n'y aurait donc pas d'"anéantissement définitif de l'Homme proprement dit", tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce Homo sapiens pouvant servir de support "naturel" à ce qu'il y a d'humain chez les hommes. Mais, comme je le disais dans la Note ci-dessus, un "animal qui est en accord avec la Nature ou l'Etre-donné" est un être vivant qui n'a rien d'humain. Pour rester humain, l'Homme doit rester un "Sujet opposé à l'Objet" même si disparaissent "l'Action négatrice du donné et l'Erreur". Ce qui veut dire que tout en parlant désormais d'une façon adéquate de tout ce qui lui est donné, l'Homme post-historique doit continuer à détacher les "formes" de leurs "contenus", en le faisant non plus pour trans-former activement ces derniers, mais afin de

s'opposer soi-même comme une "forme" pure à lui-même et aux autres, pris en tant que n'importe quels "contenus" (54).

Kojève ne résout pas l'aporie, il la déplace : dire que l'Homme reste "humain" tout en n'étant plus "historique", c'est dire qu'il est tout autre que ce que le Système dit qu'il est, tout en restant le même. Autrement dit, ou bien l'Homme se crée en tant que projet d'avenir dans et par l'action politico-économique et, dans ce cas, on ne voit pas comment la négativité pourrait subsister à la "fin de l'histoire", ou bien la négativité subsiste en effet, mais alors c'est dire que l'humain dans l'homme ne se réduit pas à ce qu'en dit le Système.

Bien entendu, Kojève n'a jamais prétendu que seule l'"Action" (Lutte et Travail) était humaine dans l'existence. En fait, rien de l'existence humaine n'échappe à la négativité. Mais ce que dit le Système, c'est que l'humanisation de l'existence ne s'opère "en dernière analyse" que dans et par l'Action en fonction du désir de reconnaissance : "d'une manière générale presque tout le contenu de la vie humaine est une humanisation de la vie animale. Ce qui est spécifiquement humain, humain d'une manière primaire (non dérivée), c'est le Désir du désir, c'est-à-dire le Désir de reconnaissance, la Lutte qui en résulte et le Travail qui naît de la Lutte, avec le langage (ou la pensée : Logos) que ce travail engendre. Tout le reste est formé par la vie animale (...) qui prend une valeur humaine du fait qu'elle se joue au sein d'une vie humanisée (par la Lutte et le Travail),

étant ainsi "consciente de soi" et par suite exprimable en paroles. Mais le contenu en tant que conscient de soi s'oppose au contenu immédiat ou brut (animal au sens propre), puisque la conscience de soi présuppose -et par conséquent- implique une négation du donné brut (de l'"instinct de conservation"). D'où une transformation réelle de la vie animale en fonction de la conscience de soi "(55). Soit l'exemple de la sexualité et de la famille : "ce n'est pas en "niant" le couple (la sexualité animale que l'homme s'humanise. C'est parce qu'il s'est déjà humanisé (par la négation de la nature animale dans et par la Lutte et le Travail) que l'homme "nie" (aussi) la vie sexuelle animale et transforme ainsi le couple en Famille. C'est parce qu'il est déjà Maître (d'un Esclave) ou Esclave (d'un Maître) que l'homme se comporte autrement vis-à-vis de sa femme que le mâle vis-à-vis de sa femelle et devient "mari" d'une "épouse". Ayant "nié" sa nature animale dans la Lutte et le Travail, l'homme doit la "nier" aussi dans la sexualité (qui est solidaire de la nature animale qu'il a niée), et c'est cette "négation" (secondaire ou dérivée) qui humanise la sexualité, la transformant en interaction familiale"(56). Soit encore l'exemple de l'amour. Si l'estime s'adresse à quelqu'un en fonction de ses actes, l'amour vise l'être, et c'est pourquoi on peut aimer non seulement un autre être humain mais encore une chose ou un animal. Est-ce à dire que l'amour qu'on porte à un autre être humain ne s'adresse qu'à son être-donné "naturel"? L'analyse de Kojève est ici très raffinée : ce n'est pas l'être biologique de l'autre que j'aime mais son être "construit",

c'est-à-dire -pour Kojève- son "caractère" ou sa "personnalité". Mais c'est en tant qu'être construit que j'aime l'autre, abstraction faite de l'action dont il est le résultat figé : "on peut donc aimer non seulement l'animal proprement dit dans l'homme (...) mais encore son être humain, c'est-à-dire le "cadavre" ou la "momie" de ses actes anthropogènes. (...) On peut donc aimer l'humain dans l'homme, mais l'humain qu'on aime, étant être et non plus action, n'est plus humain en acte : c'est le souvenir de l'homme qu'on aime, même dans l'homme présent"(57). Suivent des analyses, souvent très belles et très profondes, sur l'amour, la famille et l'éducation. Nous ne les reprendrons pas, car ce qui importe pour notre propos c'est la manière dont Kojève réduit toujours l'humain dans l'homme à un processus d'humanisation, fonction du désir de reconnaissance. Or, que peut-il bien en être de l'amour, de l'art, du jeu, etc., là où le désir est censé être absolument satisfait, là où, par conséquent, les hommes n'ont plus à s'humaniser dans et par l'action (de la lutte et du travail)?

A moins que le désir ne se réduise pas à ce qu'en dit le Système. Kojève ne le dit jamais. Mais il lui arrive de dire que, même dans l'Etat universel et homogène, la "satisfaction" n'est pas effectivement réelle pour tous : "certes, seul le Chef de l'Etat universel et homogène (Napoléon) est réellement "satisfait" (= reconnu par tous dans sa réalité et sa valeur personnelles). Lui seul est donc vraiment libre (plus que tous les Chefs avant lui, qui étaient toujours "limités" par les "différences spécifiques" des familles, des classes, des nations). Mais

tous les citoyens sont ici "satisfaits" en puissance, car chacun peut devenir ce Chef (...) à condition d'accepter (...) le risque de mort qu'implique dans cet Etat la compétition"(58). Encore s'agit-il toujours ici d'une lutte politique positive. Reste la possibilité, que Kojève condamne, mais qu'il ne peut pas ne pas évoquer, celle de la violence "gratuite" et du terrorisme "nihiliste". Il l'évoque au nom de l'être-pour-la-mort, il la condamne au nom du sens de l'Histoire : "c'est dans le manque de souvenir (ou de compréhension) historique que réside le danger mortel du Nihilisme ou du Scepticisme, qui voudraient tout nier sans rien conserver, même sous forme de souvenir (...) De même le Révolutionnaire qui rêve d'une "révolution permanente" niant toute espèce de tradition et ne tenant pas compte du passé concret, sinon pour le supprimer, aboutit nécessairement, soit au néant de l'anarchie sociale, soit à sa propre annulation, physique ou politique"(59). Certes, Kojève ajoute que "seul le Révolutionnaire qui parvient à maintenir ou à rétablir la tradition historique, en conservant dans un souvenir positif le présent donné qu'il a lui-même relégué dans le passé par sa négation, réussit à créer un Monde historique capable d'exister"(60), mais, par définition, la possibilité d'un "Monde historique" nouveau n'existe plus dans l'Etat Universel et Homogène où le citoyen n'a plus d'autre choix que celui d'être absolument "conservateur" s'il ne veut pas être jugé comme "terroriste".

Ainsi donc, loin de se "supprimer", comme l'exige le Système, le Qualisme s'aiguise, à la "fin de l'histoire",

jusqu'au dilemme : ou bien la liberté "sans raison" du suicide à la Kirilof, ou bien la soumission sans avenir à la positivité de l'Etat.

Nous sommes au rouet, et la "circularité" du Système est non pas spéculative, mais vicieuse, car ou bien le dualisme est effectivement supprimé et la négativité renversée en "positivité", mais alors la rédaction du "Livre" est impossible, ou bien l'homme et le monde sont autre chose encore que ce que le "Livre" prétend qu'ils sont. Aussi bien, Kojève n'a-t-il jamais écrit le Livre de la "Sagesse discursive", mais seulement des livres de philosophie. Qu'il ait lui-même compris que la rédaction du Livre était impossible ou que le Livre rédigé serait faux, nous croyons que l'ironie de l'Essai a pour fonction de le faire savoir, à ceux du moins qui connaissent l'art d'écrire et de lire entre les lignes : à tous les "bons entendeurs de philosophie".

Reste à comprendre la possibilité historique de cette philosophie et de la contradiction que nous lui apportons. Cette possibilité, nous croyons qu'on peut la déchiffrer dans l'oeuvre de celui qui fut le premier philosophe contemporain : Hegel. C'est pourquoi, au terme de ce travail, nous devons répondre à la lecture Kojévienne de Hegel par une lecture hégélienne de Kojève, étant entendu que nous ne pouvons ici qu'introduire à cette lecture.

3. Hegel et le monde moderne

En philosophie, il s'agit de se comprendre, c'est-à-dire, aussi bien, de comprendre son temps, ses possibilités propres et ses contradictions. C'est pourquoi, la philosophie vivante a toujours été éducatrice.

De cette "pédagogie", le dernier grand modèle est sans doute celui de la Phénoménologie de l'Esprit, censée "introduire" l'homme moderne à l'"Encyclopédie" de son temps. C'est pourquoi toute la philosophie, depuis Hegel, semble être hantée par cette double question : comment être hégélien? Comment ne l'être pas?

En apparence, nous ne sommes plus hégéliens. Les majuscules de l'Histoire et de l'Esprit, comme celles de l'Homme et du Progrès ont déserté nos discours. A peine nous reste-t-il la "Croissance" et sa nécessité dépourvue de sens. Quant à nos livres de philosophie, fragments hantés par la totalité, ils nous parlent de la fin du "récit" et des "philosophies de l'Histoire". Hegel ainsi est devenu l'autre. Précisément, il est notre autre et c'est pourquoi beaucoup sont hégéliens sans le savoir. Kojève par exemple n'aurait pas eu de peine à montrer que, si l'Histoire est finie, les philosophies de l'Histoire doivent forcément avoir disparu. À vrai dire, Kojève lui-même est peut-être hégélien "sans le savoir" et autrement qu'il le pense...

Il faut donc relire Hegel, si nous voulons comprendre quelque chose à notre temps, à la dialectique de ses phi-

losophies contradictoires, comme à sa hantise multiforme de la "Totalité".

Ce qu'a voulu penser Hegel : le déchirement de son temps(61). Déchirement d'une double illusion née de la Révolution française : illusion de l'émancipation radicale de l'histoire par quoi le révolutionnaire se pose, dans la "terreur", comme origine absolue; l'illusion symétrique de la "Restauration" et du "retour" à l'unité "perdue". Penser son époque, c'était donc, pour Hegel, rendre compte tout à la fois de la possibilité et de la vanité de cette double attitude. Ce qui se trame en fait dans la modernité, par la ruse de nos illusions, c'est le mouvement complexe par lequel s'émancipe une "société civile" -abstraite et "désenchantée"- où des agents économiques interchangeables, travaillent pour tous en croyant ne travailler que pour eux-mêmes, et c'est aussi, dans le même mouvement, l'avènement de l'Etat moderne "de droit" qui "administre" la société civile et permet à l'individu de retrouver, en tant que citoyen, le sens qu'il a perdu en tant que rouage du mécanisme social. Ce que la religion ne peut plus offrir aux hommes : une communauté, l'Etat le leur restitue, accomplissant par là même la signification du Christianisme.

Ecartons ici les mythes et les représentations : ni la thèse de la "fin de l'histoire" -au sens où l'entend Kojève qui re-présente la réconciliation du Concept comme un moment du temps- ni celle de l'Etat "universel et homogène" ne sont des thèses de Hegel, même si l'ambiguïté de la philosophie hégélienne les rend possibles. Que l'his-

toire ne soit pas achevée, pour Hegel, il suffit pour s'en convaincre de lire, par exemple, le passage consacré à l'Amérique, "pays de l'avenir", dans les Leçons sur la Philosophie de l'Histoire(62). Certes, quelque chose est bien fini et les temps où l'art et la religion avaient fait le sens et la communauté sont révolus autant qu'accomplis dans l'avènement de la "prose" du Concept et de l'universalité de l'Etat. Précisément, l'universalité de l'Etat moderne ne signifie nullement, pour Hegel, sa généralité, voire sa mondialité. Universalité signifie rationalité : l'Etat épuise le sens. En particulier, le politique accomplit l'éthique. Et c'est pourquoi il doit y avoir des Etats, afin de préserver, dans et par la menace de la guerre, la possibilité du sacrifice qui arrache l'individu à sa particularité pour le faire citoyen. Ce n'est pas que le but de l'Etat soit la guerre. Au contraire, l'Etat est rationnel dès lors qu'il assure à tous ses citoyens la sécurité de leur existence individuelle, familiale et sociale, et leur procure, par là, la liberté, notamment la liberté d'avoir accès à la Culture et de déchiffrer dans les oeuvres du passé le destin qui est le leur : mourir. Précisément, les hommes et les peuples doivent pouvoir mourir, s'il le faut, pour cette liberté, et c'est là le "moment éthique" de la guerre(63). Faute de cette menace, l'Etat se résorberait dans la société civile et se réduirait à l'administration du non-sens de l'activité économique. Ainsi la pluralité des Etats est-elle une nécessité de principe. En outre, l'Etat "mondial" est une impossibilité de fait et le réalisme hégélien ne manque pas de railler les projets de "paix

perpétuelle" à la manière de Kant(64). Sans doute la mondialisation de l'activité économique entraîne-t-elle une mondialisation correspondante des relations internationales, mais cette mondialisation n'est pas une unification. Bien au contraire, elle entraîne une exacerbation des divisions et des rivalités. Quant au Droit international, il n'est qu'un "devoir-être" qu'aucun tribunal n'a la puissance de faire appliquer(65). Un tel tribunal ne pourrait exister que par l'adhésion unanime des Etats qui se dessaisiraient tous ensemble de leur souveraineté, faute de quoi il se réduirait en fait à n'être que l'instrument des Etats les plus puissants.

On voit quelles perspectives le prosaïsme hégélien laisse à l'homme moderne : être bon père de famille, vaquer à ses occupations, visiter les musées le dimanche et mourir dans son lit, "réconcilié". Avoir la chance, peut-être, de donner sa vie pour l'Etat. Ainsi l'homme moderne peut être satisfait. Quant à être heureux, ce n'est ni l'affaire de l'Etat ni celle de la philosophie qui n'ont à voir qu'avec le sens. Heurs et malheurs sont question de chance et le lot du fini en tant que fini; c'est pourquoi, "seul un contenu substantiel est capable de toucher une noble âme humaine et de la remuer dans ses profondeurs. Aussi bien ne devons-nous pas confondre l'intérêt pour l'issue tragique avec la naïve satisfaction qu'on éprouve en compatissant à une triste histoire, à un malheur en tant que malheur. De pareilles histoires peuvent arriver à l'homme, sans qu'il y soit pour rien, sans qu'il y ait de sa faute, par suite de circonstances et d'accidents extérieurs, du fait de la maladie et de

la mort, à la suite de la perte de sa fortune, et le seul intérêt que nous puissions manifester dans ces occasions s'exprime par le zèle que nous mettons à venir au secours et à offrir notre assistance"(66).

Telle est la dure sagesse de Hegel, qui nous renvoie à son ontologie.

L'être vrai est esprit. Et l'esprit n'est qu'en se révélant. Ce qui amène Hegel à reposer à sa manière le problème philosophique par excellence, celui du rapport entre l'être (éternel et un) et sa manifestation (temporelle et multiple). En effet, si le sujet absolu du sens était le tout autre du monde, le paraître du sens dans le temps serait impensable. La seule solution, pour Hegel, consiste à reconnaître que l'Esprit absolu se révèle en se donnant la présupposition de la nature et de l'histoire. Ainsi, le cercle de l'absolu, son auto-détermination, n'est rien d'autre que la position de sa présupposition. Et ceci n'est exprimable qu'à la condition de dire l'absolue liberté comme négativité, "négation de la négation". Et c'est pourquoi la position du fini n'est que la médiation "supprimée" de l'unité négative de l'absolu. Ou encore : l'infini n'est "au-delà" du fini que par l'illusion qu'a celui-ci de posséder un être propre en face de l'infini.

Précisément, l'esprit fini se définit par une double négation. D'une part, je ne suis pas ma naturalité immédiate à laquelle je m'arrache dans l'attention au sens. D'autre part, je ne suis pas davantage le sens uni-

versel que je contribue à faire paraître dans le temps. Hegel en conclut que, en tant que fini, l'esprit n'a pas d'être propre, n'est pas quelqu'un d'irréductible à ses actes, mais n'est que dans la mesure où il manifeste "effectivement" (wirklich) le sens. Ce qui est irréductible en chacun, ce n'est pas le secret de son être -l'être n'a pas de secret- mais son individualité contingente, laquelle n'est que le déchet de l'Esprit. L'essence du fini est de finir et le destin des hommes est pareil à celui des papillons : la flamme -qui illumine un instant leur existence- les tue.

Toute l'ambiguïté de Hegel, qui autorise tant les lectures athées que les lectures théologiques, réside dans ce discours. L'Esprit n'est rien d'autre que ses œuvres et leur effondrement. En un sens, nul n'a dit plus radicalement -plus désespérément- la finitude inéluctable des entreprises humaines : l'Esprit ne paraît que sur leurs décombres. Mais, paradoxalement, le Système qui le dit ne peut le dire qu'au passé et en s'identifiant à la révélation même de l'absolu : dans et par le Système, le discours sur l'absolu doit coïncider "finalement" avec le discours de l'absolu parce que si l'absolu se manifeste, pour Hegel, rien d'autre ne peut se manifester. L'Esprit absolu se manifeste absolument non seulement dans l'histoire, mais en tant que cette histoire, et rien de cette histoire ne lui échappe. Il s'ensuit deux conséquences. D'une part, si l'esprit fini se réduit à être médiation de l'absolu, alors l'absolu ne se distingue plus, pour l'esprit fini, de sa propre mort. Et c'est là que réside la possibilité d'un "humanisme athée" et d'un "dualisme ontologique" car ce qui distingue -malgré

tout- l'esprit fini de la nature c'est la possibilité de faire de sa mort un acte, le seul acte par lequel il puisse s'affirmer libre. D'autre part, s'il est vrai que l'absolu est absolument manifeste dans le Système, alors il s'ensuit que toute oeuvre singulière, dont la figure concrète réfracterait imaginairement la totalité désirée, est désormais impossible et vaine. D'où la thèse hégélienne sur la fin de l'Art. Or, cette conséquence est paradoxale car la réflexion philosophique elle-même, y compris celle qui se "supprime" dans le Savoir absolu, ne paraît dans le temps qu'en s'incarnant dans des oeuvres singulières, lesquelles ne se réduisent jamais aux concepts qu'elles exposent. Aussi bien, s'il suffit d'un peu d'intelligence pour comprendre, par exemple, la Phénoménologie de l'Esprit, il fallut du "génie", c'est-à-dire de l'imagination, pour l'écrire : d'une manière générale, en effet, c'est l'invention d'une forme concrète originale qui distingue l'oeuvre de l'ouvrage. Le paradoxe tient précisément au fait que la Phénoménologie de l'Esprit est une oeuvre qui prétend abolir la possibilité même de l'oeuvre. Après quoi, les philosophes ne pourront plus être que des professeurs et ne rédigeront plus que des manuels et des commentaires.

Ainsi la fascination de la mort, comme celle, symétrique, de la maîtrise absolue du sens, s'exercent-elles dans le texte même de Hegel. Tout le génie de Kojève aura été de dire cette double fascination; tout le paradoxe, d'en avoir fait une oeuvre, une oeuvre éblouissante.

Notes du chapitre troisième

(1) ILH, p.376, n.1.

(2) *ibid.*, p.376, n.1. La même difficulté se retrouve chez Eric Weil, qui doit beaucoup à Kojève qu'il ne nomme jamais. Pour Weil, "seul l'homme sait parler de ce qui n'est pas, et, à vrai dire, ne sait parler que de ce qui n'est pas. Il parle de ce qui n'est pas encore, de ce qui n'est plus et il échoue lamentablement dès qu'il essaie de parler de ce qui est; tout jugement qui n'est pas jugement identique (et qui en énonce?) est un mensonge, quand on le prend en tant que jugement et non comme expression d'un sentiment humain, d'un désir, d'une passion, d'un intérêt quelconque : un lion n'est pas un félin, il n'est même pas un lion, il est celui-là (...)" . Ainsi, "le langage n'est pas un instrument destiné à énoncer ce qui est, mais à exprimer ce qui ne satisfait pas l'homme et à formuler ce qu'il désire; son contenu n'est pas formé par ce qui est, mais par ce qui n'est pas". C'est pourquoi "tous ceux qui ont cherché la vérité absolue ont fini par découvrir que le langage est mensonge et que seul le silence est cette coïncidence avec l'autre qui est vérité absolue (...) que la vérité ne se formule pas, mais se vit donc en dehors du langage" (Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1967, p.8). Mais alors, qu'en est-il du langage de la philosophie, plus précisément du langage du "savoir absolu"? Comment Weil peut-il écrire : "à vrai dire"? Car si la philosophie est "libération du mécontentement" et "négation de la négativité" (*ibid.*, p.9), alors on ne voit pas que la philosophie achevée puisse en effet être autrement que silencieuse. Pour nous, l'aporie se résout si l'on discerne le sophisme : de ce que quelqu'un ne se manifeste qu'en se niant en tant que quelque chose, il ne s'ensuit pas que l'être de quelqu'un se réduise à la négativité par quoi il se manifeste. C'est dire aussi que l'être ne se réduit pas à ce qui est nié -la naturalité immédiate- qu'il est au contraire ce qui se donne dans et par le "détachement" du hic et nunc. Et c'est parce que le langage fait accéder l'être humain à l'être -que le monde n'est pas- que le désir ne peut jamais s'abolir, à la manière d'un besoin, dans la satisfaction. Reste à comprendre pourquoi un sophisme peut devenir, pour toute une époque, une évidence, à comprendre cet "oubli de l'être",

oubli qui s'oublie lui-même. Nous ne pouvons dire ici pourquoi la réponse de Heidegger ne nous satisfait pas : disons simplement que, pour nous, cet "oubli" n'est aucun "destin". Quant à notre propre réponse, à supposer que nous puissions en donner une, elle fera l'objet d'un autre livre. Qu'on nous permette cependant de dire ici tout ce que notre réflexion doit à l'oeuvre exigeante et solitaire de Claude Bruaire.

(3) *ibid.* p.387 sq., n.l.

(4) C'est en tant que cette recherche que la philosophie a toujours été pédagogie au sens fort du terme : apprendre à être. Aussi, par conséquent, "apprendre à mourir".

(5) ILH, p.293.

(6) *ibid.*, p.293 sq.

(7) Notamment deux Comptes rendus que nous reproduisons en Annexe de ce travail. Le premier (1937-38?) fait la critique de deux ouvrages de G. FESSARD : (1) Pax nostra, Paris, Grasset, 1936; (2) La main tendue? Le dialogue catholique communiste est-il possible?, Paris, Grasset, 1937. Le second (1939) analyse un ouvrage de A. GREGOIRE, Immanence et transcendance, Bruxelles, L'Edition universelle Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

(8) Annexe, p.161.

(9) *ibid.*, p.161 sq.

(10) *ibid.*, p.162.

(11) *ibid.*, p.162 sq.

(12) *ibid.*, p.154.

(13) *ibid.*, p.154 sq.

(14) *ibid.*, p.164.

(15) *ibid.*, p.165.

(16) *ibid.*, p.165.

(17) ILH, p.569.

(18) Hegel, Marx et le Christianisme, in Critique, Paris, n° 3-4, 1946, p.148

(19) ILH, p.522, n.l. on comparera la parenthèse sur l'opposition hasard-liberté avec cet autre passage : "l'Homme lui-même n'est peut-être qu'une erreur de la Nature qui

"par hasard" (liberté?) n'a pas été immédiatement éliminée" (ILH, p.432). La contradiction entre les deux textes manifeste l'ambiguïté de l'idée de liberté chez Kojève : tantôt indétermination pure, tantôt maîtrise-soumission par rapport au sens. C'est l'éclatement en deux morceaux "dialectiques" de l'auto-détermination du Concept hégélien. De cette dialectique, nous rendrons compte plus loin.

(20) ibid., p.522, n.l.

(21) ibid., p.522.

(22) Annexe, p.167.

(23) ibid., p.168.

(24) ibid., p.168 sq.

(25) ibid., p.523.

(26) ibid., p.524 sq.

(27) ibid., p.524.

(28) ibid., p.487, n.l.

(29) Annexe, p.153 sq.

(30) ibid., p.158.

(31) Tyrannie et Sagesse, Postface à L. STRAUSS, De la Tyrannie, Paris, Gallimard, coll. "Les essais" pp.272-274.

(32) cf. ILH, p.289 : "il y a donc pour Hegel un double critère de la réalisation de la Sagesse : d'une part l'universalité et l'homogénéité de l'Etat où vit le Sage, et d'autre part la circularité de son Savoir".

(33) Entretien avec Gilles LAPOUGE, in Quinzaine littéraire, du 1^{er} au 15 juillet 1968, p.19.

(34) Annexe, p.159

(35) De tous les livres de Kojève, celui-ci est sans doute le plus achevé. Impossible d'en donner une analyse un tant soit peu développée qui déborderait largement le cadre de ce travail. Nous nous contenterons de fournir les indications suivantes :

1. La structure de l'ouvrage d'abord. La Première Section vise à définir l'essence du phénomène Droit. Quand peut-on et doit-on dire qu'une situation est "juridique"? Kojève cherche à éviter deux impasses : ni

construire à priori une théorie à laquelle on sommerait ensuite l'expérience de se conformer, ni se contenter d'énumérer tout ce qui a jamais pu être appelé "juridique"; une telle énumération, d'ailleurs interminable, présupposerait la définition du Droit sans la fournir. En outre, cette énumération ne permettrait ni de distinguer les phénomènes authentiquement juridiques de ceux qui ne le sont pas et qui sont tenus à tort pour tels, ni de rendre compte de la possibilité d'une telle confusion. L'analyse phénoménologique vise au contraire à déceler, à partir de l'exemple de quelques situations incontestablement juridiques, les conditions nécessaires constituant l'essence du phénomène Droit. Encore, pour être achevée et confirmée, cette analyse doit-elle rendre compte non seulement de l'ensemble le plus large possible de situations juridiques, mais encore de la possibilité de phénomènes juridiques inadéquats. Enfin, il faut préciser les différences et les relations entre le phénomène Droit et les phénomènes apparentés.

Cependant, l'essence du Droit n'est pas une essence "platonicienne" et intemporelle. Elle n'est pas davantage l'abstraction d'un "genre" sous lequel on pourrait subsumer, comme autant d'"espèces", les Droits concrets particuliers. L'essence du Droit est une essence historique qui se réalise en se particularisant dans le temps et l'espace avant de s'unifier finalement dans le dépassement progressif et dialectique de cette particularisation. Or, dire que le Droit -comme tout ce qui est humain- est essentiellement historique, c'est dire qu'il est nécessaire, pour le comprendre, de considérer son origine et son évolution. C'est l'objet de la Deuxième Section de l'ouvrage.

Enfin, la définition du Droit et la considération de son évolution historique supposent l'idée de sa Fin. C'est que le propre d'une essence historique est de ne pouvoir se réaliser pleinement et adéquatement qu'à la fin de l'histoire, tandis qu'entretiens n'existent que des Droits qui s'opposent entre eux et en eux-mêmes, travaillés par la contradiction de ce qu'ils sont avec ce qu'ils tendent à être. Le Système "final" du Droit -celui de l'Etat universel et homogène- est ainsi esquissé dans la Troisième Section.

On voit quelle sera la difficulté car l'idée de la "fin" du juridique est une chose, la réalité d'un terme final dans le temps en est une autre. C'est pourquoi les différences mises en évidence dans les deux premières Sections risquent de s'évanouir dans le Système final. Ce que confirme l'analyse du contenu de l'ouvrage.

2. Le contenu. Et d'abord qu'est-ce que le Droit? Le génie de Kojève, original et profond, éclate tout au long du Chapitre I qui construit minutieusement une définition "behavioriste" du Droit. Faisant abstraction des significations accessibles à la seule introspection, Kojève cherche à déterminer "quels sont les actes extérieurement perceptibles qui caractérisent une situation juridique en tant que telle et la distingue de toute autre situation humaine"(p.19). Impossible de rendre compte ici de la subtile progression de l'analyse. Celle-ci aboutit à la définition suivante : "On est en présence d'une situation juridique quand sont remplies les conditions suivantes : (1) quand il y a deux êtres distincts A et B, dont chacun peut être soit une personne physique soit une personne morale (individuelle, collective ou abstraite), et quand il y a une interaction entre ces deux êtres, c'est-à-dire quand l'action de A engendre une réaction de B, supprimant cette action ou tendant à le faire; (2) quand il y a une intervention, c'est-à-dire un acte volontaire, d'un tiers C, censé pouvoir être quelconque (à l'intérieur d'un groupe exclusif d'une Société donnée à une époque donnée), et enfin (3) quand l'interaction entre A et B provoque chaque fois qu'elle se reproduit (par elle-même ou par une sollicitation venant de A, avec ou sans le consentement de B) intervention de C, qui annule irrésistiblement (par sa volonté, son acte ou son but) la réaction de B (en tant que volonté, acte ou but)"(p.109 sq.).

Le Chapitre II de la Première Section demande à quelles conditions le Droit se réalise effectivement dans le monde. On dira d'abord que le Droit n'est réel que dans une société réelle, et vice versa. C'est pourquoi une société est l'interaction d'au moins trois personnes (A et B, +C). Par ailleurs, toute réalité tend à durer et c'est le Droit qui permet à une société de durer indéfiniment. Car, sans l'intervention de C, l'interaction de A et B ne pourrait se continuer, la réaction de B finissant par supprimer l'action de A. Dans cette société, les

interactions réelles ou possibles sont plus ou moins nombreuses et complexes : le Droit dépend donc de ces relations comme il dépend également de la volonté d'arbitrage en ce sens que celle-ci ne l'applique pas automatiquement à toutes ces relations sociales. Enfin, dans une société, l'application effective des règles de Droit est soit spontanée (Droit public) soit sollicitée (Droit privé).

Cependant le Droit n'est réel en acte (effectivement) et pas seulement en puissance (en tant que tendance) qu'au sein d'une société isolée. Faute de quoi, le justiciable peut sortir de la société et se soustraire à l'application de la règle de Droit. Le Droit d'une société doit donc se modifier et évoluer pour s'actualiser (cf. les traités d'extradition), le terme de cette évolution ne pouvant être qu'un Droit unique dans une Société unique, c'est-à-dire le Droit de l'Etat universel et homogène.

Précisément, une société n'est autonome, aujourd'hui, qu'à la condition d'être organisée en Etat. Dans cette société, par conséquent, tout Droit réel en acte est étatique. Ceci pose le problème des rapports entre le Droit et l'Etat, rapports qui font l'objet d'une étude approfondie d'un bout à l'autre de l'ouvrage. Il faut noter d'abord l'irréductibilité du juridique à l'étatique. Ainsi toutes les lois étatiques ne sont pas juridiques (exemple des lois qui déterminent les couleurs du drapeau ou qui établissent le nom du pays). Inversement, tout Droit n'est pas nécessairement étatique (associations sportives ou autres). Précisons ensuite l'interdépendance : l'ensemble des lois étatiques doit comporter des lois juridiques, puisqu'il faut faire durer la société autonome organisée en Etat. C'est pourquoi l'Etat tend toujours soit à supprimer la société particulière, soit à faire sien le Droit de cette société (famille, Eglise, etc.). Quant aux rapports entre l'Etat et les citoyens, ils ne sont pas juridiques mais politiques : aucun Droit réel en acte ne régleme ces rapports où il n'y a pas de "Tiers".

Le Chapitre III de la Première Section vise à établir plus précisément l'irréductibilité de la sphère juridique. D'une manière générale, une réalité quelconque peut être dite autonome s'il existe la double possibilité qu'elle soit en conflit ou en harmonie avec une autre réalité. Soit la sphère économique. Il s'agit d'une dimen-

sion de l'existence humaine, car ni le travail ni l'échange ne sont réductibles au biologique. Or l'idée de Justice ne peut être déduite de l'essence de cette sphère. Kojève montre que le juridique, lorsqu'il intervient dans les relations économiques, y ajoute quelque chose de spécifique. C'est par exemple, le cas de la théorie du "juste prix" au Moyen Age, alors que celui-ci connaissait pourtant la "loi" de l'offre et de la demande. En outre, le champ d'application déborde manifestement le cadre des relations économiques. Le Droit ne se définit pas davantage par son "utilité" sociale, voire par le "bonheur" qu'il procurerait aux individus. C'est la thèse de tous les "utilitarismes", mais cette thèse méconnaît que les hommes cherchent aussi une satisfaction pour laquelle ils sont prêts, le cas échéant, à sacrifier leur bonheur. Enfin, le Droit ne se réduit pas davantage au politique, car il échappe tant à la catégorie ami/ennemi qu'à la catégorie gouvernant/gouverné. Sans doute un Droit n'est-il réel en acte que dans un Etat, mais un Droit en puissance (qui ne dispose pas de la force pour se faire appliquer) peut exister réellement, aux niveaux subétatique et transétatique. C'est, par exemple, le cas du Droit international. Cette dualité suscite d'ailleurs des conflits entre le juridique et le politique et l'on parlera, par exemple, d'un gouvernement "injuste", ce qui n'a -politiquement- pas de sens.

Précisément, c'est l'idée de Justice qui constitue et anime spécifiquement la sphère juridique. La "déduction" de cette idée est l'objet de la Deuxième Section et c'est par elle que l'ouvrage s'articule à l'anthropologie kovéjienne. Kojève y distingue en effet les deux justices antithétiques et abstraites de l'égalité (qu'on songe au partage d'un gâteau en parts égales, quels que soient les appétits respectifs des invités) et de l'équivalence (la progressivité de l'impôt, par exemple), et la justice synthétique et concrète de l'équité. Ce qui rattache ces analyses à l'anthropologie, c'est la "déduction" de l'idée de Justice à partir de la dialectique du Maître et de l'Esclave. On devine que la justice de l'égalité est celle de la Maîtrise, que celle de l'équivalence est celle de la Servitude, tandis que la justice réelle ou concrète de l'équité est celle du Citoyen et s'accomplit "finalement" dans l'Etat universel et homogène dont le Système juridique est l'objet de la Troisième Section.

Or c'est là que s'opère précisément le "renversement dialectique" dont il est question dans notre chapitre. C'est que l'hypothèse de la fin temporelle de l'histoire dans et par l'Etat universel et homogène, annule en fait tout le jeu des différences établies de manière si éblouissante par Kojève dans les premiers chapitres de l'ouvrage. Disparaît la tension, constitutive du Droit et de son "progrès", entre le Droit "en puissance" et le Droit "en acte", entre l'éthique, le juridique, le politique, etc. Dans la suite du texte du présent chapitre, nous montrons quelle contradiction Kojève est ainsi obligé d'essayer de surmonter.

(36) Esquisse, p.152, n.2.

(37) *ibid.*, p.152, n.2.

(38) *ibid.*, p.575.

(39) *ibid.*, p.575, n.1.

(40) Annexe, p.156.

(41) ILH, p.52.

(42) *ibid.*, p.52.

(43) *ibid.*, p.144.

(44) cf. *ibid.*, pp.11-34.

(45) Nous ne nous prononçons pas ici sur l'interprétation de la Phénoménologie de l'Esprit. Ce qui nous intéresse, c'est la fonction que remplit la dialectique du Maître et de l'Esclave dans l'anthropologie kojévienne.

(46) cf. ILH, p.508 : "En fait, l'Individualité ne peut être pleinement réalisée, le désir de Reconnaissance ne peut être complètement satisfait que dans l'Etat universel et homogène. Car, dans l'Etat homogène, les "différences-spécifiques" (Besonderheiten) de classe, de race, etc. sont "supprimées", et cet Etat se rapporte donc au particulier en tant que tel, qui est reconnu comme citoyen dans sa particularité même. Et cette reconnaissance est vraiment universelle, car, par définition, l'Etat englobe l'ensemble du genre humain (même dans son passé, par la tradition historique totale que cet Etat perpétue dans le présent, et dans son avenir, puisque l'avenir ne diffère désormais plus du présent où l'Homme est déjà pleinement satisfait)". Nous verrons plus loin que, pour Kojève lui-

même, la reconnaissance n'est pas réellement universelle "en acte" dans l'Etat universel et homogène. Remarquons pour notre part qu'en tout état de cause, l'universalité dont il s'agit est seulement une généralité. Quant à dire que l'Etat universel et homogène englobe "l'ensemble du genre humain", il faut dire que le souvenir que nous perpétuons des hommes du passé ne doit pas leur apporter la satisfaction! Ainsi peut-on retourner à Kojève l'objection qu'il fait, en passant, au Père Fessard à propos de l'"existence permanente de l'Enfer".

(47) C'est l'une des manières dont peut s'exprimer le "renversement dialectique" dont il est question dans le présent chapitre : d'une part l'attitude philosophique de principe exclut toute téléologie et sans doute aussi l'histoire elle-même en tant que celle-ci transcende l'individu, d'autre part cette attitude ne se légitime que dans un discours qui ne peut se proposer d'autre but que la maîtrise totale du sens, laquelle maîtrise se révèle être en fait une soumission absolue.

(48) Aussi bien, le désir n'engendre ici qu'une (seconde) nature laquelle est censée satisfaire le désir au même titre que le cosmos aristotélicien où chaque être trouve sa place et sa fin. A vrai dire, pour sauvegarder la gratuité du surnaturel, une certaine théologie a construit elle aussi un système de la "Pure Nature" où le désir humain "naturel" est censé trouver sa satisfaction. Là-dessus, cf. H. DE LUBAC, Surnaturel, Paris, Aubier, Editions Montaigne, coll. Théologie, n°8, 1946.

(49) Une conséquence de ceci est l'impossibilité de penser l'imaginaire autrement que négativement. Mais comment alors rendre compte de l'oeuvre? Il ne suffit pas de rêver une inaccessible possession pour écrire, par exemple, Roméo et Juliette. Il y a un être -un être "créé"- de l'oeuvre, irréductible à cette sorte d'étreinte du néant qu'est le fantasme compensateur. Aussi bien, on tentera de réduire autrement le phénomène de la création artistique en le concevant comme une pédagogie. De cette réduction l'Esthétique de Hegel est sans doute l'exemple le plus subtil : l'art est médiation de la découverte par lui-même de l'Esprit. En un sens, l'oeuvre d'art n'est que l'être passé de l'Esprit, moment de son dépassement de soi par soi. Sans doute Hegel rend-il compte ainsi de l'histoire de l'Art, il n'est pas sûr qu'il rende compte de l'exis-

tence des oeuvres, du faire être et du laisser être qui en sont l'origine. Il y a dans toute création authentique un don qui ne se reprend pas, irréductible au narcissisme de l'appropriation de soi par soi. D'une manière générale, chez Hegel, l'être de l'autre n'est jamais un être donné mais un être posé : position par l'esprit de sa présupposition. Nous y reviendrons au terme de ce chapitre.

(50) On peut encore exprimer les choses autrement : l'être humain ne se réduit pas à être le produit de la nature, dit Kojève, mais c'est pour conclure qu'il est le produit de son histoire, c'est-à-dire toujours un "produit". L'individu -quelqu'un- n'est rien. Il n'est qu'en tant que représentant quelconque de son "espèce" historique. L'histoire terminée, l'homme est définitivement le résultat de cette histoire, au même titre qu'une espèce naturelle. Kojève, toujours conséquent, le remarque lui-même en parlant du temps post-historique du Livre : "Le Temps où dure l'Homme -lecteur-du-Livre est donc le Temps cyclique (ou biologique) d'Aristote, mais non le Temps linéaire, historique, hégélien" (ILH, p.385). Ainsi l'homme ne se détache de son topos naturel que pour rejoindre son topos politique dans l'Etat universel et homogène, d'où il lui sera impossible de sortir, sinon par le suicide.

(51) ILH, p.434 sq. n.l.

(52) ILH, p.436, Note de la Seconde Edition.

(53) *ibid.*, p.437.

(54) *ibid.*, p.437.

(55) Esquisse, p.486, n.l.

(56) *ibid.*, p.486, n.l.

(57) *ibid.*, p.495.

(58) ILH, p.146.

(59) *ibid.*, p.504, n.l.

(60) *ibid.*, p.504, n.l.

(61) "Penser la vie", parce que la vie est déchirée. Mais penser la vie ne va pas sans risque. Précisément, la réflexion signe le déchirement de la vie, déchirement qui fait l'existence présente nostalgique de l'unité perdue. Alors surgit la tentation de confondre l'originnaire

dont l'esprit est en quête avec des "origines" : l'unité était "alors" et "là-bas" où il nous faut faire "retour". Retrouver ici, en deça de la réflexion et de l'entendement qui volatilisent le concret en abstractions figées, l'unité immédiate de la vie. Ainsi la philosophie peut être tentée de se faire intuition et d'être le mouvement de la vie, sans distance, sans dualité. Or, dans la mesure même où il se dit, le désir du retour à l'immédiateté se contredit et se fait illusion sur lui-même, puisqu'il ne se dit qu'en s'opposant à la réflexion et à l'entendement dont il participe ainsi à son insu : "à la base de ce retour en arrière se trouve certes l'instinct d'aller jusqu'au Concept, mais il confond l'origine, comme l'être-là immédiat de la première manifestation, avec la simplicité du Concept" (Phénoménologie de l'Esprit, trad. Hyppolite, II, p.272). Tout l'effort de Hegel aura été de dire cette "simplicité" du Concept. Ni indifférenciation, ni identité posée à côté des différences (auxquelles elle s'oppose n'étant ainsi elle-même qu'une différence) mais unité différenciée. La culture authentique réside non dans le simplisme de la brute (dont on dit qu'elle est "entière") (identité sans différence) ni dans la dualité du "spécialiste" (différence sans identité) mais dans la simplicité de l'esprit qui est Soi-même dans la moindre de ses manifestations. En d'autres termes, la spéculation hégélienne partage la passion de l'entendement pour la richesse multiple du réel mais sans oublier que cette multiplicité est, précisément, celle du réel. Et c'est pourquoi elle partage aussi la passion de l'unité qui anime les philosophies de l'intuition. Ainsi le spéculatif est unité concrète : "identité de l'identité et de la différence". Encore cette unité n'est-elle pas un état donné mais un acte, l'acte par lequel l'Esprit se détermine tout en restant un avec soi, comme "unité négative", "négation de la négation". Ainsi le "Je" ou le "Soi" n'est pas un "genre" qui serait saisi par "abstraction" à partir des manifestations de l'Esprit. Précisément parce que l'Esprit se manifeste, se détermine en se particularisant dans ses actes tout en restant lui-même (c'est-à-dire en ne se réduisant jamais à telle détermination particulière, en "reniant" par conséquent la négation de cette détermination posée par lui), il est l'"universel concret".

(62) Trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1970, p.71 sq.

(63) cf. Principes de la philosophie de Droit, §. 324, trad. R. DERATHE, Paris, Vrin, 1975, p.324.

(64) *ibid.*, §. 333, p.330 sq.

(65) *ibid.*, § 330, add., p.329.

(66) Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, III, 2, p.251 sq.

C O N C L U S I O N

Nous avons écrit ce livre pour exorciser la fascination du Livre. Il fallait rompre le charme. Pour autant, nous n'avons pas l'illusion d'en avoir fini avec le Système du Savoir. Au fond, parce que nous n'en avons pas fini avec nous-même et la philosophie. C'est que Kojève a raison malgré lui: la philosophie est une question qui met en question le fait même du discours et qui, par conséquent, se re-pose dans toute réponse qui lui est donnée. La philosophie demande ce que signifie questionner et répondre, elle est un "dialogue" sur la possibilité même du dialogue. Dès lors, le tourment non de telle ou telle philosophie, mais de la philosophie, c'est: comment dire le logos, que je ne suis pas, sans coïncider "finalement" avec son origine dont la philosophie est la quête ? Dans les termes de Kojève: comment rendre compte du fait du discours sans l'achever ? A cette question, nous n'avons pas apporter de réponse positive: elle se pose, ou se re-pose, dans la contradiction même que nous avons apportée au texte de Kojève. Savoir si une telle réponse positive existe qui n'exclue pas la possibilité d'une pluralité d'expressions historiques de la vérité sans pour autant l'inclure en tant que possibilité passée, cela est une autre histoire, ou plutôt un autre livre que, peut-être, nous écrirons un jour. C'est pourquoi, au terme de ce travail, nous voudrions seulement, en guise de points

de suspension et par manière d'ultime salut à celui dont nous prenons congé, tenter de reprendre, à notre manière, la "Question" de la philosophie.

Philosopher, c'est déchiffrer l'énigme du sens. Or le sens ne nous appartient pas et nous ne commençons de réfléchir que pour nous apercevoir que nous ne sommes pas l'origine du langage où il paraît. C'est que les significations ne se laissent pas faire et, à celui qui s'en croit le maître, elles font dire autre chose que ce qu'il veut dire. C'est aussi pourquoi nos oeuvres nous échappent et nous surprennent. Ainsi, la philosophie ne rompt avec le langage ordinaire que pour en réfléchir l'ordre caché et, "depuis Aristote, en passant par les néo-platoniciens, les médiévaux arabes et chrétiens, jusqu'à Kant, Hegel, Renouvier, Hamelin, la mise en ordre du Traité des catégories reste le chef d'oeuvre toujours recommencé du discours spéculatif" (1). Nulle parole, en effet, n'est prononcée qui ne mette nécessairement "en oeuvre" ces significations singulières qui s'articulent entre elles comme les multiples façons de dire l'être. Aussi bien, la philosophie ne met au jour le Traité des catégories que parce qu'elle pose "la question qui rompt avec le discours ordinaire, la question: qu'est-ce que l'être ?" (2). Mais, inversement, la question de l'être ne se pose qu'en tant que mise en question du langage où l'être se dit -"de multiples façons"- et en vient à s'interroger (3). Et c'est pourquoi la réflexivité du discours philosophique n'est que la thématization de cette unité singulière -irréductible à toute espèce d'identité- de l'être et de sa manifestation, cette unité singulière qui

habite le langage, qu'aucune parole n'épuise, et dont le nom est: Vérité. Vérité, c'est-à-dire non seulement l'exactitude de la description d'un "état de choses", ni même seulement l'"adéquation" d'un être avec son "essence" ou son "concept", mais encore l'être-soi-même de l'esprit qui donne sa "Parole" et y demeure fidèle (4).

Cependant, nous ne sommes habités par l'idée de vérité que pour découvrir notre finitude radicale, car penser l'être-soi-même, c'est aussi penser l'être qui n'est jamais absolument lui-même, dont la manifestation n'épuise jamais l'essence, parfois la trahit. "Or, est temporel tout ce dont la réalité est débordée par l'essence ou dont l'essence contient plus que ne peut contenir sa réalité" (5). Et c'est pourquoi le Traité des catégories lui-même est "toujours recommencé". C'est qu'en lui un monde historique se réfléchit et, par là même, se dépasse, car le Traité des catégories est l'oeuvre d'une époque qui ne le produit que pour avoir d'abord thématiqué la manière dont elle comprend le monde -son monde- et elle-même: la Métaphysique d'Aristote est celle de sa Physique et de sa Politique; la Critique de la Raison pure est la réflexion du monde newtonien; la Logik est le centre nerveux de l'Encyclopédie des sciences de la Nature et des sciences de l'Esprit, le "Traité" de l'époque qui se pense dans l'unité duelle de la nature et de l'histoire.

C'est précisément parce que la philosophie est toujours la manière dont un monde historique se réfléchit et se dépasse en tentant de dire, dans et par cette réflexion de lui-même, ce qui, dans l'histoire, passe l'histoire, que toute grande philosophie est aussi une narration dont la forme abstraite est celle d'un "aller" qui est un "retour": "Et peu importe mon début, dit le Poème de Parménide, car

j'y reviendrai encore" (6). Pour Platon, la philosophie est cette longue pédagogie par laquelle l'âme se fait réminiscence de l'Idée comme de son principe éternel. Plus tard, avec le néo-platonisme, c'est le cosmos tout entier qui est Odyssée, émanation et procession, et le christianisme accueillera l'image. Ainsi le Pseudo-Denys: "Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières". Mais toute procession qui, sous la motion du Père, révèle sa Lumière, lorsqu'elle nous visite généreusement, en retour, à titre de puissance unifiante, suscite notre tension vers le haut et nous convertit à l'unité et à la simplicité déifiante du Père rassembleur. Car "tout est de lui et pour lui", comme dit la sainte Parole" (7).

Cependant, le christianisme renouvelle le récit, car, désormais, l'éternel est aussi événement et histoire, et la foi est remémoration de quelqu'un, de la mort et de la résurrection de celui qui a dit -un jour, quelque part-: "Je suis la Vérité". Toutefois le Christ ne le disait qu'en s'effaçant devant le Père éternel qu'il désignait, et c'est pourquoi la différence de la foi et de la réflexion, de la réminiscence et de la remémoration, est un déchirement qui est aussi un enroulement singulier. C'est le cercle -si l'on veut le cercle "herméneutique"-de la philosophie et de la théologie (8).

Or, ce cercle de la réminiscence et de la remémoration, l'Erinnerung hégélienne semble le boucler. C'est que, pour Hegel, la transcendance de l'éternel n'est pas l'état donné d'un Autre exclu du monde, mais un acte qui se supprime en s'accomplissant: l'Esprit absolu est l'histoire de sa manifestation, sa manifestation est son histoire, toute l'histoire, et l'Encyclopédie hégélienne répète et achève le double mouvement par lequel s'incarne

la sphère divine et s'exhausse le monde naturel et historique. Désormais la foi comprise est "supprimée" en tant que Représentation, car l'Absolu n'est plus l'Autre, mais Soi-même, et il n'y a rien d'autre que l'Absolu.

Hegel semble ainsi achever la narration. Sans doute, la postérité ambiguë de l'hégélianisme tentera-t-elle de transformer le Savoir absolu en instrument de nouvelles prophéties, mais, si les hommes ont continué, un temps, à croire à la "Révolution", ce n'est là -du point de vue même de Hegel- que la continuation de la "ruse de la raison". Comme le disait Kojève, "la Révolution chinoise n'est que l'introduction du Code Napoléon en Chine" (9).

Ainsi, dans la mesure où nous sommes revenus de nos illusions -celle de nous croire à l'origine de notre histoire, comme celle d'imaginer un impossible "retour" à la Chrétienté ou à la Polis- il semble que le réalisme hégélien plane désormais morne sur notre époque comme, en d'autres temps, le stoïcisme, qui inventa l'idée de "système", planait sur l'Antiquité finissante.

Cependant, nous ne sommes pas "réconciliés". C'est que la raison hégélienne ne nous apparaît pas comme une "raison de vivre", et le signe en est que, si le Sage hégélien est censé tenir la mort pour une évidence, les hommes hégélianisés bannissent "systématiquement" la mort du champ de leur existence. Précisément, après avoir lu Kojève, il faut relire Hegel pour comprendre pourquoi la raison a pu prendre -pour l'homme moderne et sous les formes de l'Oeuvre, du Livre et de l'Etat- la figure de la mort et de la dérision.

Nous ne sommes pas réconciliés et, dans la frénésie du "mauvais infini" de la démultiplication de nos besoins, l'ennui plutôt nous gagne. Qu'est-ce donc que l'ennui ? Non

la satisfaction ou l'absence du désir, mais une certaine souffrance de désirer sans savoir ce qu'on désire, puisque rien de ce qui est donné ne suscite ce désir. L'ennui, c'est désirer désirer. De cet ennui profond -"métaphysique"-, snobisme, violence aveugle ou nostalgie du "bon vieux temps" ne sont que symptômes et distractions. Peut-être, cependant, notre chance est-elle dans cet ennui, à condition d'y voir la secrète pédagogie par laquelle nous pouvons découvrir une autre manière de déchiffrer notre temps. Car, si le monde est "désenchanté", ce n'est pas fatalement pour nous y livrer à la rumination morose ou satisfaite du désenchantement, et peut-être la "société civile" n'est-elle devenue un espace neutre que pour donner à chacun la possibilité de découvrir -dans la solitude, non dans la retraite d'un Jardin- qu'il est au monde sans être du monde, et qu'il n'est aucun destin naturel ou historique qui le décharge de la responsabilité d'exister.

Penser et vivre autrement son temps, c'est aussi vivre et penser autrement le temps, non plus seulement comme usure, vieillissement et mort, mais encore comme avènement, maturation et vocation (10). C'est penser et vivre autrement le singulier rapport de l'être et de sa manifestation, où la transcendance n'est plus l'exclusion -inversée en mortelle identité- d'un Autre inaccessible, mais le retrait et le secret d'une Origine qui laisse à chacun l'énigmatique liberté de sa destinée.

Quant au mot de la fin, il n'est écrit dans aucun Livre.

NOTES DE LA CONCLUSION

(1) P. RICOEUR, La métaphore vive, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1975, p. 326.

(2) Ibid., p. 326.

(3) Reste que, si l'être se dit "de multiples façons", il ne s'ensuit pas qu'il se réduise au système catégorial. Bien plutôt, il est présence du Souffle de l'esprit dans toute mise en "oeuvre" du langage. Le paradoxe de cette présence est qu'elle est la manière d'être de quelqu'un qui ne paraît, au contraire de de quelque chose, qu'en s'effaçant devant l'oeuvre. Rayonnement qui est le contraire de la séduction. C'est qu'on ne fait entendre que ce que soi-même on écoute, et c'est pourquoi écouter est l'acte silencieux de toute parole authentique et l'inspiration de toute création. Création: celui qui donne vraiment se retire et se fait oublier, faute de quoi le don n'est qu'artifice de la volonté de puissance. Aussi bien, le véritable seigneur n'est aucun maître car, là où le maître soumet, le seigneur affranchit. C'est ainsi que le sentiment de gratitude qui, à certaines heures de l'existence, s'empare parfois de nous -pour "rien", pour la grâce d'être au monde- semble ne s'adresser à personne, à personne dont nous serions les "obligés".

(4) Ainsi la vérité n'est pas seulement de ce qui est dit, mais réside dans l'acte même de dire, et c'est parce que l'esprit n'atteste son être en vérité que dans la fidélité à sa Parole, que toute grande philosophie tente de conjuguer liberté et vérité. C'est aussi pourquoi la philosophie vivante ne se réduit jamais au savoir communicable fossilisé dans les manuels, mais est pédagogie où il s'agit d'apprendre à être. Que la parole donnée soit constitutive de la vérité de l'esprit manifeste encore que l'absoluité ne signifie pas, ici, indétermination et privation de relation, mais auto-détermination, sans toutefois que la logique de cette auto-détermination se réduise à la logique hégélienne de la totalité et de la maîtrise.

(5) SCHELLING, L'Ame du Monde, in Essais, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 108.

(6) Cf. Y. BATTISTINI, Trois présocratiques, Paris, Gallimard, coll. "idées", 1968, p. 111.

(7) La Hiérarchie céleste, trad. M. de Gandillac, Paris, Cerf, coll. "Sources chrétiennes", n° 58 bis, 1970, p. 70.

(8) Cf. aussi C. BRUAIRE, Réminiscence du Concept et Mémoire de la Révélation, in Pour une philosophie chrétienne, Namur, Lethielleux, coll. "Le Sycomore", 1983, pp. 137-152.

(9) Quant à y voir une étape vers l'Etat mondial... Outre

les remarques que nous avons formulées dans notre chapitre troisième, il faut faire les observations suivantes. Partons d'une constatation de R. ARON, qui semble ici plus lucide et plus "hégélien" que Kojève: "De même que les moyens de destruction, les armes nucléaires, créent une menace commune pour l'humanité (ne serait-ce que la menace de pollution de l'atmosphère), mais ne créent pas une communauté humaine, de même les moyens de production, la science et la technique, bien qu'ils aient une vocation d'universalité et tendent en effet à se répandre à travers les continents, divisent l'humanité autant qu'ils l'unissent. Ils la font vivre dans un même univers matériel et idéologique, mais cet univers est déchiré par des conflits qui ne peuvent pas être résolus miraculeusement parce qu'ils résultent inexorablement de la dialectique de la civilisation industrielle" (Les désillusions du progrès, Calman Levy, coll. "Liberté de l'esprit", 1969, p. 235). A cela, on pourrait répondre que c'est précisément la multiplicité anachronique des Etats qui fait obstacle à la résolution des conflits, notamment des conflits économiques. Telle est la thèse de Kojève (et de Weil, ce dernier ne paraissant plus "raisonnable" que parce qu'il est peut-être moins rigoureux) et cette thèse postule que la fonction "finale" de l'Etat est l'organisation rationnelle du mécanisme social. Pour notre part -et sans pouvoir démontrer ici ce que nous ne pouvons que montrer- nous pensons que ce débat repose sur une confusion: celle de l'universalité de la raison avec la généralité de la rationalité abstraite. En effet, si l'universalité dit: "chacun, en droit", la généralité dit seulement "tous, en fait". Soit un cheptel: si le fourrage est insuffisant pour nourrir convenablement l'ensemble du bétail, il peut être plus rationnel et plus "rentable" de réduire le nombre de têtes que de diminuer la ration alimentaire individuelle. De même, le calcul économique peut me faire voir qu'il est de mon intérêt de prendre en compte l'intérêt de l'autre et, finalement, de tous. Cependant, la conséquence pratique de ce calcul n'est pas nécessairement qu'il faille donner force aux faibles, elle peut être aussi bien ("spontanément" ou "par décret") l'élimination des faibles. Autrement dit, si la raison politique doit intervenir dans les relations économiques pour y assurer la justice, c'est-à-dire les conditions réelles de la libre manifestation, par chacun, de son être, elle ne le peut que dans la mesure où elle reste "tiers" par rapport à ces relations. Faute de quoi l'"administration des choses" ne se substitue au "gouvernement des personnes" qu'à la condition que les personnes soient réduites à des choses administrables, voire à des "animaux post-historiques" de l'espèce Homo sapiens. Tout ceci exclut, sinon en principe, du moins en fait, que l'Etat mondial soit actuellement un but politique à pour-

suivre. Soit l'exemple de l'aide au développement: à moins que celle-ci ne se réduise à une hypocrisie ou à une naïveté, elle passe nécessairement par une alliance politique qui prenne le risque de contribuer à la constitution d'Etats réellement indépendants, c'est-à-dire non asservis à nos intérêts (la première condition de cette indépendance étant la légitimité du gouvernement, reconnue par la population qu'il représente). Encore une telle alliance n'est-elle possible qu'à la condition que nous-mêmes attachions du prix à notre liberté. Reste que, pour montrer la contradiction de l'idée d'Etat mondial, il faudrait démontrer que la multiplicité des sociétés humaines dans l'histoire est une limite irréductible pour l'action politique, quoi qu'elle puisse cependant avoir aussi une signification positive qui ne se réduise pas à la nécessité hégélienne de la guerre (que l'Etat mondial ne supprime qu'en remplaçant les armées par la police): quand des Etats sont véritablement indépendants, alors une alliance est possible pour une paix qui soit autre chose que l'indifférence, l'absence de guerre ou le marchandage commun. Quant au mime politique de la réconciliation religieuse, qui confond lui aussi l'universel avec le général, l'histoire contemporaine devrait nous avoir appris qu'il n'est qu'une grimace. De même, le "pardon" de l'histoire n'est que la dérision d'un mot, car qui peut pardonner, sinon les victimes ? L'histoire n'est pas un tribunal.

(10) Bien entendu, il ne s'agit pas de juxtaposer une conception du temps à une autre. Prises abstraitement, l'une et l'autre manquent l'essentiel, c'est-à-dire l'irréductibilité de l'événement. Il est vrai que l'expérience habituelle -morcelée- est privée de cette dimension qui enveloppe seule l'éternité. Il est des instants toutefois où nous éprouvons cette unicité irréductible dans la joie déchirée de ce qui est une fois pour toutes: une seule fois et jamais plus.

A N N E X E

DEUX INEDITS DE KOJEVE

Nous présentons ici deux textes inédits de KOJEVE. Rédigés à la veille de la guerre, celle-ci empêcha leur publication.

Le premier texte (1938 ?) est un Compte rendu de deux ouvrages de G. FESSARD : Pax nostra, Paris, Grasset, 1936 ; La main tendue ? Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?, Paris, Grasset, 1937.

Le second texte (1939) est un Compte rendu de A. GREGOIRE, Immanence et transcendance, Bruxelles-Paris, L'Edition universelle-Desclée de Brouwer, 1939.

- 1 -

Il est impossible de soumettre les deux derniers livres du P. Fessard à un examen tant soit peu détaillé sans dépasser les cadres d'un compte rendu. Et pourtant, cette tentative très sincère, et en même temps extrêmement habile, de faire profiter le Catholicisme de l'effort philosophique réalisé par Hegel et par Marx, et de faciliter par cela même à l' "hégélien" et au "marxiste" -ce qui veut dire, en fait, à l'homme "moderne" plus ou moins conscient de lui-même- l'accès à la foi catholique et à l'Eglise, -cette tentative exige une critique approfondie de la part de celui qui n'y peut voir qu'un malentendu et une dissimulation de la situation réelle.

Bien entendu, ce n'est pas à moi de discuter les idées du P. Fessard du point de vue de la dogmatique : elles sont "orthodoxes", puisqu'elles sont publiées. Je ne puis en parler que du point de vue "hégélien" et "marxiste" ou, pour le dire tout de suite, athée. Car, comme l'a très bien vu et montré le P. Fessard, c'est dans le problème : théisme-athéisme que se trouve situé le centre de gravité de la discussion philosophique des questions soulevées dans ses livres.

Ce que je reproche à Pax nostra, c'est le fait que le problème central, au lieu d'être sérieusement discuté, y est présenté comme résolu. En transposant le schéma historique de Hegel, le P. Fessard présente le Christianisme (catholique) comme la synthèse de la thèse païenne et de l'antithèse judaïque, et il en déduit que toute tentative de "dépasser" le christianisme mène en fait à une rechute soit dans l'attitude "païenne" de la subordination à la Nature et au donné empirique en général, soit dans l'attitude "juive" de la négation éternelle et stérile. Or, tout l'effort de Hegel, intégralement accepté en ce point par Marx, tend à prouver que la thèse païenne et l'antithèse judéo-chrétienne (ou "bourgeoise") peuvent et doivent être aufgehoben, c'est-à-dire supprimées dans ce qu'elles ont d'unilatéral et de "faux", mais conservées dans ce qu'elles ont de vrai et d'essentiel, dans et par la synthèse post-chrétienne ou, ce qui veut dire la même chose, post-révolutionnaire, qui est essentiellement athée et aréligieuse. Le P. Fessard se réclame du fait que l' "idée" ou l' "idéal" de cette synthèse annoncée par Marx et par Hegel, provient de -et implique- l' "idée-idéal" révélé dans et par le Christianisme ; et il en conclut que ce n'est là qu'un développement de la synthèse chrétienne, essentiellement théiste et religieuse. Or ce raisonnement, certainement non "dialectique", ne me paraît pas concluant. Car en partant du principe qu'une idée qui implique et présuppose une autre ne peut pas la "dépasser", on pourrait tout aussi bien "réduire"

au "paganisme" ou au "judaïsme", ou à la simple "somme" des deux, le Christianisme lui-même, qui, sans aucun doute, en provient et nier ainsi, ici aussi, cet acte créateur de l'homme, dont la "dialectique" veut précisément rendre compte.

Certes, si le Dieu chrétien existe, le P. Fessard a raison, et il est vain d'essayer de dépasser le Christianisme. Et l'homme qui croit en Dieu n'a qu'à se demander si la "dialectique" a encore pour lui un sens. Mais Hegel et Marx, en développant leur "dialectique" et en posant le schéma historique qui en résulte, partent précisément de l'impossibilité pour eux, et pour l'homme "moderne", d'admettre l'existence de ce Dieu. Et tout leur effort a pour but de remplacer dans cet homme "nouveau", et par cet homme "nouveau", le Dieu déjà mort en eux et par eux.

Pour convaincre l'homme "moderne" du schéma historique de Pax nostra, il faut donc lui prouver l'existence de ce Dieu auquel il ne croit plus, et le lui prouver par des arguments autres que ceux qu'il connaît et qui ont cessé de le satisfaire. Et c'est ce que le P. Fessard entreprend dans La main tendue.

Nous y trouvons deux arguments. Mais le premier est loin d'être nouveau. C'est l'argument -et, à mon avis, c'est le seul argument philosophiquement discutable- que l'on trouve déjà chez Platon (cf. par exemple : Gorgias, 23 ; 467 s.) et que le P. Fessard présente en ces termes : "Qui dit progrès, dit mieux-être. Mais la comparaison du mieux par rapport au moins bien exige une référence à la fin du progrès ou au parfait. Là où il n'y a ni fin, ni parfait, il n'y a donc pas de possibilité de discerner le mieux du moins bien, pas de possibilité par conséquent de progrès" (p. 122). Que cette façon de voir les choses aboutisse réellement au théisme, c'est ce dont Platon et l'histoire de la philosophie se portent garants.

Mais cette même histoire nous apprend qu'on a pu voir les choses autrement. D'après Hegel par exemple, pour ne parler que de lui, le "progrès" s'effectue non pas par la tendance platonico-aristotélicienne vers un bien réel et donné, ce qui veut effectivement dire en fin de compte -vers le Bien ou vers Dieu, mais par la négation du donné réel. Cette négation n'est déterminée que par ce donné "non parfait" et par la volonté de ne pas l'accepter tel qu'il est donné. Quant au "mieux", il est mieux simplement que parce que -étant la négation du "moins bien"- il l'implique et le présuppose, sans coïncider avec lui ; et le "moins bien" n'est moins bien que parce qu'il est niable -et nié effectivement, parce qu'il cède la place au "mieux" créé par cette négation même. D'après cette conception "hégélienne", l'homme -pour prendre un exemple "socratique", voire banal- n'avait nul besoin d'avoir l' "idée" du chauffage central pour construire le premier poêle et pour s'apercevoir que ce poêle valait mieux qu'un bûcher ; de même qu'il n'est pas nécessaire d'avoir joui de la "santé parfaite", et de savoir ce que c'est, pour constater qu'un mal de dents est "moins bien" qu'un rhume. Et -pour répondre surtout à Socrate-Platon du Gorgias- l'homme ne se lève pas toujours pour faire quelque chose de "bon" ou de "mieux" ; car souvent il le fait parce qu'il ne peut ou ne veut plus rester couché, cette position étant devenue soit physiquement insupportable, soit "simplement" ennuyeuse.

A mon avis, cette interprétation "athée" de Hegel est en tant que telle pour le moins tout aussi suggestive que l'interprétation "théiste" de Platon. Et si l'on se contente de reproduire l'interprétation "platonicienne" sans rien vouloir ou pouvoir y ajouter, il serait peut-être bon de reproduire aussi l'interprétation contraire ; -surtout quand on la connaît. Car, lorsqu'on raisonne, ne veut-on pas aboutir à une adhésion consciente et libre, faite en pleine connaissance de cause ?

Mais le P. Fessard ne se contente pas de reproduire le raisonnement "platonicien". Dans son second argument, il le modifie, le modernise et le rend même très "moderne", puisque essentiellement existentiel. Ce second raisonnement, le voici : "Pour être à la fois vraie et réelle, l'histoire en cours doit avoir un sens et par conséquent une fin" (p. 161). Autrement dit, il faut en fin de compte que Dieu existe pour que l'histoire humaine, et ma place en elle, puissent avoir un sens ; et il faut que je croie en Dieu pour que cette histoire et cette place aient un sens pour moi.

Je crois pouvoir l'accorder au P. Fessard : si l'histoire (dans son ensemble) doit avoir un sens, il faut avoir recours non pas seulement au Dieu-Bien de Platon, mais encore au Dieu-Médiateur, au Dieu-homme des chrétiens. Seulement, qui me dit, et qui est-ce qui me prouve que l'histoire doit avoir un sens -ou, plus exactement, qu'elle en a un effectivement ? Certes, moi, comme tout homme, j'aurais bien voulu qu'il en soit ainsi. Mais ce "désir" est-il ce que le P. Fessard a voulu discuter ? Et est-ce là quelque chose que l'on puisse discuter rationnellement ou philosophiquement ?

Il m'a semblé que le P. Fessard s'adresse à ma raison. Or, tout d'abord, cette mienne raison peut, indirectement, me forcer à m'opposer à mon propre "désir du sens". Elle peut me faire voir que l'histoire qui a déjà un sens, et un sens autre que -et indépendant de- celui que moi je lui impose ici et maintenant, est non pas mon histoire qui a un sens, mais l'histoire de ce sens en tant que tel. Je verrai alors que ce n'est pas moi, mais ce "sens" qui a une histoire, son histoire ; -une histoire que je "réalise" peut-être, mais que je ne crée pas. Et, l'ayant vu, je peux m'apercevoir que si, en acceptant cette conséquence, je frise peut-être l' "hérésie",

je ne satisfais certainement pas mon orgueil, c'est-à-dire précisément le "désir", dont la satisfaction est sensée compenser, dans l' "Homme nouveau", la perte des avantages que lui présente le "sens" de la "synthèse chrétienne" et de son "histoire vraie et réelle". La raison peut donc me révéler qu'il y a en moi un "désir", qui -éclairé par la raison- s'oppose au "désir du sens", en n'acceptant pas ce que la raison lui révèle comme des conditions nécessaires de la satisfaction de ce dernier. Et si le P. Fessard, en raisonnant, fait appel à l'un de ces "désirs", comment peut-il empêcher Hegel et Marx de raisonner en faisant appel à l'autre ?

Mais -et ceci est plus important- il ne s'agit, pour la raison, ni de choisir entre ces deux désirs, de se décider pour ou contre l'inquiétude insensée de l'orgueil ou la quiétude circonspecte de l'humilité, ni de proclamer comme vrai ce qui est sensé rendre heureux l'homme qui se solidarise avec l'un de ces "désirs". La raison, pour posséder l'homme, n'a pas besoin de lui promettre le bonheur ou de le présupposer malheureux ; mal -ou bien- heureux, il lui sera également accessible. Et c'est pourquoi, soit dit entre parenthèses, la philosophie peut supporter beaucoup mieux que la religion les efforts que font les hommes en vue de se rendre heureux à leur manière, en croyant pouvoir se passer de toute philosophie ou religion. Peu importe donc à la raison que l'homme dont -et pour qui- l'existence historique n'a plus de "sens", puisse ou non être heureux. D'une manière générale, il ne s'agit pas pour la raison -du moins pour la raison "philosophique"- de travailler à la solde des désirs de l'homme. Elle n'est là que pour lui faire voir ce qu'il est et où il en est. Or, le P. Fessard a-t-il vraiment montré à l'homme par sa raison qu'effectivement -et pour lui- l'histoire a un sens ?

Je ne le pense pas. Le P. Fessard a simplement constaté le fait psychologique que l'homme, lorsqu'il veut se penser heureux,

bien-heureux, se pense -même quand il s'appelle Hegel ou Marx- comme participant à une "histoire" qui a un "sens" définitif et "absolu". Et il a peut-être montré que l'homme doit croire en un Dieu-homme s'il veut croire en un tel sens de l'histoire. Autrement dit, il a tout au plus montré que l'idée d'un but (définitif et "absolu") de l'histoire -et par suite de mon action en elle- implique nécessairement, même chez un Hegel ou un Marx, un mythe plus ou moins judéo-chrétien. Et on peut, je pense, le lui accorder. Mais le malheur est qu'un mythe qui se sait être mythe n'est plus un "mythe", mais tout au plus une "fable", convenue ou non. Et le malheur de l'homme "moderne" que Hegel et Marx avaient en vue parce qu'ils l'ont plus ou moins été eux-mêmes, tient précisément à l'aptitude de reconnaître les mythes en tant que tels et, par conséquent, à l'incapacité de les produire et de les conserver en tant que mythes auxquels on croit. Montrer à cet homme, par une interprétation "existentielle", que le Christianisme est l'exigence d'un désir inhérent à la nature humaine qu'il est seul capable de satisfaire, -c'est donc, je crois, affirmer ou éveiller en cet homme la suspicion que le christianisme, même dans sa transposition "hégélienne" ou "marxiste", n'est qu'un mythe, ou une "idéologie", à base sexuelle, sociale ou autre. D'une manière générale, il est imprudent de se servir pour la réparation d'une chose d'un outil qui -à l'insu peut-être de son auteur- n'a été forgé que pour sa destruction. Aussi, les analyses du genre de celles qu'entreprend le P. Fessard peuvent facilement avoir pour conséquence de rendre l'homme "moderne" encore moins "chrétien" que ne l'étaient les "hégéliens" et les "marxistes" orthodoxes.

Quant à l'interprétation de la main tendue par le communiste athée au croyant catholique, je suis parfaitement d'accord avec ce qui me semble être le fond de la pensée du P. Fessard. Entre théiste et athée, la main ne peut pas être tendue d'égal à égal. Si l'un tend la main à l'autre -et le fait sans arrière-pensée, comme le

voudrait le P. Fessard- il la tend de la manière dont le maître tend la main à l'élève, afin de l'aider à mieux connaître le monde où il vit, et à voir plus clairement en lui-même. Et, d'ailleurs, à en croire Platon (qui sur ce point, je crois, peut faire autorité) un dialogue au sens propre et fort du terme ne peut avoir lieu que dans ces conditions-là.

Toute la question est donc de savoir qui des deux doit jouer ici le rôle du maître. Et je répondrai au bon "hégélien" que je suis : celui qui peut le jouer, celui qui réussira à s'imposer comme "maître", soit par la supériorité de son raisonnement, soit par des raisons extra-rationnelles qui se réduisent en fin de compte au succès de ses actions. C'est pourquoi j'ai commencé par dire que les livres du P. Fessard exigent une critique approfondie de la part de ceux qui ne voient dans sa vérité qu'un -très beau- mythe.

Quant aux "raisons extra-rationnelles", il ne peut certainement pas être question de les discuter en ce lieu. Je voudrais cependant en dire, pour terminer, quelques mots.

Le P. Fessard nous dit que le Christianisme, du moins catholique, n'exclut nullement l'idéal du bonheur socialiste, en lui ajoutant simplement quelques attraits supplémentaires, d'ailleurs essentiels. Admettons-le. Il ajoute que cet idéal n'a pu être formé que sur la base de l'anthropologie chrétienne, qui -en tant que telle, et au moment de son apparition- se doublait d'une théologie appropriée, dont les rudiments se trouvent dans la Bible et dans les Evangiles. Et, en ce point, il a certainement raison. Enfin, il nous dit que c'est seulement dans et par -ou tout au moins avec le concours de l'Eglise que cet idéal pourra un jour être effectivement et pleinement réalisé. Supposons-le. Mais alors, comment s'expliquer que toutes les approches de cette réalisation, toutes ces "semaines de quarante heures" réalisées successivement au cours de l'histoire ont généralement été

réalisées grâce aux hommes qui, loin d'être des fils dociles de l'Eglise, préféreraient pour la plupart des cas conserver l'anthropologie chrétienne et toutes ses conséquences pratiques, en abandonnant plus ou moins complètement la théologie que l'Eglise y rattachait ? Et comment comprendre qu'un "parti socialiste" qui s'appelle en même temps "chrétien" -et qui est chrétien, puisqu'il est et reste reconnu en tant que tel par l'Eglise- tend presque toujours à agir, lorsqu'il le peut, comme a récemment agi en Autriche le parti de ce nom ?

Je me contente de poser ces questions. Et je sais qu'en tant que telles, elles ne sont pas encore des objections à ce que nous dit le P. Fessard. Mais -et c'est là où je voulais en venir- ne faut-il pas répondre à ces questions avant de prétendre au rôle d'un maître, appelé à expliquer aux "marxistes" comment ils doivent s'y prendre pour réaliser un jour l'idée de leur maître à eux ?

- 2 -

L'ouvrage du P. Grégoire commence par une analyse critique des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu (pp. 11-79). Cette analyse montre que ces preuves "reposent toutes, en définitive, sur le même fondement, le principe de causalité métaphysique" (p. 80). C'est ce principe, étudié dans la partie centrale du livre (pp. 80-137), qui est censé fournir la preuve par excellence, la preuve absolument probante par laquelle "le doute même est exclu" (p. 122).

Je serais de mauvaise grâce si je voulais reprocher à l'auteur de ne pas m'avoir convaincu. Car on ne peut vraiment pas reprocher à quelqu'un d'avoir échoué là où il est impossible de réussir.

Je dis "impossible", parce que l'étude de l'effort plus que millénaire fourni dans ce domaine permet de constater le fait que toutes les preuves possibles de l'existence de Dieu, dans la mesure où elles sont logiquement correctes, reposent en fin de compte sur un principe unique qui n'est rien moins qu'évident. C'est sur ce principe que repose aussi, bien entendu, la preuve par la "causalité métaphysique" du P. Grégoire (cf. par exemple, p. 118). Et ce principe, qui peut revêtir les formes les plus diverses, se réduit finalement à l'affirmation que le fini présuppose (phénoménologiquement, métaphysiquement et ontologiquement) l'infini. En admettant ce principe et en partant du fait de l'existence du fini, c'est-à-dire de n'importe quel être réel conçu comme fini, on déduit immédiatement la réalité et le concept de l'Etre infini, auquel on peut attribuer, si l'on veut, le nom de Dieu. (En le faisant, il serait bon cependant de ne pas oublier que dans les religions non encore "théologisées", la religion judéo-chrétienne y compris, ce nom servait à désigner tout autre chose que l'infinité réelle.)

Les preuves de l'existence de Dieu se réduisent ainsi à un raisonnement extrêmement simple. Si simple qu'on se demande pourquoi, après que le principe qui est à sa base ait été clairement formulé par Descartes, on éprouve encore le besoin de raisonner sur des centaines de pages, pour démontrer l'existence de Dieu. Car toutes ces pages ne peuvent servir qu'à camoufler le principe "clair et distinct" sur lequel repose le raisonnement. Et on ne peut pas s'empêcher de penser qu'on le fait précisément parce que le principe en question, pris dans son état pur, n'est nullement convaincant.

Ce principe n'est pas convaincant parce qu'il n'est pas vrai que la réalité et la notion de tout être fini impliquent et présupposent nécessairement la réalité et la notion de sa limite

et ce qui est au-delà de cette limite. Pour la simple raison que l'être fini n'est pas nécessairement limité. Pour s'en convaincre, on n'a nullement besoin de penser au monde à espace courbe de la "Relativité généralisée" qui est fini en lui-même tout en n'ayant rien en-dehors de lui. Il suffit de rappeler qu'il ne faut pas sortir d'un cercle pour constater sa finitude (qui, d'ailleurs, n'est limitée par rien) : on peut se contenter d'en faire le tour en revenant au point d'où on est parti.

De même, pour reconnaître que mon existence terrestre est finie, il me suffit de savoir que j'en ai déjà parcouru la moitié par exemple. D'une manière générale, poser une détermination positive et réelle ne signifie nullement poser la positivité et la réalité de son contraire : la réalité positive du rouge, par exemple, implique tout aussi peu la réalité et la positivité du "non-rouge" que la réalité positive de l'Etre implique la réalité et la positivité du Néant. De plus, on ne voit vraiment pas pourquoi les concepts de rouge et de l'Etre doivent présupposer ceux du "non-rouge" et du Non-Etre. Et on pourrait penser qu'il en est de même pour le fini et l'in-fini. Seulement, considérée pour/en elle-même, l'affirmation inverse de celle que nous venons de critiquer est tout aussi peu évidente. En effet, en affirmant que l'infini implique et présuppose nécessairement le fini ; c'est-à-dire que l'infini est précisément ce que son nom indique, à savoir une simple négation du fini ; ou bien encore que la notion de l'infini est tout aussi indéterminée, irréelle et négative que celle du "non-rouge" par exemple ; -en l'affirmant, on énonce quelque chose que la Raison peut fort bien refuser d'accepter.

On pourrait en conclure que les notions du fini et de l'infini sont logiquement indépendantes l'une de l'autre. Et dans ce cas les tentatives ("thomistes") de démontrer l'existence de Dieu à partir de l'existence du Monde seraient nécessairement vouées à l'échec. L'existence (infinie) de Dieu serait tout aussi peu démontrable que

l'existence (finie) de l'homme et du Monde. L'existence infinie devrait elle aussi être montrée par une intuition directe ou, si l'on préfère, dans une expérience de résistance. Or les thomistes nient l'existence d'une telle intuition (tout comme ils n'acceptent pas la prétendue preuve "ontologique"). Et en ceci ils ont certainement raison.

Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'en se basant sur l'affirmation du primat de l'infini qu'on peut démontrer l'existence de Dieu (= Etre infini transcendant). De même, on ne peut démontrer sa non-existence qu'en partant de l'affirmation du primat du fini. Par conséquent, se décider -rationnellement ou théoriquement- pour ou contre Dieu signifie en dernière analyse (qui est l'analyse ontologique) choisir l'une de ces deux affirmations opposées. Or, encore une fois, en se plaçant sur le plan ontologique, la Raison ne peut pas le faire. Comme l'a très justement remarqué Kant, Le problème théisme/athéisme n'a donc pas de solution pour la seule Raison théorique. Pour pouvoir être soluble par et pour l'homme ce problème doit avoir un autre aspect encore que l'aspect ontologique du rapport entre le fini et l'infini. Or, par définition, un problème qui ne peut pas être résolu sur le plan ontologique n'est pas purement rationnel ou théorique. Si un tel problème n'est pas absolument insoluble (c'est-à-dire si ce n'est pas un peuso-problème), il doit nécessairement présenter un aspect "pratique", pour parler avec Kant. Ou bien, en d'autres termes, le problème théisme/athéisme n'est soluble que dans la mesure où il est transposé sur le plan anthropologique, phénoménologique, ou -si l'on préfère- "existentiel". Dans une certaine mesure le P. Grégoire se rend, d'ailleurs, lui-même compte de la situation puisqu'il esquisse une preuve "pratique" de l'existence de Dieu (pp. 109-111). Mais il a tort de la présenter comme accessoire (cf. p. 109, note 1). Car en réalité cette preuve "pratique" n'est que la traduction en langage phénoménologique (ou anthropologique) de sa preuve "métaphysique" par la causalité,

qui -une fois traduite en langage ontologique- est l'affirmation du primat de l'infini. Et c'est n'est que cette traduction phénoménologique qui la rend accessible à une décision positive ou négative.

Peu nous importe si le résultat auquel aboutit le P. Grégoire dans sa preuve "pratique" est vraiment démontré ou non. En fait il ne l'est pas. Car la prétendue démonstration repose entre autre sur le principe affirmant qu' "une fin subordonnée n'est voulue que dans son rapport à la fin dernière" (p. 110). Or, on peut déduire de ce principe des conséquences visiblement erronées, comme par exemple l'affirmation que l'homme ne peut désirer un mets succulent qu'en fonction de la volonté (ou de l'instinct) de conserver sa vie. Conséquences, doit dit entre parenthèses, qui supprimeraient toutes différences essentielles entre les désirs humains et animaux et -dans notre exemple- laisseraient inexplicé la présence de l'art culinaire chez l'homme seulement). Ce qui importe, c'est le résultat auquel aboutit le P. Grégoire et qu'il formule comme suit : "Notre fin dernière... ne peut être que l'Etre illimité" (p. 111).

Certes, formulé de la sorte, ce résultat est encore beaucoup trop abstrait pour pouvoir donner prise à un désir et permettre ainsi une solution "pratique", c'est-à-dire extra-tationnelle ou théorique du problème en question. Mais il est possible de concrétiser ce résultat de façon à ce qu'une telle solution devienne possible. Il suffit pour cela de modifier légèrement la formule en l'anthropologisant encore et en disant que notre fin dernière ne peut être que l'immortalité. Et cette modification ou précision est parfaitement correcte, car on peut montrer (sans que ceci puisse se faire en ce lieu) que l'affirmation : "Je suis immortel" est -dans le plan phénoménologique- l'équivalent rigoureux de l'affirmation métaphysique : "Il y a un Etre infini (Dieu) transcendant par rapport au Monde spatio-temporel", à laquelle correspond, dans le plan ontologique, le principe : "Le fini présuppose l'infini".

Se décider pour l'immortalité, c'est donc se décider pour Dieu. Et inversement, affirmer l'existence de Dieu, c'est poser implicitement l'éternité de l'homme ou tout au moins d'un élément constitutif essentiel de son être (de l' "âme"). Or, il est évident qu'on peut se décider pour ou contre l'immortalité en fonction du seul désir, c'est-à-dire avant que la Raison théorique ait affirmé ou nié la réalité ou la possibilité de cette immortalité. L'homme peut donc -par son désir- se décider pour ou contre Dieu indépendamment de l'attitude qu'il prend -dans sa raison- vis-à-vis du problème du rapport entre le fini et l'infini. Et pour être de bonne foi il faut ajouter que c'est la décision (extra-rationnelle) pour l'immortalité et, par conséquent, pour Dieu, qui s'impose tout d'abord à l'homme.

Le théisme théorique est donc contenu implicitement dans le désir immédiat de l'immortalité. Et puisque l'homme ne désire jamais -d'une manière immédiate- sa mort, il semble que l'athéisme est privé de tout fondement "pratique". Mais puisque la décision purement théorique ou rationnelle contre Dieu est impossible, on ne peut comprendre la possibilité du fait de l'existence de l'athéisme qu'en supposant l'existence d'un équivalent "pratique", "existentiel", anthropologique ou phénoménologique de l'affirmation théorique du primat du fini, d'un équivalent donnant prise à un désir positif, capable de contrebalancer le désir négatif rapporté à la mort, c'est-à-dire le désir positif de l'immortalité.

Cet équivalent existe, en effet, et n'est autre que la liberté. Car on pourrait montrer (mais ceci encore ne saurait être fait ici en toute rigueur) que l'affirmation de la liberté équivaut -dans le plan phénoménologique- à l'acceptation de la mort, et -dans le plan métaphysique- à la négation de Dieu. Or, si dans son aspect mort la finitude consciente de soi ne peut engendrer qu'un désir négatif, elle peut, dans son aspect liberté, provoquer un

désir immédiat positif. L'expérience montre en tout cas que lorsque l'homme est forcé de choisir entre la liberté et la vie, il ne se décide pas toujours en faveur de la prolongation de la vie. Le désir positif immédiat de la liberté (qui implique, en fin de compte, une acceptation de la mort) peut donc contrebalancer le désir positif immédiat de l'immortalité. Et puisque le désir de la liberté (qui n'est rien d'autre que l'actualisation de la liberté du désir) implique l'athéisme théorique au même titre que le désir de l'immortalité implique le théisme théorique, le problème théisme-athéisme, théoriquement insoluble, peut être ("pratiquement") tranché par l'homme.

Certes, l'idée de la liberté est beaucoup plus vague que celle de l'immortalité. Et une théorie de la liberté (c'est-à-dire un discours cohérent qui peut répondre à toutes les questions qu'on peut poser à cet égard) est extrêmement difficile à établir. Aussi la Raison théorique est-elle naturellement portée à nier la liberté (et à affirmer par cela même l'immortalité). Mais il n'en reste pas moins que dans le plan anthropologique, ou -si l'on préfère- dans l'existence consciente, l'idée de la liberté est non moins "attrayante" que celle de l'immortalité. En fait elle l'est même plus. Car s'il est difficile, mais possible, de vivre et d'agir en prenant au sérieux le fait de sa propre mort, c'est-à-dire en admettant l'idée de sa disparition totale, il est évident qu'il n'y a plus aucun moyen de faire quoi que ce soit dès qu'on "réalise" l'idée du déterminisme absolu : si une décision active prise cinq minute avant la mort n'a pas beaucoup de sens, l'idée même d'une telle décision devient absurde dans un univers rigoureusement déterminé. (Il s'agit là d'une évidence "phénoménologique" (au sens husserlien du mot) contre laquelle les instances psychologiques et historiques (les Musulmans, les calvinistes, etc...), ne peuvent rien.)

Si l'identification du dilemme théisme-athéisme avec le dilemme immortalité (= déterminisme)-liberté (= finitude essentielle de l'homme, c'est-à-dire mort de la conscience et conscience de la mort) est correcte, on peut en tirer la conséquence suivante : la décision (libre) pour ou contre Dieu présuppose la non-existence de Dieu ; si la décision est possible (en tant que vraiment libre et, par suite, absolument consciente), elle ne peut être qu'une décision contre Dieu.

Il est évident, d'ailleurs, que ceci n'est rien moins qu'une "réfutation" du théisme. Car la pensée théiste conséquente a compris depuis longtemps que la décision pour Dieu n'est compatible avec l'existence de Dieu qu'à condition d'être un effet de la grâce divine. Autrement dit, le théisme ne voit pas dans la décision (pour Dieu) un acte libre et autonome. Son affirmation de l'existence de Dieu n'est donc pas contradictoire en elle-même. On peut se demander seulement si, dans ces conditions, l'idée d'une preuve de l'existence de Dieu a encore un sens. La décision (pour Dieu) étant l'effet de la grâce et non de la démonstration, la "preuve" ne peut être rien d'autre que la description (rationnelle) de la "loi" d'après laquelle l'homme est (nécessairement) attiré vers Dieu. Mais cette description aura toujours l'inconvénient de ne pas pouvoir expliquer le pourquoi et le comment des exceptions à la "loi", l'existence desquelles est cependant indéniable. Pour les "expliquer", il faudra faire appel à l'absence de la grâce. Mais alors c'est au fait brut et irréductible de la présence ou de l'absence de la grâce qu'on a affaire et non à une preuve ou à une loi rationnelles.

Dans le cas de l'athéisme la situation est, d'ailleurs, analogue. La liberté est non pas un fait (éternel), mais un acte (temporel ou chronogène). Dans sa négation de l'existence de Dieu, l'athée ne peut donc pas faire appel à l'incompatibilité (logique) de cette existence avec un fait (éternel). N'étant pas la révélation d'un fait (ou des implications positives et négatives d'un fait),

l'athéisme n'est pas une vérité au sens propre du terme. En tant que conséquence d'un acte de liberté, c'est -pour parler le langage de Kant- un postulat de la Raison pratique. Mais le postulat en tant qu'acte coïncide ici avec le postulé. C'est l'acte même de liberté par lequel l'athée se décide contre Dieu qui avère vrai sa négation de l'existence divine. Car naturellement l'Etre (éternel, c'est-à-dire infini) serait effectivement divin s'il n'impliquait pas la liberté (c'est-à-dire la finitude) humaine. Or la liberté, qui est un acte (instantané et par suite chronogène) et non un fait coéternel à l'Etre, est nécessairement en fin de compte une décision pour la finitude, pour la mort, c'est-à-dire une décision contre Dieu. L'acte de liberté, étant par définition causa sui, est par cela même cause de l'inexistence de Dieu. Et ce n'est donc que l'existence de l'athée qui avère la vérité de l'athéisme et transforme en erreur l'affirmation théiste. Ainsi, l'idée d'une mise à mort de Dieu par l'homme est plus qu'un mythe ou une métaphore.

Si l'homme ne se créait pas en tant que libre, c'est-à-dire s'il ne se décidait pas contre Dieu, l'Etre (dans sa totalité infinie) serait divin et l'affirmation théiste serait une vérité. Seulement, cette vérité dépendrait du fait de l'existence de Dieu (Etre infini) et non de l'homme (fini). Aussi, en dernière analyse, ce n'est pas l'homme qui révèle Dieu, c'est Dieu qui se révèle à l'homme et -par l'homme- à lui-même. Par contre, si Dieu cesse d'exister (ce qui veut dire si l'Etre se temporalise et cesse par conséquent d'être infini) par le fait même que l'homme se décide contre lui, c'est l'homme lui-même qui est la raison dernière de la vérité de l'affirmation athée : c'est lui qui révèle à lui-même son existence (humaine, c'est-à-dire temporelle, c'est-à-dire finie, c'est-à-dire libre) et l'inexistence de Dieu qu'elle implique (logiquement). Et c'est là toute la différence : le théisme est basé sur un fait qui est indépendant de l'existence de l'homme qui le révèle, tandis que l'athéisme est fondé sur l'acte

par lequel l'athée crée la situation révélée par lui.

Mais est-ce bien vrai que Dieu et l'homme libre s'excluent mutuellement ? En bon catholique, le P. Grégoire le nie bien entendu, et essaye de concilier l'existence de Dieu avec la liberté humaine. Il ne nous dit, d'ailleurs, rien de nouveau à ce sujet. Et ceci ne nous étonne guère, étant donné que tout ce qui peut être dit en l'occurrence a déjà été dit depuis longtemps. Relevons seulement -sans nous en étonner non plus- que le P. Grégoire est lui-même fort peu satisfait par ce qu'il nous explique. Nous trouvons en effet, en guise de conclusion à tous ses raisonnements, la phrase suivante : "Que le mal reste un mystère, nous ne le rions pas. La révélation elle-même... ne le fait pas disparaître entièrement" (p. 207 sq.). Or, de toute évidence, et pour le P. Grégoire lui-même, le problème du mal se réduit en fin de compte au problème de la liberté.

B I B L I O G R A P H I E

1. TEXTES DE KOJEVE

1.1. Traductions

H. DE MAN, L'idée socialiste, suivi de Plan de travail, traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojevnikoff, Paris, Grasset, coll. "Les écrits", 1935.

HEGEL, Autonomie et dépendance de la conscience de soi: maîtrise et servitude, Section A du chapitre IV de la Phénoménologie de l'Esprit, traduction commentée par A. Kojevnikoff, in Mesures, Paris, vol. V, 1939, pp. 109-139 (repris "En guise d'Introduction" in Introduction à la lecture de Hegel, pp. 11-34).

1.2. Ouvrages

Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947; 2° éd. augmentée, 1962 (1968, 1971).

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, Paris, Gallimard, 1968 sqq.

Tome 1, Les présocratiques, 1968.

Tome 2, Platon - Aristote, 1972.

Tome 3, La philosophie hellénistique, les néo-platoniciens, 1973.

Kant, Paris, Gallimard, 1973.

Esquisse d'une phénoménologie du Droit, Paris, Gallimard, 1981.

1.3. Articles, comptes rendus, correspondance

La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, in Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg), vol. 14, 1934, pp. 534-554; vol. 15, 1935, pp. 110-152.

c. r. de G. MISCH, Lebensphilosophie und Phänomenologie, Leipsig-Berlin, Teubner, 2° éd., 1931, in Recherches philosophiques, vol. II, 1932-1933, pp. 470-475.

c. r. de A. DELP, Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg in Br., Herder-Co, 1935, in Recherches philosophiques, vol. V, 1935-1936, pp. 415-419.

c. r. des Archives d'histoire des sciences et des techniques de Léninegrad, in Thalès, recueil annuel des travaux de l'Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques Paris, 1936, pp. 236-253.

Hegel, Marx et le christianisme, in Critique, n° 3-4, 1946, pp. 339-366.

Christianisme et communisme, *ibid.*, pp. 308-312.

L'action politique des philosophes, in Critique, n° 41, 1950, pp. 46-55; n° 42, pp. 138-155.

Les romans de la sagesse, in Critique, n° 54, 1952, pp. 387-397.

Tyrannie et sagesse, Postface à L. STRAUSS, De la Tyrannie, Paris, Gallimard, coll. "Les essais", 1954, pp. 387-397.

Le concept et le temps, in Deucalion, Neuchâtel, cahier n° 5, 1955, pp. 11-20.

Le dernier monde nouveau, in Critique, n° 11-112, 1956, pp. 702-708.

L'origine chrétienne de la science moderne, in Mélanges A. KOYRE, tome 2, L'aventure de l'esprit, Paris, Hermann, coll. "Histoire de la pensée", 1964, pp. 295-306.

The Emperor Julian and his Art of Writing, translated by

J.H. Nichols, in Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of political Philosophy in Honor of Léo Strauss, edited by J. Cropsey, New-York, Basic Books, 1964.

Pourquoi concret ?, in XX° Siècle, n° 27 (KANDINSKY), décembre 1966.

Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages, entretien avec G. Lapouge, in Quinzaine littéraire, Paris, 1 au 15 juillet 1968, pp. 18-20.

Lettres à Georges Bataille, in Textures, n° 6, Bruxelles, 1970, pp. 69-71.

Capitalisme et socialisme, in Commentaire, n° 9, Printemps 1980, pp. 135-137.

Préface au Système du Savoir, in Commentaire, n° 9, Printemps 1980, pp. 131-135.

Lettres à Kandinsky, in Album de l'Exposition Kandinsky, Centre Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, 1984, pp. 64-74.

1.4. Ouvrages inédits

Zum Problem einer diskreten Welt (1929).

L'idée de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne (1932), une édition est préparée par T. BRACHET.

Le Concept, le Temps et le Discours (1953...). L'ouvrage est inachevé. Nous avons préparé une édition des deux premières Introductions ("psychologique" et "logique").

2. SUR KOJEVE - TEXTES CITES OU CONSULTES

Remarque: sur Kojève, la bibliographie est à la fois abondante et pauvre. En particulier, on n'y trouve rien

sur le Système du Savoir. Toutefois, on pourra lire utilement:

- R. ARON, Mémoires, Paris, Julliard, 1983, pp. 36, 82, 94, 96-100, 141, 151, 158, 481, 523, 731, 732.
- G. BATAILLE, L'expérience intérieure, 2° éd. augmentée, Paris, Gallimard, 1954, pp. 168-179.
- , Hegel, la mort et le sacrifice, in Deucalion, cahier n° 5, Neuchâtel, La Bâconnière, 1955.
- A. BLOOM, Kojève, le philosophe, in Commentaire, n° 9, Printemps 1980, pp. 116-119.
- E. CLEMENS, L'histoire (comme) inachèvement, in Revue de Métaphysique et de Morale, avril-juin 1971, pp. 206-225.
- V. DESCOMBES, Le Même et l'Autre, Paris, éd. de Minuit, coll. "Critique", 1979, pp. 21-64.
- M. DUFRENNE, Actualité de Hegel, in Esprit, septembre 1948, pp. 396-408.
- G. FESSARD, Deux interprètes de la phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève, in Etudes, 1947, pp. 368-373.
- , De l'Actualité historique, tome 1, A la recherche d'une méthode, Paris, DDB, 1960.
- D. HOLLIER, Le Collège de Sociologie, Paris, Gallimard, coll. "idées", 1979.
- J. LACROIX, Hegel et l'histoire de la philosophie, in Le Monde, 10 octobre 1968, p. 13.
- H. NIEL, L'interprétation de Hegel, in Critique, n° 18, 1947, pp. 426-437.
- O. POEGGELER, Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit ?, in Archives de Philosophie, XXIX, avril-juin 1966, pp. 189-236. Pour la critique de la lecture kojévienne, cf. p. 204.
- R. QUENEAU, Premières confrontations avec Hegel, in Critique, n° 195-196, pp. 699 sq.
- J.M. REY, Kojève ou la fin de l'histoire, in Critique, n° 264, 1969, pp. 437-459.

- L. STRAUSS, Mise au point, réponse à Kojève, in De la tyrannie, Paris, Gallimard, coll. "Les essais", 1954, pp. 281-344.
- J. WAHL, A propos de l'Introduction à la phénoménologie de Hegel par A. Kojève, in Deucalion, cahier n° 5, Neuchâtel, La Bâconnière, 1955, pp. 77-99.

3. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES, CITES OU CONSULTES

- T.W. ADORNO, Philosophie de la nouvelle musique, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Gallimard, 1962.
- P. ARIES, Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Paris, Seuil, 1975.
- ARISTOTE, La Métaphysique, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974, 2 vol.
- , Petits traités d'histoire naturelle, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, CUF, coll. "Les belles Lettres", 1965.
- R. ARON, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Gallimard, 1948.
- , L'opium des intellectuels, Paris, Calmann-Levy, 1955.
- , Les désillusions du progrès, Paris, Calmann-Levy, coll. "Liberté de l'Esprit", 1969.
- Y. BATTISTINI, Trois Présocratiques, Paris, Gallimard, coll. "idées", 1968.
- M. BLANCHOT, Le livre à venir, Paris, Gallimard, 1959.
- , L'Ecriture du Désastre, Paris, Gallimard, 1980.
- C. BRUAIRE, L'affirmation de Dieu, Essai sur la logique de l'existence, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1964.
- , Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1964.

- C. BRUAIRE, La Raison politique, Paris, Fayard, 1974.
- , L'Etre et l'Esprit, Paris, PUF, coll. "Epiméthée", 1983.
- , Réminiscence du Concept et Mémoire de la Révélation, in Pour une Philosophie chrétienne, Namur, Lethielleux, coll. "Le Sycomore", 1983, pp. 137-152.
- J. BRUN, Le Stoïcisme, Paris, PUF, coll. "Que sais-je ?", 8° éd. revue et corrigée, 1980.
- P. CHAUNU, La Civilisation de l'Europe des Lumières, Paris, Arthaud, 1971.
- H. DE LUBAC, Surnaturel, Paris, Aubier, coll. "Théologie" 1946.
- H. DENIS, Logique hégélienne et Systèmes économiques, Paris, PUF, 1984.
- DENYS L'AREOPAGITE, La Hiérarchie céleste, trad. M. de Gandillac, Paris, éd. du Cerf, coll. "Sources chrétiennes", n° 58 bis, 1970.
- R. DESCARTES, Oeuvres et Lettres, textes présentés par A. Bridoux, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1953.
- P.P. DRUET, Pour vivre sa mort, Namur, Lethielleux, coll. "Le Sycomore", 1981.
- G. DURAND, L'imagination symbolique, Paris, PUF, coll. "SUP", 3° éd. mise à jour, 1974.
- J. FREUND, L'essence du politique, Paris, éd. Sirey, 1965.
- F. FURET, Penser la Révolution française, Paris, Gallimard, 1978.
- M. GAUCHET, Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985.
- V. GOLDSCHMIDT, Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris, Vrin, 1953.
- HEGEL, Realphilosophie d'Iéna, commentaire et traduction in J. TAMINIAUX, Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat, Paris, Payot, coll. "Critique de la Politique", 1984.

- HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, coll. "Philosophie de l'esprit", 1939-1941, 2 vol.
- , Science de la logique, trad., présentation et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier. Vol. 1, L'être (1812), 1972; vol. 2, La doctrine de l'essence, 1976; vol. 3, La doctrine du concept, 1981.
- , Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.
- , Encyclopédie des sciences philosophiques, I. -La science de la logique, texte intégral présenté, trad. et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- , Principes de la philosophie du Droit, trad., présentation et notes par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.
- , Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, 3° éd. remaniée, 1970.
- , Esthétique, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944.
- , Leçons sur la philosophie de la religion, III, 1, La religion absolue, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2° éd., 1975.
- HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, M. Niemeyer, 13., unveränd. Aufl., 1976. -L'être et le temps, trad. R. Boem et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- , Qu'est-ce que la métaphysique ?, trad. H. Corbin, in Questions I, Paris, Gallimard, 1968.
- , De l'essence de la vérité, trad. A. de Waelens et W. Biemel, in Questions I, Paris, Gallimard, 1968.
- KANT, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 6° éd., 1968.
- A. KOYRE, Epiménide le menteur, in Actualités scientifiques et industrielles, 1021, Paris, Hermann, 1947.
- , Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Paris, Gallimard, 1971.
- P.-J. LABARRIERE, La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue, in Revue de Métaphysique et de Morale, Janv.-Mars 1979, pp. 92-100.

- J.-F. LYOTARD, La condition post-moderne, Paris, éd. de Minuit, 1979.
- MALLARME, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1945.
- PLATON, Oeuvres complètes, trad. nouvelle et notes par L. Robin, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1950, 2 vol.
- G. POULET, Les métamorphoses du Cercle, Paris, Plon, 1961.
- P. RICOEUR, Histoire et vérité, Paris, Seuil, coll. "Esprit", 3^e éd. augmentée, 1955.
- , La métaphore vive, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1975.
- , Temps et récit, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", tome 1, 1983; tome 2, La configuration dans le récit de fiction, 1984.
- , Ethique et politique, in Esprit, Mai 1985, pp. 1-11.
- J. RITTER, Hegel et la révolution française suivi de Personne et propriété selon Hegel, Paris, Beauchesne, 1970.
- SCHELLING, L'Ame du Monde, in Essais, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.
- H. SIMON, Chrétiens dans l'Etat moderne, Paris, éd. du Cerf, coll. "Théologies", 1984.
- P. THEVENAZ, Evénement et historicité, in L'homme et l'histoire, Actes du VI^e congrès des sociétés de philosophie en langue française, Paris, PUF, 1952, pp. 217-225.
- D. VASSE, Le temps du désir, Paris, Seuil, 1969.
- J.-L. VIEILLARD-BARON, Le Temps: Platon, Hegel, Heidegger, Paris, Vrin, 1978.
- E. WEIL, Hegel et l'Etat, Paris, Vrin, 3^e éd., 1970.
- , Philosophie politique, Paris, Vrin, 3^e éd., 1971.
- , Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 2^e éd. revue, 1974.

T A B L E D E S M A T I E R E S

	<u>Pages</u>
<u>SIGLES ET ABREVIATIONS</u>	2
<u>INTRODUCTION</u>	3
Notes de l'Introduction	5
 <u>CHAPITRE PREMIER : INTRODUCTION AU SYSTEME DU SAVOIR</u>	 7
1. Le Discours philosophique	8
2. Le Concept et le Temps	13
3. L'articulation du discours philosophique	20
Notes du chapitre premier	29
 <u>CHAPITRE DEUXIEME : EXPOSE DU SYSTEME DU SAVOIR</u>	 44
<u>I. METAPHYSIQUE</u>	44
1. Ontologie	45
2. Energologie	50
3. Phénoménologie générique	56
<u>II. PHENOMENOLOGIE SPECIFIQUE</u>	59
<u>III. ANALYSE DU DISCOURS</u>	64
1. Structure dialectique du Discours en tant que tel	65
2. Les genres du Discours	68
3. Structure chrono-logique de la philosophie	74
Notes du chapitre deuxième	80
 <u>CHAPITRE TROISIEME : LA DIALECTIQUE DE LA MORT ET DU LIVRE</u>	 83
1. L'attitude philosophique	86
2. Le renversement dialectique	98
3. Hegel et le monde moderne	123
Notes du chapitre troisième	130

<u>CONCLUSION</u>	142
Notes de la conclusion	147
<u>ANNEXE : DEUX INEDITS DE KOJEVE</u>	151
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	170
<u>TABLE DES MATIERES</u>	178