

Logique hégélienne et contradiction

L'@NGLE MORT

-- Théorie - Recherches --

Recherches

**Logique hégélienne et
contradiction**

Roland
samedi 2 novembre 2002

Logique hégélienne et contradiction

Logique hégélienne et contradiction

Chez Hegel, processus logique et processus ontologique sont identiques. Le devenir de la médiation n'est qu'en se niant dans l'immédiateté du résultat. Proposition dont dépend tout l'enchaînement de la " Science de la Logique ".

Si " l'acte de pensée hégélien est l'unité du devenir et du résultat" (Bernard Bourgeois, " Présentation de la Science de la Logique ", " Encyclopédie des Sciences Philosophiques ", Ed. Vrin), c'est tout le problème de la *téléologie revendiquée* de Hegel. Le résultat n'est pas étranger au devenir c'est évident, mais le résultat est déjà dans le devenir en tant que contradiction et en tant que pratique (pour autant que les hommes atteignent les buts qu'ils se déterminent).

Hegel veut la raison identique à l'être, ce dont la critique kantienne de la raison avait posé négativement le germe (cf. texte de Feuerbach en annexe). Le monde objectif est en soi et pour soi l'Idée, Hegel se propose alors l'instauration d'une unité remplie de toutes les différences. Un tel projet s'effectue 1) contre le formalisme de l'entendement (Kant), qui n'ayant que des formes de raisonnement vides en appelle à l'empirisme pour avoir un contenu et 2) l'empirisme qui ne connaît que des différences sans unité. Pour les deux les relations sont "trouvées là" à l'extérieur des choses.

La liberté formelle de l'entendement c'est la "liberté de séparation d'avec l'être" ce qui consiste à "absolutiser ce qui la délimite, la détermine, la nie" (Bourgeois, op. cit.). La liberté réelle est concrète (n'existe pas dans la séparation d'avec l'être), c'est la liberté concrète de l'être-chez-soi (réunion du soi et de l'être). "Le sujet, loin de fuir l'objet, se retrouve dans son Autre qui, devenant *son* Autre, perd l'altérité, limitante destructrice de la liberté" (14). On est dans le schéma de la liberté de l'être générique - appropriation - même si, ici, on est encore loin du moment où dans la "Logique" apparaît le genre .

La liberté est donc cette existence totale (qui n'est chez Hegel que celle de la pensée), intégrant en elle toute les différences (au terme de tout un processus, un devenir, celui-là même qu'expose la " Logique "). Hegel crut d'abord trouver cette existence totale où l'homme s'accomplissait intégralement dans la cité grecque, où étaient surmontées les oppositions - si vives dans le déchirement et la laideur de l'époque moderne - du citoyen et de l'Etat, de la politique et de la religion, etc. Cette remarque est importante (outre que l'on ne peut pas s'empêcher de penser à "l'homme total") car elle situe le projet de Hegel historiquement et politiquement, ce projet sera ensuite confié au concept et à la philosophie, on voit ici sa signification "sous-jacente" et finalement le sens de ce qui est exprimé comme mouvement de l'Idée, non que ce sens y soit alors caché mais l'abstraction de sa formulation ne le rend pas forcément évident. Bourgeois considère que c'est "le progrès de sa réflexion" qui amène Hegel à considérer : "que ce projet de liberté ou de bonheur, de réunion du particulier et de l'universel, ne pouvait se réaliser adéquatement que dans l'élément où l'universel et le particulier se donnent comme médiatisés entièrement l'un par l'autre, c'est-à-dire dans l'élément de la pensée ou du concept, dont la pratique réfléchie et vraie est

Logique hégélienne et contradiction

la philosophie"(d°). Or, le concept est l'universel qui de façon immanente, se déploie en des particularités qui, négation de l'universel par lui-même, sont par là affirmation de lui-même en elles, donc niées par lui-même qui en elles se réunit avec lui-même, c'est en gros la définition que l'on peut tirer du concept à partir de la "Logique de l'Encyclopédie". Dans cette création de la diversité comme mouvement du concept qui se perd et se retrouve gisent toutes les difficultés que pose la notion de contradiction et la dialectique en général.

" Le sens, ce qui unifie les déterminations particulières, leur universel doit être précisément leur universel. En d'autres termes, il ne peut être un universel qui serait intérieur aux déterminations particulières de telle manière qu'il ne s'extérioriserait pas comme tel en elles, c'est-à-dire qui serait un intérieur extérieur à son extériorisation un tel sens serait une particularité extérieure à ce dont il prétend être l'universel intérieur " (d°). Entre " La Contradiction entre les classes " et le " Développement " (histoire) de cette contradiction, il ne s'agit pas d'une réalisation mais d'un extérieur. Cependant, le vrai est toujours *déjà* présenté puis exposé comme totalité, comme l'unité de toutes les différences, celle du devenir et du résultat, de la subjectivité et de la substantialité, de la particularité et de l'universalité. Mais c'est quand Hegel pose ce type d'identité que l'on peut, sur la base de son propre projet, lui réclamer des comptes : l'absolutisation d'une détermination, serait-ce celle de l'universel différent du particulier, la particularise. Chez Hegel, le particulier n'a son sens que comme particularisation de l'universel, inversement l'universel n'a sa vérité (en tant qu'universel) que dans et par la particularisation qui l'arrache à l'abstraction d'un universel opposé au particulier et donc par là même particularisé malgré lui, c'est-à-dire contradictoire en lui-même. L'universel est "l'universel concret", mais seulement parce qu'il est présupposé, origine et résultat : le tout s'expose dans les parties et sa production par celles-ci n'est qu'un artifice du système.

Chez Hegel, le problème est toujours celui de l'identité de l'identité et de la différence, l'identité renvoie d'abord à l'en-soi immédiat - l'être-, la différence au pour-soi - l'être apparaît dans un autre, donc devient rapport, c'est l'essence - . Dans la sphère de l'être il n'y a pas apparition de l'un dans son autre, mais simplement *passage donc disparition* - on passe ensuite à l'en-soi-pour-soi qui est le concept (cf. supra) , il faudrait étudier cela dans les divers moments du texte même de la *Logique* : être, essence, concept, sont les trois parties de la *Logique*. En fait le concept c'est la pensée à la fois universelle et déterminée en elle-même en demeurant pensée, sans sortir d'elle-même. Quand le concept ne peut que se poser lui-même comme objet, il n'est ni l'Esprit, ni l'Idée.

Cette identité de l'identité et de la différence est processus, c'est là le "progrès" de la pensée de Hegel. Nous avons là le monde comme nature et comme histoire, c'est-à-dire, chez Hegel, comme activité de la pensée, par exemple, la pesanteur, la causalité, sont des concepts qui, parce qu'ils appréhendent des choses naturelles, font que ces concepts sont dans ces choses, ces choses (l'empirie) étant du néant (passant sans cesse dans leur opposé, elles ne connaissent aucune forme stable, subsistante par soi) en dehors de cette appréhension. Si les concepts appréhendent les choses c'est qu'ils sont dans les choses, et font de la nature l'Idée en soi immédiate. C'est tout le processus et pas seulement son achèvement qui devient cette identité de l'identité et de la différence, ce que Hegel a d'abord vu seulement comme un

Logique hégélienne et contradiction

particulier dans la cité grecque. Tout le processus est présent dans l'achèvement et même chaque moment contient l'ensemble du procès, n'existe que par lui, chaque moment ne peut produire le suivant que parce que la totalité du processus est toujours déjà présente dans chacun des moments. C'est évidemment toute la téléologie (revendiquée) de Hegel qui est ici présente et qui construit dans chaque analyse "particulière" de son oeuvre, l'ensemble de l'oeuvre, de la méthode et du système comme une téléologie. C'est là le problème : il est absolument impossible de séparer la méthode, la dialectique, de son contenu, c'est la méthode elle-même qui est téléologique et pourtant on ne peut pas penser le mode de production capitaliste, le capital, le prolétariat, les contradictions entre les classes, le dépassement communiste (révolution), sans Hegel.

La conscience hégélienne des insuffisances du kantisme est contemporaine de la considération de l'époque révolutionnaire (fin XVIIIème) comme révolue et comme une faillite. Faillite de la transformation de l'homme comme une action extérieure, cela ne peut que signifier corollairement faillite d'une transformation qui ne partirait que de l'intériorité, qui ne prendrait que celle-ci en compte (l'échec d'un même idéalisme abstrait). Le kantisme est alors présenté comme une philosophie dans laquelle " la liberté, parce qu'elle s'oppose à la nature, comme la raison à l'empirie, le rationnel au positif, l'universel au particulier, est le contraire d'elle-même, non-liberté, comme la raison est le contraire d'elle-même et l'universel le contraire de lui-même ". Rationalisme formel.

Hegel entame alors (époque de Francfort) une critique visant à relier les parties à la totalité, le particulier à l'universel, la diversité (négatif) à l'identité (positif). *La diversité est la négation* car le positif c'est l'identité à soi-même. Cette identité ne peut que contenir des parties ou se rapporter à un Autre, à ce moment là elle contient le négatif d'elle-même (elle est niée, se nie, comme identité à soi). Cependant dans ce processus, Hegel se heurte au fait qu'il est sans fin. Le mouvement sans fin de la dialectique : "Je suis l'Esprit qui toujours nie" (Méphistophéles dans " Faust "). Pire que le procès sans fin, il y a ce que, dans la *Logique*, Hegel appellera le "mauvais infini" et sur lequel nous reviendrons. En demeurer au procès infini de la diversité et de la négation est la lecture réformiste de Hegel, mais aussi celle de Lénine dans ses *Cahiers sur la Dialectique*, et aussi, paradoxalement, celle du refus de la dialectique qui ne veut pas l'unité des termes et s'en tient à "l'opposition réelle" - façon Kant-. Hegel est contraint alors de conclure que le concept, c'est-à-dire la liaison de la synthèse et de l'antithèse (la totalité vraie : la synthèse appelle toujours son antithèse et relance le mouvement), est en dehors de la réflexion (ce serait la synthèse de la synthèse et de l'antithèse). Hegel tente ici de critiquer la finitude du Kantisme (la raison est limitée, l'en-soi, la vérité, sont inconnaissables) tout en conservant la définition de la pensée comme entendement (Kant) où les déterminations de la pensée sont fixées et figées

Hegel refuse alors deux positions unilatérales, celle de "l'idéalisme terroriste" qui veut faire violence à l'histoire ("la révolution extérieure") et le retour romantique aux origines "qui transforme l'histoire en un destin hostile". La réalisation de "la vie totale" ne peut être simplement l'affaire du "vouloir". On ne peut opposer le "devoir être" à "ce qui est". L'idée (unité du Concept et de l'Objet, définition fournie dans la *Logique de l'Encyclopédie*) et la réalité ("effectivité" comme concept dans la *Logique*) ne sont que des moments

Logique hégélienne et contradiction

organiquement liés. "Hegel s'abandonne confiant au mouvement de l'histoire et prend comme nouveau mot d'ordre, en partant de Francfort, celui de la réunion avec le temps" (d°).

Dans la période de Iéna : l'histoire, unité de la différence et de l'unité est précisément l'être-là (concept situé dans la *Logique*) de la Raison. Hegel distingue alors la Raison du simple Entendement. L'identité (ce qui subsiste par soi-même, l'indépendant, le vrai) que l'Entendement pose comme son fondement, sa raison d'être, ne peut être réalisée que si l'identité, bien loin d'avoir en dehors d'elle la différence, et d'être différente de celle-ci, accueille en elle, comme un moment la différence, c'est-à-dire est véritablement l'identité d'elle-même et de la différence. Kant (et Fichte : le Moi et le non-Moi) en voulant édifier le système de la Raison (c'est-à-dire la construction de l'unité de la pensée et de l'objectivité, de la pensée et de l'être, comme mouvement de la pensée, unité de la pensée et de l'être comme Idée), contredit son propre projet en s'enfermant dans la séparation de l'universel (les catégories de pensée, les formes du jugement) et du particulier (du divers), laissé au domaine de la sensibilité (empirisme), c'est la séparation de l'identité et de la différence (il faudrait exposer ici les catégories kantienne du jugement). La solution c'est la philosophie spéculative : la pensée retourne à elle-même dans l'objet, son objet, c'est le bon infini, c'est le mouvement de la pensée comme Raison (idéalisme absolu).

L'entendement oppose l'infini au fini, l'infini n'est alors que la négation du fini, l'infini est donc lui-même dégradé en un fini, après avoir momentanément supprimé / dépassé le fini dans le concept abstrait, celui qui n'est que la liste de caractères communs et laisse la détermination des diversités en dehors de lui comme du domaine de la sensibilité empirique. L'identité qui est la relation à soi infini (ayant dépassé, inclus, la diversité et le multiple, le fini : le déterminé) de la pensée ne peut qu'inclure le fini sous peine de n'être elle-même qu'un fini. Il s'agit de supprimer l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité.

La relation que Hegel établit entre fini et infini, Un et multiple, subjectivité et objectivité est une relation qui ne laisse pas les termes subsister l'un en dehors de l'autre, il ne conçoit pas *l'opposition ou la contradiction de termes qui ne soit pas chacun la médiation de l'autre* (ne pose pas son Autre, chez Hegel un terme posé est un terme médié). Le problème c'est que le mouvement d'ensemble est toujours considéré comme un retour en soi et que la médiation qu'est chaque terme pour son opposé n'est que la différenciation d'une identité originaire (ce que critiquera Marx, ainsi que toute a conception hégélienne de la médiation, voir plus loin). Hegel expose que l'être, le premier terme, point de départ de la *Logique*, est déjà l'Idée absolue, point d'arrivée de la *Logique*, il revendique, comme on l'a dit, son système comme téléologie. La question est alors de savoir si l'on a là une tare consubstantielle à la notion de *contradiction* et à la *dialectique*, il faudrait voir cela tout au long du cheminement et de l'enchaînement de la *Logique*. Hegel charge la Raison d'être la suppression de la fixation absolue de la différence, face à la fixation absolue de l'identité, avec la définition récurrente de la Raison comme identité de l'identité et de la différence. Il semble que l'on ait alors le choix qu'entre le "retour en soi" et le "mauvais infini" : la téléologie ou le réformisme. On ne peut pas s'amuser non plus au petit jeu du renversement matérialiste en plaçant l'infini (l'identité, la pensée) en position subordonnée par rapport au fini (l'être) ; on se retrouve avec un mouvement de l'être qui prend la place de celui de la

Logique hégélienne et contradiction

Raison sans rien changer fondamentalement au dilemme du "retour en soi" et du "mauvais infini" (sauf à s'en tenir à une logique de l'objet particulier en récusant une dialectique du concept entre les objets particuliers, c'est-à-dire une dialectique de la conservation du même dans le divers, voir plus loin).

C'est de la notion même d'infini qu'il faudrait repartir, non pas pour y mettre autre chose que la pensée ou, dans son accomplissement au travers de l'objectivité, la Raison, c'est-à-dire qu'il faut repartir de la position de la totalité. C'est là que Hegel n'est "pas assez dialecticien". La difficulté pour Hegel est de différencier l'Un comme Un, de dire médiatement l'immédiat. L'Un est chez Hegel l'immédiat ce qui ne peut que se rapporter à soi-même, ce qui n'est pas médié, et simultanément ce qui ne peut pas s'oublier soi-même quand il proclame à partir de lui-même que toute réflexion, toute indépendance, subsistance par soi, est négativité, Autre. L'Un se médie alors avec lui-même par la diversité (le multiple), il est sa propre négativité, donc l'affirmation de soi. Hegel produit médiatement l'immédiat et par là même pose le divers comme inclus dans l'Un et les éléments du divers dans leur opposition comme déjà résolu dans l'Un. Si l'on veut différencier l'Un, et c'est là toute la difficulté, en apparence une contradiction dans les termes, car différencier l'Un c'est en faire une partie (qu'est-ce que le mode de production capitaliste en dehors du rapport entre le prolétariat et le capital ? C'est quelque chose, mais quoi ?). Une chose est sûre, on ne peut considérer chaque divers comme différenciation de l'Un, comme particularisation de l'universel, comme son *auto-détermination*. L'Un en tant que par définition immédiat est rencontre du divers, *produit*. Le problème de Hegel, là où il lâche lui-même la contradiction et la dialectique c'est dans sa détermination de l'Un. A ce moment là, il abolit, sans les conserver, la diversité et les oppositions. Au moment où il croit les constituer en contradiction, il les annihile en tant que divers et en tant qu'opposition, cela non seulement dans l'Un mais aussi rétroactivement en tant que divers et opposition mêmes. Tout le travail de Hegel consiste à supprimer le divers et les oppositions qui ne sont que passagères et fantomatiques. La solution ne réside pas dans la pure et simple suppression de l'Un sans lequel la diversité elle-même n'en est plus une et sans lequel les oppositions elles-mêmes deviennent absolument fortuites et contingentes, perdent toute réalité et pourraient tout aussi bien exister que ne pas exister, leur existence n'étant alors que le résultat d'un certain point de vue dénué de fondement, de raison d'être, un idéalisme abstrait qui se trouve, dans une approche purement empirique des "faits", un objet de sa subjectivité, incapable de se justifier si ce n'est à partir de son point de vue, c'est-à-dire de façon tautologique.

Il n'y a pas d'immanence de l'universel au particulier (ce qui ne peut que nous ramener à des problématiques de la monade), mais il y a cependant relation nécessaire des particularités entre elles. Là où Hegel abandonne la dialectique et la contradiction c'est dans l'identification de la relation nécessaire à l'immanence de l'universel, identification qui contient en elle-même, d'emblée, l'abandon de la notion même de contradiction. Même si cet abandon n'arrive qu'au terme de la *Logique*, il est de l'aveu même de Hegel contenu d'emblée, chaque moment n'étant moment que parce qu'en lui c'est déjà "le tout" qui est là. On peut abandonner "la pensée" et la remplacer par le mode de production capitaliste, si l'on continue à dire que l'Un (le mode de production capitaliste) est l'universel en tant qu'immanent à ses

Logique hégélienne et contradiction

moments particuliers (travail salarié, capital, propriété foncière), cela ne change rien, la contradiction entre les moments particuliers demeure une contradiction logique interne à l'Un et la contradiction entre les particularités a disparu, parce que c'est l'Un qui s'auto-détermine et qui sans cesse doit de retrouver lui-même au terme des oppositions entre les particularités.

L'Un est une détermination produite par le rapport entre ses propres particularités. C'est là au premier abord une phrase pleine de contradictions dans les termes. Dire que l'Un est une détermination produite, c'est le produire non comme immédiat (Un : rapport immédiat à soi-même) mais comme médié. Produire l'Un à partir de ses propres particularités c'est produire les particularités avant même ce dont elles sont les particularités. Mais ce n'est une suite de contradictions dans les termes seulement dans la mesure où on ne considère pas que la notion même de contradiction implique : c'est l'Un qui est l'objectivité et les particularités qui sont le subjectif, et non l'inverse. Ce n'est pas l'Un qui s'auto-détermine, mais aucun élément ne s'auto-détermine. Pour les particularités, en tant que telles, être le subjectif ne peut vouloir dire s'autodéterminer (par définition en tant que particularités), cela signifie que ce sont elles-mêmes qui posent leur Autre, elles sont donc des particularités, mais non des auto-déterminations d'un Tout, d'un Un. Qu'est-ce que l'Un alors ? C'est la médiation de la médiation et de l'immédiat. C'est-à-dire *le moyen terme qui va relier le poser de son Autre par chaque particularité à leur subsistance pour elle-même qui s'affirme dans cette action même de poser*. Dans ce mouvement pour chaque particularité, l'action de poser son Autre devient quelque chose qui lui échappe, dans la mesure même où poser son Autre signifie simultanément subsister pour soi : dans son Autre elle s'affirme et se confirme comme existant non seulement en soi mais comme un pour-soi puisqu'elle est rapport (chaque particularité est non seulement être en-soi mais essence, pour-soi). On parvient ici à la subsistance pour soi parce que l'Autre devient la raison d'être de son Autre (la particularité de "départ"). Devenant ainsi en-soi-pour-soi, la particularité, en tant que telle, est bien simultanément subsistance pour-soi et n'est telle qu'en posant son Autre, la relation est donc bien nécessaire, puisque nécessaire à la subsistance pour soi de chaque particularité. L'Un n'est pas la somme de ces subsistances pour soi puisque chacune n'est telle qu'en posant (médiante) son Autre (elles ne peuvent être additionnées séparément), il est la médiation de la médiation et de l'immédiateté. Il est le rapport entre le rapport entre ces particularités et leur immédiateté pour elle-même, il se différencie de leur simple rapport en ce que le rapport de deux particularités, leur subsistance par soi en tant que posant leur Autre, ne les laisse pas subsister telles qu'elles pourraient être en dehors de ce rapport. L'Un est tel parce que les particularités en se posant réciproquement font de leur propre médiation réciproque l'immédiateté dans laquelle chacune est réfléchi en dehors de son indépendance, de sa subsistance par soi. L'Un s'est donc différencié des particularités à partir des particularités. Il est l'objectivité, c'est à dire la médiation différenciée, indépendante, qui, face à chaque particularité, à partir de ce qu'elle est elle-même, la pose comme unilatérale et s'impose comme le tout irréductible à la somme des particularités. Objectivité en ce qu'en lui les particularités (Autre de l'Autre) ont supprimé leur différence et leur subsistance par soi, elles se sont abolies comme activités différentes. Il n'abolit pas la contradiction, il ne la

Logique hégélienne et contradiction

transforme pas en contradiction logique, la particularité est irréductible à l'Un, car les particularités ne sont pas son auto-détermination (il faudra ensuite déterminer la nature de l'unité : conciliation ou contradiction ; existence ou relation ; voir plus loin). Il ne s'agit pas de renverser l'idéalisme hégélien en changeant le contenu des catégories en mouvement, mais de mettre cet idéalisme en contradiction avec lui-même. Le prendre comme il est, en bloc, et lui demander des comptes sur ce qu'il voulait nous dire. On ne transforme pas l'idéalisme hégélien qui réside avant tout dans la structure de la logique et non dans le contenu des catégories de cette logique (les deux sont inséparables) en matérialisme, il est intransformable, on passe à autre chose, que cette autre chose soit du matérialisme (primauté de l'être sur la pensée comme dit Engels), c'est une autre affaire, dans la mesure où il faudrait être sûr que le clivage d'Engels est pertinent. Le vrai clivage entre le matérialisme et l'idéalisme se situe entre le concept de *pratique* pour le matérialisme et le concept de *but* (finalité) pour l'idéalisme, c'est dans le concept de pratique que se situe simultanément la primauté de l'être (les éducateurs ont eux-mêmes besoin d'être éduqués) et la dialectique du concept (propre à l'idéalisme).

"Chaque détermination se donne comme une auto-détermination de l'absolu : comme détermination de l'absolu, elle est négation de l'absolu, l'absolu nié, mais comme auto-détermination de l'absolu, l'absolu se niant, elle est affirmation de lui-même par lui-même en elle, et donc négation de cette négation qu'elle est en tant que détermination..." (d°). Tant que l'on demeure dans une telle construction logique on ne peut sortir de l'idéalisme et la notion même de contradiction dialectique s'évanouit dans le système.

Dans sa critique de l'entendement kantien, Hegel dépasse la réflexion formelle abstraite, l'Aufklärung : affirmation d'un sujet sans substance, et de son Autre, l'intuition immédiate par laquelle la subjectivité s'oublie devant la substantialité qui est bien son Autre. C'est un tel dépassement que reconnaît Marx dans les "Thèses sur Feuerbach" lorsqu'il est reconnu à l'idéalisme d'avoir développé "l'aspect actif" et reproché au matérialisme de concevoir la réalité que sous la forme d'objet ou d'intuition mais non en tant qu'activité humaine concrète (Thèse 1). Cependant cet "aspect actif" n'est que le mouvement de la pensée qui pose (médié) l'identité à soi au travers des différences et de cette façon l'identité de l'identité et de la différence. Le mouvement de la contradiction dialectique se nie lui-même, il n'est que mouvement de l'unité présupposée, celle de la pensée en tant que Raison. La séparation de l'entendement abstrait a été dépassé, mais son dépassement n'est à son tour qu'une abstraction, dans son contenu et dans sa forme. Abstraction, car la réalité de la différence et son irréductibilité à l'Un ne sont pas reconnues, cette abstraction pourrait être tout aussi bien la pratique que la pensée. Nous verrons que seul le concept de pratique peut nous sortir du dilemme de la contradiction dialectique (retour en soi ou mauvais infini). Il ne peut y avoir de prise en compte réelle des déterminations et de la différence, donc des contradictions, dans un système où l'Un (quelqu'il soit) impose à son contenu un développement qui est le sien propre. Pour Hegel la chose est "simple" c'est la pensée qui se différencie, s'auto-détermine, et se retrouve.

De ce point de vue, "L'Encyclopédie", pour Hegel n'est pas un procédé commode d'exposer l'ensemble de sa pensée, mais la forme même de celle-ci. L'Encyclopédie "procède non pas

Logique hégélienne et contradiction

de l'entendement qui impose une unité formelle à des matériaux empiriquement collectionnés, mais de la raison spéculative qui présente à la fois la différenciation extrême et l'unification extrême. L'identité vraie étant celle qui revient en elle-même à partir de sa différenciation achevée. Chez Hegel, être et pensée sont identiques, la dialectique est simultanément mouvement de la pensée et mouvement des choses, il ne veut pas présenter des "choses de pensée", mais la pensée des choses mêmes. Nous sommes ici sur un autre problème essentiel de la compréhension de la contradiction dialectique. Celle-ci est-elle une méthode, un procédé d'investigation, de compréhension et d'exposition du réel, ou est-elle, en outre, la nature même de ce réel ? On retrouve là le problème de l'irréductibilité de l'être à la pensée, mais sous une forme plus développée, car nous y avons déjà introduit le rapport de l'Un et du multiple, du divers, des particularités ; sans avoir cependant abordé la question de savoir si ce rapport était un rapport de la pensée et / ou de l'être même. Nous ne pouvons répondre tout de suite à cette question, c'est-à-dire préalablement à l'enchaînement de la logique hégélienne (ces notes sont une préparation à la présentation et au commentaire de cet enchaînement), nous ne pourrions le faire que lorsque celle-ci nous mènera au "concret pensé" et au concept de pratique (c'est dans l'examen de ces deux notions que se trouve la réponse).

Il nous importe d'abord de comprendre la position de Hegel et ses limites. Pour Hegel, l'identité de l'être et de la pensée, c'est-à-dire l'unité du processus dialectique comme processus de la pensée et des choses (les choses comme déploiement de la pensée et le déploiement de l'objectivité comme pensée, comme son objet, chacun étant l'Autre de son Autre) se résout en une "Phénoménologie de l'Esprit", c'est-à-dire comme parcours de la Conscience : la conscience comme savoir d'un objet extérieur ; la conscience comme savoir du moi lui-même ; la conscience comme savoir de la pensée, c'est-à-dire de quelque chose qui est à la fois objectif et intérieur. L'objet est toujours l'objet su, il n'est jamais en dehors et ne sort jamais du savoir, ce qui permet à Hegel de récuser la chose en soi de Kant (noumène) : l'objet, en dehors de l'objet su, est l'objet sans déterminations, il est un néant, le supposer même comme existant par lui-même (ce qui est tout à fait présent dans la dialectique hégélienne, mais justement comme moment de la dialectique) est une détermination que lui confère le savoir (et là il y a un problème, car s'il paraît tout d'abord évident que le fait même d'en parler fait entrer l'objet dans un discours où il ne peut qu'être objet su, il n'est pas moins évident que l'objet su présuppose l'objet à moins de considérer le savoir comme son propre objet immédiat, ce que ne fait justement pas Hegel, et là on peut lui demander des comptes). C'est pourquoi Hegel fait l'éloge de l'empirisme qui constitue "le degré zéro" de l'objet dans la mesure où celui-ci ne peut être objet que dans une conscience. L'objet en tant que tel, pour Hegel, c'est l'objet en tant qu'objet dans l'intuition.

L'intuition en toute sa richesse première présente la même unité de différences que la raison, elle est l'anticipation de la spéculation rationnelle, son contenu exprime justement que la raison apparaît nécessairement dans l'expérience, que la pensée est, et comme dit Marx ("Thèses sur Feuerbach") prouve sa vérité et sa réalité dans la pratique. L'intuition est un moment fondamental de l'esprit, celui de l'appropriation par celui-ci de son fond, par elle la pensée a confirmation de son identité avec l'être. L'intuition développe l'unité des

Logique hégélienne et contradiction

différences. L'empirie se dresse contre l'unilatéralité de la "théorie". Ici la " théorie " c'est l'entendement qui veut unifier la richesse de l'intuition en privilégiant une détermination qu'il s'efforce d'imposer à toutes les autres, c'est son principe de la "conséquence". Cependant l'intuition comporte en elle par définition la dimension de la conscience en ce qu'elle est liée à ce qui constitue fondamentalement celle-ci : "le processus d'objectivation", la différence du sujet et de l'objet. Et la vérité de ce processus est l'entendement séparateur. "L'intuition n'est donc jamais pure d'entendement, l'empirie est toujours d'emblée pervertie" (d°). "L'intuition est moins profondément et manifestement irrationnelle que l'entendement qui privilégie la différence, mais elle n'est pas encore la raison en sa vérité" (d°). "L'exigence rationnelle de totalité ne peut être réalisée que si l'entendement n'est pas refusé - et donc conservé -, mais dépassé, si en lui-même il se nie comme forme absolue du vrai et se pose comme un simple moment de la raison, identité en elle-même différenciée de l'identité et de la différence." (d°)

La grande critique de l'entendement réside dans le fait qu'il superpose et impose à des matériaux empiriquement reçus des liaisons purement formelles, un ordre. Mais il ne s'agit pas de simplement rejeter l'entendement mais de le dépasser, il faut donc passer par la négation que l'entendement exerce sur lui-même. L'enjeu est capital, il s'agit de dépasser "l'entendement séparateur", séparateur du sujet et de l'objet, de la conscience et de l'être. Pour Hegel il en va de l'existence même de la raison comme processus dialectique, et donc de son existence même en tant qu'identité avec elle-même, donc en tant qu'infini. On ne peut partir de la raison et dire qu'elle est limitée, finie, c'est pour Hegel la nier. Pour nous ce qui est essentiel ici dans la démarche de Hegel, c'est la définition même de la *pratique*.

La négation de la séparation du sujet et de l'objet est celle que cette séparation exerce sur elle-même. Cette séparation est en soi autre que simple séparation, elle est moment de la pratique. Dans celle-ci, la différence du sujet et de l'objet va au bout d'elle-même. En tant que transformation la pratique est toujours rapport à un objet, mais dans ce rapport qui est d'abord séparation, la différence entre le sujet et l'objet va au bout d'elle-même en s'appliquant à elle-même. Elle devient différence de la différence. Cette différence n'est plus différente de soi. La pratique ne se résout pas en une identité molle du sujet et de l'objet. La simple différence du sujet et de l'objet est affectée de la positivité de l'Autre (l'objet pour le sujet, le sujet pour l'objet) dont chacun doit être pour cet Autre la négation, mais chacun ne se définit dans la différence avec l'Autre, comme étant cette différence, que dans la mesure où cette différence devient son rapport à soi, c'est-à-dire dans la mesure où la différence s'applique à elle-même. Aucun Autre ne vient limiter la différence. La différence du sujet et de l'objet est bien conservée parce qu'elle s'est appliquée à elle-même.

Tant que la différence ne s'applique pas à elle-même, elle disparaît comme définition de chacun des termes en ce qu'elle est pour chacun la confirmation de sa positivité en soi (chaque terme est subsistant pour lui-même) et elle n'est différence que de façon fortuite (elle n'est pas différence mais simple opposition), le rapport n'est pas pratique mais manipulation. Pour la différence, s'appliquer à elle-même cela signifie que chaque terme n'est pas différent de la différence, ce qui ne signifie pas seulement que chaque terme n'existe que dans la différence ce qui ne serait qu'une vision aussi unilatérale que celle de l'entendement qui absolutise les termes (nous n'aurions ici que la pensée réflexive et nous ne

Logique hégélienne et contradiction

serions pas sortis de la manipulation), mais surtout, qu'en s'appliquant à elle-même, la différence se pose comme différente de soi, c'est-à-dire comme identité différenciée. Il est dans l'action même de termes différents qu'ils se conservent et se dépassent comme termes différenciés, c'est la notion même de différence poussée à bout. Des termes différents, trouvant dans la positivité de l'Autre que pose la différence la négation de la différence, ne peuvent qu'appliquer la différence à leur propre différence. Pour chaque terme, la différence n'est vraiment différence que si elle est, dans l'autre, la différence d'avec soi : si pour le sujet la différence avec l'objet est une différence avec lui-même et réciproquement. On n'abolit pas dans le concept de pratique la différence entre le sujet et l'objet, ce que fait la proclamation de leur identité, mais on la dépasse dans chaque terme par sa conservation comme différence d'avec soi dans la différence avec l'autre.

La pratique est concrète en ce qu'elle différencie l'identité du sujet et de l'objet en rendant identique cette différence à la différence avec soi, donc en identifiant les différences. Chaque terme se réunit du dedans avec son autre, il devient fluide ; par leur différence, chaque terme devient le produit non subsistant-par-soi non pas de l'auto-différenciation de l'identité (ce qui advient si l'on suit pas à pas la logique hégélienne) déjà posée dans la pratique, mais de son propre mouvement dans la différence. Nous retrouvons ici la question précédente de l'Un et du multiple. L'Un ne préexiste pas au multiple qui n'est pas l'auto-différenciation de l'Un, et pourtant l'Un est distinct du simple rapport des différences entre elles, sans cette distinction les différences elles-mêmes n'en seraient pas. L'Un se différencie des particularités à partir des particularités. La pratique est l'Un du sujet et de l'objet, c'est à partir de la relation du sujet et de l'objet comme différence que la pratique est l'unité du sujet et de l'objet non pas comme l'Un s'auto-différenciant, c'est-à-dire ayant déjà la solution en lui-même, mais comme la médiation de l'un à l'autre contenue dans chacun comme leur différence (son autre), qui en tant que telle comme médiation, renvoie chaque terme, en lui-même, à son unilatéralité, et devient par là leur unité distincte d'eux et fait de chaque terme sa particularisation dans le moment où c'est dans ces particularités, qui deviennent *ses* particularités, qu'elle se génère. Il ne s'agit pas de renverser la préexistence de l'Un en préexistence des particularités, les particularités ne précèdent pas l'Un, nous en resterions à l'idéologie de la rencontre fortuite, or même la rencontre de "l'homme aux écus" et du "va-nu-pieds" n'est pas fortuite, "l'homme aux écus" a produit "le va-nu-pieds" et "le va-nu-pied" a produit "l'homme aux écus". Dans cette production réciproque, ils sont la particularisation d'un Tout distinct, au-delà de leur action réflexive, qui est le mode de production capitaliste qui est la réalité objective de leur implication réciproque qui ne se réduit pas à un simple va-et-vient de détermination réciproque de l'un par l'autre. Il est le vrai, c'est-à-dire le concept qui devient adéquat à son (ses) objet(s), et tant que particularités (particularisation). Il ne supprime (nie) pas leur liberté (des particularités), en ce qu'il procède d'elles, mais leur liberté s'est elle-même enchaînée à sa nécessité qui est la leur propre. Dans la démarche théorique de "Théorie Communiste" cela doit nous conduire à une réévaluation de la place du concept de mode de production capitaliste.

C'est, de façon générale, sur cet enchaînement du particulier et de l'universel qu'échoue, sur sa propre base, la logique hégélienne, et qu'il est possible de lui demander des comptes en la

Logique hégélienne et contradiction

montrant infidèle à son projet de la contradiction en ce qu'en elle celle-ci (la contradiction) n'est toujours qu'apparente, mouvement logique déjà résolu. Dans son commentaire de la "Phénoménologie de l'Esprit", Jean Hyppolite note : "Ce rôle de la négation qui, en tant que négation déterminée, engendre un nouveau contenu n'apparaît pas au premier abord. Si l'on pose un certain terme A, sa négation non-A peut-elle engendrer un terme vraiment nouveau B ? Il ne le semble pas. Il faut à notre avis, pour comprendre ici le texte hégélien, admettre que le Tout est toujours immanent au développement de la conscience (c'est le Soi qui, en se posant d'une façon déterminée, s'oppose à soi-même, donc se nie et se dépasse). La négation est créatrice parce que le terme posé avait été isolé, qu'il était lui-même une certaine négation. Dès lors on conçoit que sa négation permette de retrouver dans son détail ce Tout. Sans cette immanence du Tout à la conscience, on ne saurait comprendre comment la négation peut véritablement engendrer un contenu. De cette immanence du Tout à la conscience nous avons le témoignage dans le caractère téléologique de son développement. "Au savoir, dit Hegel, le but est fixé aussi nécessairement que la série de la progression" " ("Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel", Ed Aubier Montaigne, t 1, p 20).

Ce que Hyppolite dit du Soi dans "La Phénoménologie de L'Esprit" se retrouve dans le processus logique général de l'Idée dans "La Science de la Logique". Seule l'immanence du Tout sauve la contradiction en tant que production d'un nouveau contenu, mais simultanément elle fait de ce contenu quelque chose de non réellement nouveau. Chaque chose est en soi ce qu'elle doit devenir pour soi. Dans un ouvrage récent, "Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel" (Ed Ellipses, 1999), Gwendoline Jarczyk consacre l'essentiel de son fort volume à essayer de sauver le négatif de l'impérialisme du Tout déjà là (en vain). C'est en mettant en difficulté la logique hégélienne par rapport à elle-même sur cette question de la position du Tout, de l'Un ou de l'universel, que l'on est amené à "changer" les objets dont elle est la logique. Si le Tout n'est plus cette immanence dans ses parties et ses moments, mais cette production distincte à partir des particularités, on est sorti du mouvement des parties comme prédéterminé en tant que mouvement logique, comme processus de la pensée et téléologie. L'être retrouve son irréductibilité comme différenciation, c'est-à-dire en tant qu'être, face à l'identité du Tout (Esprit, Matière ou Pratique).

Ce n'est pas l'immanence du Tout aux parties qui est en elle-même critiquable par rapport au projet même de la *Logique*, c'est sa production, c'est-à-dire tout simplement son absence de production. Dans le décortilage de la progression des trois parties de la *Logique* ("être", "essence", "concept") que nous ferons dans des notes ultérieures, nous verrons que quand Hegel prend l'être comme point de départ, ce n'est qu'un "artifice", qui, dans la *Logique* (vue sa progression téléologique revendiquée - cf. les § sur "Le But" dans "La Théorie du Concept"), se rattache au problème récurrent du "commencement". Dans un des tout derniers § de la *Logique de l'Encyclopédie*, bouclant le système, Hegel écrit : "Les moments de la méthode spéculative sont a) le commencement (le b, c'est la progression, nda) qui est l'être ou l'immédiat ; pour lui-même, par la raison simple qu'il est le commencement (sic). Mais du point de vue de l'Idée spéculative, c'est l'auto-détermination de celle-ci, qui, comme l'absolue

Logique hégélienne et contradiction

négativité ou mouvement du concept, juge et se pose comme le négatif de soi-même. L'être, qui pour le commencement comme tel apparaît comme affirmation abstraite, est aussi bien plutôt la négation, l'être-posé, l'être médiatisé en général et l'être présupposé. Mais en tant qu'il est la négation du concept qui, dans son être-autre, est absolument identique à soi et est la certitude de soi-même, il est le concept non encore posé comme concept, ou le concept en soi. Cet être est pour cette raison, en tant qu'il est le concept encore indéterminé, c'est-à-dire déterminé seulement en soi ou immédiatement, tout autant l'universel." (§ 238). Une raison est cependant donnée, dans le même §, à ce commencement : "Le commencement est, dans le sens de l'être immédiat, emprunté à l'intuition et à la perception". Cependant quand on connaît le grand cas que fait Hegel de l'intuition et de la perception dont le contenu est bien en soi déjà celui de la Raison dans une forme imparfaite, une anticipation de la spéculation rationnelle en ce qu'elles sont la même unité de différences que la Raison, la justification donnée du commencement ne nous sort pas de la téléologie (de toute façon Hegel ne veut pas en sortir). C'est le thème même de l'immanence non produite du Tout dans les parties, c'est-à-dire la catégorie centrale de la Logique hégélienne de "l'auto-détermination" qui est le vice de la démarche, vice en ce qu'elle nie en tant qu'identité du commencement et de l'aboutissement la progression qui est le coeur novateur de l'entreprise hégélienne contre l'entendement, l'absolutisation des oppositions. Si la notion de contradiction fait problème chez Hegel (et dans de nombreux développements marxistes), c'est parce que chez lui elle est en fait supprimée et que dans la totalité du système elle ne peut que l'être. Cependant rejeté par-là même la notion de contradiction, c'est traité Hegel en "chien crevé", ce qui n'est qu'une variante de la fable du bébé et de l'eau du bain.

Un rapport du Tout aux parties, Tout produit hors de la catégorie de "l'autodétermination", nous donne un Tout qui peut être reconnu non comme immanent aux parties, mais comme *relation nécessaire* (nous définirons plus loin l'essence, en tant que l'essentiellement contradictoire, comme étant cette relation), d'autant plus qu'en tant que Tout distinct nous l'avons produit dans la relation entre ces parties qui deviennent les siennes. Des affirmations comme "l'universalité est l'unité des particuliers, et l'unité est l'universalité des différents" ; "cette immanence de l'identité aux différences constitue à la fois le lien intrinsèque des différences, c'est-à-dire leur nécessité et la liberté de l'identité concrète, de la totalité, qui en chacune de ses déterminations est véritablement chez soi puisqu'elles ne sont rien d'autre que sa particularisation intérieure.", sont absolument indispensables à la compréhension de ce qu'est une contradiction si l'on ne veut pas se contenter du simple va et vient subjectif entre les termes. C'est en revanche une affirmation comme la suivante qui fait disparaître la notion même de contradiction : "cette liberté du Tout qui est en même temps et par-là la nécessité des parties, telle est la caractéristique essentielle du concept, auto-particularisation de l'universel...". Si le Tout ou l'universel sont le point de départ, le commencement, il n'y a pas de point de départ, pas de commencement, car ils sont simultanément l'achèvement et c'est ce qui est nécessaire, la progression (la contradiction elle-même) qui est niée non-dialectiquement, simplement effacée, elle est une nécessité ne subsistant pas en elle-même, même pas une chose contingente, elle est une "contradiction dans les termes", une non-existence.

Logique hégélienne et contradiction

Ce qui est en jeu dans la notion de contradiction c'est la possibilité (nous verrons plus loin que cette possibilité est en fait une nécessité - la question de l'inéluctabilité ou de la non-inéluctabilité du communisme, pour parler de ce qui nous intéresse, n'est souvent qu'une minauderie théorique -) dans "l'opposition" de deux termes de la production, comme dit Hyppolite, d'un terme vraiment nouveau. Cela ne se peut que si le Tout distinct est la relation nécessaire entre les parties et simultanément si ces parties ne sont pas l'autodétermination du Tout. Le Tout relation nécessaire des parties nous donne 1) l'opposition de chaque terme avec l'autre comme opposition avec soi-même ; la distinction du Tout nous donne 2) l'opposition avec l'autre, opposition avec soi-même, comme opposition de soi à quelque-chose d'autre et non comme opposition interne ; la non-auto détermination de ce Tout dans les parties nous donne négativement 3-a) l'action des termes de la contradiction comme n'étant pas passage de l'en-soi au pour-soi, c'est-à-dire la réunification, le retour au Tout dans une identité à lui-même, et en moyen terme 3-b) le Tout comme s'abolissant dans l'opposition de ses parties, et positivement 3-c) l'opposition des parties, abolition du Tout comprenant la distinction des parties d'avec ce Tout, comme le dépassement du Tout, production d'un nouveau terme (l'abolition du Tout n'est pas un effondrement sur soi, ce n'est pas un "trou noir"). Cette opposition est alors une contradiction. Nous avons ici l'essentiel mais il ne s'agit encore que d'une construction logique en deçà de la logique hégélienne. Nous ne nous sommes pas encore posé la question du contenu, question fondamentale et distinctive de la logique hégélienne.

Nous sommes là au cœur de la Logique de Hegel : l'auto mouvement du concept réconciliant la pensée et l'être. C'est le point sensible de la notion de contradiction, là où elle paraît irrémédiablement appartenir à l'idéalisme : le mouvement de l'être n'est que le mouvement de la pensée de l'être ; la contradiction dans l'être ne renvoie qu'à l'auto-détermination de la pensée ; le mouvement logique de l'être n'est qu'un syllogisme de la pensée. Pour Lucio Colletti ("Le Marxisme et Hegel", Ed Champs Libre), il ne s'agirait, en simplifiant, que d'une transposition abusive sur la "réalité" (les guillemets signifient que le terme demande à être défini) d'une forme de la pensée et en conséquence d'une réduction de l'être à la pensée supprimant ce qui, pour lui, est la spécificité du matérialisme : le primat de l'être sur la pensée. Il est navrant (bien qu'explicable) de voir comment les auteurs du "Dictionnaire critique du Marxisme", Bensussan et Labica, "s'écrasent" devant les thèses de Colletti dans l'article "Contradiction" de leur dictionnaire et ne cherchent lamentablement à sauver la notion de contradiction qu'en se référant à Mao Tse Toung et à la distinction entre "contradiction principale" et "contradiction secondaire". D'après eux, ce bricolage (et celui de la "dernière instance" d'Althusser) sauverait la contradiction du pêché d'idéalisme en la désystématisant. En vieux idéologues staliniens du "Diamat", ils ne peuvent que courber la tête sous le sabre du matamore Colletti et en convertis de feu l'eurocommunisme ils ne peuvent que souscrire au supplément d'âme philosophique que Colletti donne à la Social-démocratie (avant de devenir un idéologue de Forza Italia et le penseur de Berlusconi).

Il faut lire en entier le passage dont est extraite la citation du "Dictionnaire". "Luporini, par exemple, qui voit bien que la thèse de Kant contre "l'intellectualisation leibnizienne des

Logique hégélienne et contradiction

phénomènes" ("Ce qui lui résiste - écrit-il - c'est l'opposition réelle entre les choses, les forces opérant l'une contre l'autre et irréductibles à la simple contradiction "logique") est tout entière axée sur la priorité de l'existence et sur son caractère extra logique, Luporini pense qu'il faut chercher la signification de la thèse kantienne en ceci qu'elle est "le germe même d'une dialectique matérialiste".

"Il nous semble que l'ensemble des raisonnements que nous avons tenus jusqu'ici doit permettre de comprendre - si nous sommes parvenus à être clair - la difficulté que nous éprouvons à admettre ce jugement. La "dialectique matérialiste" est exactement, dans son acception précise, la dialectique de la matière de Hegel, qui, de même qu'elle présuppose l'entière résolution de l'opposition réelle dans l'opposition ou contradiction logique (de l'être dans la pensée), présuppose aussi - et, du point de vue hégélien, de façon cohérente - l'évacuation du matérialisme, c'est-à-dire de cet "en plus" extra logique sur lequel repose au contraire - et cela Luporini l'a bien vu - tout le raisonnement de Kant.

"Or le paradoxe est que, tandis qu'il fallait cet "en plus" au "matérialisme dialectique" pour être matérialiste, il a au contraire adopté la "dialectique de la matière" de Hegel, c'est-à-dire la thèse selon laquelle toutes les choses "sont" et "ne sont pas", sans se rendre compte que le fondement de cette dialectique était précisément l'annulation (ou la "destruction") de cet "en plus". (ici commence la citation du dictionnaire, nda) L'insignifiance théorique absolue et irrémédiable du "matérialisme dialectique" est tout entière ici : il a mimé l'idéalisme en croyant faire du matérialisme ; il a souscrit à la liquidation hégélienne de l'entendement et du principe de non-contradiction sans comprendre que cela signifiait la liquidation de l'indépendance du fini par rapport à l'infini, de l'irréductibilité de l'être à la pensée (fin de la citation dans le dictionnaire, nda). "L'entendement qui pense métaphysiquement - écrit Engels - ne peut absolument pas en venir de l'idée de repos à celle de mouvement, parce qu'ici la contradiction ci-dessus (celle du mouvement, nda) lui barre le chemin" ("Anti-Dühring", Ed Soc, p152). Si l'entendement est métaphysique, on serait curieux de savoir avec quoi Engels et tous les "matérialistes dialectiques" à sa suite parviennent à garantir cette irréductibilité de l'être à la pensée sans laquelle l'opposition réelle s'évanouit, dans la simple contradiction logique, et le matérialisme en une pieuse intention.

"Le fini qui ne "passe" pas dans l'infini, l'être qui ne "passe" pas dans le contraire - c'est "l'être mort". Chez Hegel, cette idée a un sens. L' "être mort" est l'être qui reste comme fondement de la pensée, il est cet "en plus" que Kant appelle précisément das Substratum. On ne comprend donc que trop bien que Hegel ait eu intérêt à se libérer de tout cela. Ce qu'en revanche on comprend mal ou qu'à vrai dire, on ne comprend pas du tout c'est que Engels et Lénine aient pu s'insurger contre l' "être mort" et prétendre en même temps faire du matérialisme.

"Pour être du matérialisme, le "matérialisme dialectique" a besoin d'affirmer l'hétérogénéité de la pensée et de l'être. Pour qu'il puisse au contraire pratiquer la "dialectique de la matière", il a besoin de réduire toutes les oppositions réelles à des oppositions entre "être" et "non-être", c'est-à-dire à des contradictions logiques (qu'on se rappelle Engels sur le mouvement). Dans le premier cas, il lui faut le principe de non-contradiction ; dans le second, il lui faut démontrer, avec Hegel, que ce principe est le principe du dogmatisme. Le

Logique hégélienne et contradiction

moyen de sortir de cette impasse aurait été de repenser organiquement l'instance de la non-contradiction ou détermination matérielle et celle de la contradiction dialectique ou instance de la raison (c'est précisément la voie tracée par Della Volpe avec son principe de l'identité tauto-hétérologique). Incapable au contraire ne fût-ce que de voir le problème, le "matérialisme dialectique" a supporté tout le poids de cette contradiction. Il en est résulté que là où l'on trouve comme dans "Matérialisme et Empiriocriticisme", la claire affirmation du matérialisme et par conséquent de l'hétérogénéité de la pensée et de l'être, il manque une théorie de la raison, c'est-à-dire du concept et de la loi scientifique (d'où le caractère métaphorique et velléitaire de la Widerspiegelungstheorie - théorie du reflet, nda - revendiquée dans cet ouvrage et le niveau "primitif" du matérialisme qui s'y affirme) ; et qu'inversement, là où l'on trouve une théorie de la contradiction dialectique, c'est au détriment de l'hétérogénéité entre "opposition réelle" et "opposition logique", comme dans les "Cahiers philosophiques" et surtout dans la "Dialectique de la nature" de Engels - ouvrages certes riches en dialectique, mais dépourvus de "matière" au point de conduire à des métaphysiques idéalistes qui s'ignorent."(Colletti, op. cit. , p. 104-105-106)

"Réduire toutes les oppositions réelles à des oppositions entre "être" et "non-être", à des oppositions logiques" : le problème de la dialectique qui est ici justement critiqué est celui de l' "amalgame" dialectique entre Différence et Négation, "amalgame" nécessaire (et critiquable) à partir du moment où le positif est l'identité à soi-même, c'est-à-dire à partir du moment où la différence est auto-détermination du Tout. Avec une telle formule comme point de départ, il est évident que "l'opposition réelle" a disparu : les différences ne sont plus que A et non-A et non des existences subsistantes chacune pour soi. Cependant, si l'opposition réelle a momentanément raison contre la contradiction, elle se perd immédiatement elle-même comme opposition en ne se concevant pas comme contradiction, c'est à dire en ne concevant pas les opposés comme *différences* se construisant dans leur opposition, c'est-à-dire en ne concevant pas les opposés comme termes d'une contradiction. L'unité a disparu et l'opposition elle-même devient impensable, ce ne serait là que brouille dans la mesure où, on nous le dit, il ne s'agit là que d'idéalisme. Mais c'est le primat de l'être qui disparaît aussi, car il faut bien introduire le changement dans l'être (on en n'est plus à Parménide et aux Eléates) et donc de l'être passer à la relation entre des êtres. Si on refuse la relation entre des termes opposés comme mouvement d'une unité dans la réalité en disant qu'il n'y a là qu'impérialisme de la pensée, la relation d'opposition, tout comme celle de causalité (Hume), n'est alors qu'un mouvement de l'esprit qui établit un rapport, on peut également réintroduire la problématique aristotélicienne de la " puissance " et de " l'acte ". Le magasin de la métaphysique est bien fourni et aussi bien achalandé.

S'il y a un principe de contradiction dans le réel, celui-ci, réduit à la logique, est identique à la pensée et "le matérialisme mime l'idéalisme". Toute la critique serait valable si le matérialisme de Marx était le matérialisme de l'intuition. Colletti se bat contre des moulins à vent. Il nous fait même un petit tour de bonneteau théorique. La contradiction se définirait par le fait de donner à un même être deux attributs contradictoires, c'est donc un non-sens. La contradiction c'est alors ce que définit Aristote comme tel pour la rejeter. L'opposition réelle, ce sont deux éléments opposés qui ont un même être en commun, mis à part qu'on est

Logique hégélienne et contradiction

en plein " réalisme des essences ", on n'est vraiment pas loin de la contradiction hégélienne, mais puisque la contradiction a été rejetée avec la définition d'Aristote et que Hegel emploie le terme, la contradiction hégélienne sera rejetée. Mais au passage le " primat de l'être ", tant revendiqué, est devenu bien problématique.

La critique de Colletti sur "l'insignifiance absolue du matérialisme dialectique" ne fonctionne que si l'on en reste au matérialisme de Feuerbach et plus encore au matérialisme du XVIII^os (celui dont Marx fait l'historique critique dans "La Sainte Famille"), c'est-à-dire si l'on en reste au matérialisme de l'intuition. Les objets dans la simplicité de leur subsistance par soi d'un côté (l'être), de l'autre l'homme (enfermé dans une alternative), il n'est alors que "pensée" ou qu'une variante de ces objets qui sont à l'extérieur de lui, un objet comme eux ne différent d'eux que dans la mesure où ces objets différent eux-mêmes entre eux. Dans une telle dichotomie soit la pensée tout simplement disparaît ("reflet" et "instinct", "homme machine", Hobbes, Locke, Condillac), soit il est évident, si l'on conserve la spécificité de la pensée, que l'être lui est irréductible. Que fait Colletti, il nous dit : le matérialisme de l'intuition ne peut être dialectique. Il a raison. Engels dans "l'Anti-Düring" et dans la "Dialectique de la nature", Lénine dans "Matérialisme et empiriocriticisme" (la chose a été montré par Pannekoek) et même dans ces "Cahiers philosophiques" sur la "Science de la Logique" ne dépassent pas ce matérialisme du XVIII^os - il faudra décortiquer la lecture de Lénine de la "Science de la Logique". Introduire dans ces objets, saisis seulement comme intuitions, le mouvement logique, Colletti a raison, c'est de l'idéalisme, mais c'est s'attaquer à des moulins à vent (il n'est pas ici de notre propos d'expliquer les raisons des démarches de Engels et de Lénine, il faudrait reprendre les racines de l'objectivisme durant toute cette période historique ; la raison donnée par Pannekoek, quant à Lénine, est extrêmement criticable même si le contenu interne de sa critique du matérialisme de Lénine est remarquable). Face à cette séparation du monde comme intuition et de l'homme comme pensée, la seule solution est celle de Kant et des " catégories de l'entendement ". Mais voilà, comme d'habitude, c'est dans la question que réside l'erreur.

"Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité, n'est saisie que sous la forme de l'objet ou de l'intuition ; mais non pas comme activité sensiblement humaine, comme pratique, non pas de façon subjective. C'est pourquoi le côté actif fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme - qui naturellement ne connaît pas l'activité réelle effective, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles - réellement distincts des objets pensées : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité objective. C'est pourquoi il ne considère dans "L'Essence du christianisme", que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive. C'est pourquoi il ne comprend pas la signification de l'activité "révolutionnaire", de l'activité "pratique-critique" " (Thèse 1, "Sur Feurbach").

"La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, i.e. la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée - qui est isolée de la

Logique hégélienne et contradiction

pratique - est une question purement scolastique." (Thèse 2).

Nous utilisons pour les "Thèses sur Feuerbach" la traduction de Labica ("Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach", Ed PUF), cela dans la mesure où nous serons assez souvent amenés à discuter (dans d'autres notes) ses commentaires de ces thèses, commentaires postérieurs - 1987 - à l'article du dictionnaire -1982 - où de façon filandreuse il entérine la position de Colletti alors que même sans avoir rédigé ses commentaires, il avait sous les yeux, dans les Thèses, la solution à la question. (Il faudra développer, ailleurs, en quoi ces deux Thèses résolvent la question du rapport entre l'être et la pensée, et répondent aux critiques de Colletti, cf. Labica dans son livre sur les "Thèses" et Balibar : "La philosophie de Marx")

En anticipant sur ce développement : matérialisme de l'intuition et idéalisme demeurent enfermés dans le débat scolastique entre le réalisme et le nominalisme (à définir, cf. Alain de Libera sur la philosophie médiévale). Le concept de pratique tel que Marx commence à le développer dans les "Thèses sur Feuerbach" dépasse cette alternative en ce que la pensée et l'objet ne sont plus posés comme des absolus se faisant face. C'est dans l'objet que la pensée humaine fait la preuve de sa réalité, de son effectivité (c'est le terme hégélien désignant le réel).

Pour Bensussan et Labica dans le "Dictionnaire..." "Si Marx n'a jamais donné une théorie générale de la contradiction, cette catégorie n'en est pas moins présente comme expression de la structure et de la dynamique du champ d'objets dont le matérialisme historique propose la théorie sous le titre de science des formations sociales. Or, la contradiction ne s'y manifeste plus sous la forme unitaire et simple qu'elle revêt dans la logique hégélienne du fait de sa localisation en des niveaux distincts dont l'irréductible spécificité interdit toute opération de réduction (de type hégélien) de phénomène à essence. (...) c'est à Mao Zedong que revient le mérite d'avoir conceptualisé les formes distinctes de la contradiction ainsi que leur principe de développement (contradiction principale et contradiction secondaire, nda). (...) L'existence de cette distinction implique un rapport de domination-subordination entre les diverses contradictions et présuppose donc une totalité sociale complexe dans laquelle elles s'articulent. A la clé : un rejet de la totalisation organiciste hégélienne où les différents moments sont niés et dépassés au moment même où ils sont posés parce qu'effets d'un principe spirituel simple en devenir dont ils sont les phénomènes." ("Dictionnaire...", p 237). Mais le bricolage des contradictions principales et secondaires maoïstes et de la surdétermination althusserienne se retrouve rapidement renvoyé à son point de départ : une contradiction principale dont les contradictions secondaires ou contradictions surdéterminées "révèle la nature de la contradiction principale qui est leur condition d'existence en l'accomplissant ou la réalisant" (d°, p 238). On est alors obligé de reconnaître que l'on ne sait comment s'en sortir : "Reste que, quelle que soit la spécificité de la contradiction, l'altérité déterminante entre des contraires inconciliables (prolétariat-bourgeoisie) semble impliquer que la contradiction ne dérive pas de l'existence autonome de chacun des termes (existence des classes antérieures à leur rapport) mais du procès constitutif de leur division antagoniste : primat de la contradiction (lutte des classes) sur les contraires (classes). Emerge alors la possibilité d'un idéalisme (formaliste) de la relation."(d°). Ce primat est explicitement défendu par Balibar dans son article "Marx et marxisme" dans 'L'Encyclopédie Universalis".

Logique hégélienne et contradiction

Nous voilà revenus à la question du Tout et des parties. Bensussan et Labica ont d'abord accepté la critique de Colletti, mais "la contradiction" fait tout de même partie de leur fonds de commerce marxiste, on va donc la sauver avec le bricolage althussero-maoïste, mais ce bricolage ne fait que ressusciter avec "la contradiction principale qui se manifeste et se révèle" le pire de ce que l'on peut trouver dans la notion hégélienne de la contradiction : la tendance, l'auto-détermination de l'Un et pourquoi pas la réconciliation. Il va donc falloir tenter une seconde sortie. Elle s'effectuera sur trois thèmes. Premièrement : "L'antagonisme prolétariat-bourgeoisie se constitue historiquement dans des conditions déterminées qui sont celles d'un autre antagonisme de classe propre au mode de production féodal dont il ne constitue pas la transformation ou la solution..". Deuxièmement : cet antagonisme de classe s'enracine matériellement dans l'unité constituée par un mode de production. Troisièmement : "Cette spécificité de la contradiction marxiste n'est autre que le "noyau rationnel" de la dialectique hégélienne obtenue par Marx sur la base du célèbre "renversement". Elle fait apparaître que la contradiction générale n'est jamais saisissable que dans le mouvement toujours renouvelé de ses contenus historiques concrets. Ce mode d'appréhension de la contradiction rend illusoire et inopérante toute tentative visant à la constitution d'une logique "pure" des lois de la contradiction." Cette tentative a été celle d'Engels et de Mao. Retour en fait à la critique de Colletti : "Cette tentative (...) ne fait que réactiver substantiellement l'axe central de l'idéalisme hégélien (logicisation de l'être) en présupposant une possible séparation entre la méthode (la dialectique) et le système (l'idéalisme)".

Ces trois points, comme cela apparaît clairement dans la conclusion du troisième ne "sauvent" pas la notion de contradiction. Le premier contredit ce qui avait été qualifié d'"idéalisme formaliste" en nous donnant le prolétariat et la bourgeoisie comme électrons libres produit dans une autre contradiction. Poursuivi d'étape en étape, le raisonnement s'enferme alors dans la problématique idéologique de l'origine, problématique qu'il pose implicitement. Le deuxième nous donne l'unité mais sous la forme d'un Tout absolument distinct subsumant les parties : "l'antagonisme de classe s'enracine...". Althusser "sauve" "le primat de la lutte des classes" sur les contraires (les classes), donc sauve la "contradiction" de "l'opposition réelle" (Kant-Colletti) en l'enracinant matériellement dans le mode de production, mais logiquement c'est alors le mode de production qui devient le contenu de "l'idéalisme formaliste de la relation". Le troisième est une pirouette inconsistante. Il est exact que la contradiction entre le prolétariat et la bourgeoisie est toujours une histoire, mais encore faut-il produire une telle affirmation (définition de l'exploitation comme contenu de la contradiction, implication réciproque / accumulation / baisse tendancielle du taux de profit ; l'altérité déterminante entre des contraires inconciliables c'est l'exploitation est donc, de par son contenu, une contradiction telle que nous en avons défini la notion) et ne pas se contenter de la constater en désespoir de cause sous la forme d'une apparition (terme qui renvoie à toute une problématique substantialiste).

C'est le moment d'exposer le bouleversement de la dialectique opéré par Marx et de nous concentrer sur un des rares textes où il aborde de front la question, texte dont se revendique en outre la critique de Colletti. La " Critique de la Philosophie Politique de Hegel " (Ed. Pléiade, Marx, Oeuvres III) est un essai contre la théorie hégélienne de la monarchie

Logique hégélienne et contradiction

constitutionnelle, cette précision est importante pour situer les attaques contre la " médiation ". L'élément qui, dans la constitution de l'Etat, focalise la critique de Marx est la notion d'ordre. La différence des ordres " reçoit une mission qui est censée lui échoir de la seule sphère politique " (p. 963), d'autre part " la différence des ordres reçoit de la sphère politique une fonction qui résulte de la sphère civile. " (d°). C'est l'origine réelle de la médiation comme " *mixtum compositum* " dont il est ensuite question. Dans la constitution politique se joignent deux extrêmes : la généralité empirique (la société civile), et l'individu empirique (le prince princier ou monarchique. Pour Marx, Hegel transforme cette position abstraite en rapport rationnel (en syllogisme) en ce que sa médiation parvient à l'existence. Remarque capitale pour la suite de la critique, c'est le nœud de la question et de la différence entre la contradiction et la dialectique chez Hegel et chez Marx : l'existence du terme médian du syllogisme.

" Les ordres constituent, conjointement avec le pouvoir gouvernemental, le lien médian entre le principe monarchique et le peuple, entre la volonté de l'Etat, telle qu'elle existe comme une *seule* volonté empirique et comme de *nombreuses* volontés empiriques, entre la singularité empirique et la généralité empirique. " (964). La contradiction est ici, comme toujours chez Hegel, produite comme syllogisme. nous sommes ici dans la forme générale du syllogisme déductif (syllogisme catégorique) du type S.P.U (singulier - particulier - universel). " Toutefois, poursuit Marx, les vraies antithèses sont le prince et la société civile. Et nous avons déjà vu que l'élément des ordres reçoit de la part du peuple la même signification que le pouvoir gouvernemental reçoit de la part du prince. " (d°). La médiation semble donc s'être parfaitement accomplie. " Les deux extrêmes ont renoncé à leur rigidité, délégué mutuellement le feu de leur essence particulière, et le pouvoir législatif, dont les éléments sont aussi bien le pouvoir gouvernemental que les ordres, ne semble pas devoir, tout d'abord, susciter la *médiation* ; il semble plutôt être lui-même la médiation parvenue à l'existence. " (965) ; C'est le lieu médian entre le peuple et le prince. " Le rapport rationnel - le syllogisme - semble donc être achevé. Le pouvoir législatif, le lieu médian, est un *mixtum compositum* de deux extrêmes, du principe princier et de la société civile, de l'individualité empirique et de la généralité empirique, du sujet et du prédicat. Hegel conçoit sans plus le syllogisme comme un moyen terme, un *mixtum compositum* (pour Hegel tout syllogisme devient, en tant que syllogisme, le moyen terme de tous les autres que l'on peut former à partir de ses termes, nda). On peut donc dire que dans son développement du syllogisme déductif, toute la transcendance et le dualisme mystique de son système éclatent au grand jour. Le lieu médian est le " fer en bois ", antithèse *dissimulée* entre généralité et singularité. " (965). Il s'ensuit que " ni l'extrême de la généralité empirique, ni le principe princier ou monarchique, l'extrême de l'individualité empirique, ne s'opposent ici. En effet, les ordres sont délégués par la société civile, tout comme le pouvoir gouvernemental est délégué par le souverain. " (966). Les deux extrêmes se sont réduits à l'état de particularités, la société civile a cessé d'être la généralité empirique et le pouvoir princier la singularité empirique. L'individuel empirique du prince a pris figure terrestre et la société civile a pris figure céleste. " Toute l'absurdité de ces extrêmes jouant alternativement le rôle d'extrême et celui de milieu se montre ici en pleine lumière. " (969). Le prince se communique à la société

Logique hégélienne et contradiction

civile par l'intermédiaire du pouvoir gouvernemental et la société civile se communique au prince par l'entremise des ordres. Les extrêmes deviennent moyen termes. La question devient alors celle de " *l'absurdité de la médiation* " (970).

Voici venir le passage qui va devenir la pierre angulaire de la démonstration collettienne. " De vrais extrêmes n'admettent pas de médiation, justement parce qu'ils sont de vrais extrêmes. Mais ils n'ont pas non plus besoin de médiation, car ils sont d'essence opposée. Il n'ont rien de commun, ne s'appellent ni ne se complètent l'un l'autre. L'un n'a pas dans son propre sein la nostalgie, le besoin, l'anticipation de l'autre. " (970). De vrais extrêmes ce sont la société civile *moderne* et le prince, chez Hegel, ces extrêmes deviennent la généralité et la singularité, c'est le " dualisme foncier de sa Logique ". Pour faire d'extrêmes vrais des moments du syllogisme Hegel " reprend la forme de l'élément ordre médiéval, il lui attribue la signification contraire, celle d'être déterminée par la nature de l'Etat politique. En tant que représentants des corporations, etc., les ordres ne seraient pas la " généralité empirique ", mais la " particularité empirique " (...). (973). Au prix de cette tricherie, il peut mettre en oeuvre le dualisme foncier de sa logique : " la logique de l'objet particulier n'est que les déterminations du concept logique. ". C'est le mysticisme critiqué par Marx. De ce mysticisme découle, dans l'ordre de la critique interne, la conception de la médiation d'abord comme existante pour elle-même, ensuite comme " *mixtum compositum* " (le fer en bois). Donc la conciliation et le dépassement de la contradiction comme unité retrouvée, la contradiction disparaît comme unité dans l'essence de l'objet (cf. p. 973). Dans l'ordre de la critique externe, la forme et le contenu mystique de la logique découlent de la volonté même de médiation et d'unité, de confirmation du réel au-delà de son apparente remise en cause.

Que sont alors de " vrais extrêmes " ? Marx élimine, avec l'exemple du pôle sud et du pôle nord (970), le cas où les extrêmes ont " une essence identique " : " ils sont tous deux des pôles " ; Il y a l'exemple identique du sexe masculin et du sexe féminin. Nord et sud sont " l'être différencié ", les déterminations opposées d'un même être. Si un même être est considéré sous deux déterminations opposées, c'est-à-dire en faisant totalement abstraction de son existence, considérée comme accident, c'est de l'essence dont on parle et on retrouve " l'essence identique ". " Des extrêmes vrais, réels seraient pôle et non-pôle (notons le conditionnel, nda) " (970). Dans le premier cas (pôle sud et pôle nord), il s'agit d'une différence de l'existence (un même être, une essence identique). Dans le deuxième cas (pôle et non-pôle), il s'agit d'une différence des êtres, de deux êtres distincts ; Seuls des éléments dans ce cas peuvent être qualifiés d' " extrêmes vrais ", ceux qui n'admettent pas de médiation, etc. " Deux êtres distincts " implique dans le raisonnement de Marx deux essences distinctes (cf. 971). Avec l'exemple suivant, celui du " spiritualisme abstrait " qui est un " matérialisme abstrait " et vice-versa, censé montrer que " tout extrême est son contraire extrême ", après que l'exemple précédent (les pôles) étaient quant à eux censés montrer que les extrêmes se touchent (s'attirent), Marx rejette l'idée que des " extrêmes vrais " aient besoin de médiation, car dans ce deuxième cas il ne s'agit pas non plus d' " extrêmes vrais. Cela, dans la mesure où il n'y a même pas " dualisme réel de l'être ". dans ce cas, on a simplement " confondu la différence à l'intérieur de l'existence d'un être tantôt avec l'abstraction érigée en sujet, tantôt avec l'antithèse réelle d'êtres qui s'excluent mutuellement

Logique hégélienne et contradiction

" (971). Nous savons donc que des " extrêmes vrais ", " réels ", premièrement n'admettent pas de médiation et n'en ont pas besoin et deuxièmement sont deux êtres distincts. Hegel, de par son dualisme mystique, ne parvient pas à poser des " extrêmes vrais ", il médie sans cesse, concilie. Marx rejette qu'il puisse y avoir des extrêmes qui soient médiés, quand les extrêmes sont médiés ce ne sont plus des extrêmes (971). Ce la renforce le deuxième point de la définition des " extrêmes vrais " (les autres sont des " extrêmes illusoires ") : deux êtres (et même ici deux essences) distincts : pôle et non-pôle. Attention, des contraires ne sont que l'être différencié, il doit être question, par exemple, du pôle et d'un bateau (en fait, si nous remontons au big bang, il va être extrêmement difficile de trouver des " extrêmes vrais ", n'oublions pas qu'il ne s'agit pas seulement d'êtres mais d'essences distinctes, la matière, le vivant sont des essences). Le contraire nous place seulement dans le cas de " l'être différencié ", c'est-à-dire " l'être au plus haut point de son développement ". Marx ne fournit qu'un seul exemple d'" extrêmes vrais " : la société civile *moderne* et le prince. On pourrait dire qu'il ne s'agit là que de deux formes politiques ou sociales. Il apparaît que la définition d'" extrêmes vrais " implique la définition préalable d'un objet particulier à l'intérieur duquel nous pourrions les définir. Ainsi, à l'intérieur de la constitution politique analysée par Hegel, la société civile moderne et le prince sont deux essences différentes, ce qui n'aurait pas été le cas si nous avions eu affaire dit Marx à la société civile médiévale (corporations) et Hegel par sa " tricherie " avoue bien malgré lui qu'il le pressent plus ou moins. Mais alors, par ce seul exemple d'" extrêmes vrais ", il apparaît que des " extrêmes vrais " sont en fait des éléments qui n'ont rien à voir ensemble et sont malencontreusement réunis, un anachronisme constitue la rencontre d'" extrêmes vrais ". Des " extrêmes vrais ", c'est le beau de Lautréamont. Cela peut donner le surréalisme, mais ne nous avance pas à grand chose pour l'analyse d'une totalité organique comme la société capitaliste. Il ne faut pas oublier les présupposés et le combat politiques de Marx quand il écrit ce texte, la " Gazette Rhénane " vient juste d'être interdite, il épouse encore totalement les objectifs de la bourgeoisie démocratique radicale rhénane contre la monarchie prussienne.

En fait, il n'y a pas d'" extrêmes vrais ", ou alors ils ne nous intéressent guère (jusqu'à l'abandon de l'analyse des révolutions comme révolutions doubles, il faut reconnaître que les " extrêmes vrais " peuvent être déterminants). Cette hypothèse des " extrêmes vrais " n'intervient méthodologiquement que dans un raisonnement par l'absurde. Hegel relève des contradictions, il les réduit à " la logique du concept ", au syllogisme, c'est-à-dire que les éléments de la contradiction deviennent des extrêmes logiques (le terme d'extrême appartient au vocabulaire du syllogisme). Mais alors ces " extrêmes sont placés dans un système d'inclusion (le syllogisme) où chacun devient médiation entre lui-même et l'autre " extrême ". Guillemets, car c'est à ce moment là qu'ils ne sont donc plus des extrêmes, car des extrêmes (" vrais ") échappent à toute inclusion, à tout syllogisme. En définitive, soit on a syllogisme, donc inclusion, médiation, mais alors nous n'avons plus d'extrêmes. Soit nous avons des extrêmes, mais nous n'avons plus de syllogisme. Comme la notion d'extrême implique le syllogisme, les " extrêmes vrais " n'ont pas plus de sens ou d'intérêts que les " extrêmes illusoires " du syllogisme. L'important c'est le rejet du syllogisme qui est la manifestation formelle de la dualité mystique de la Logique hégélienne.

Logique hégélienne et contradiction

La critique et le rejet du syllogisme, c'est la critique et le rejet de la *médiation*, sur laquelle se fixe la critique de Marx. La médiation c'est le " mixtum compositum ", le " fer en bois ". mais la critique est plus fine, ce que rejette Marx, c'est l'existence particulière, pour elle-même, de la médiation. Tout d'abord, il s'agit de montrer que la contradiction entre " société civile " et " principe monarchique " a été ramenée à une contradiction à l'intérieur de la médiation et dans les termes de celle-ci, entre les ordres et le gouvernement (à l'intérieur du pouvoir législatif, chez Hegel, le gouvernement est le principe monarchique dans le législatif). La contradiction est devenue une opposition dissimulée. Marx va alors dire : " Le pouvoir législatif est la totalité de l'Etat politique et, de ce fait même, il est la contradiction de cet Etat poussée jusqu'à la pleine manifestation (cf. supra sur les présupposés politiques de Marx) (...) Des principes complètement différents s'entrechoquent en lui. Certes, *en apparence* (souligné par nous), c'est l'opposition entre les éléments du principe princier et du principe de l'élément " ordres ", etc. Mais, *en vérité* (d°), c'est l'antinomie de l'Etat politique et de la société civile, la *contradiction* (souligné dans le texte) inhérente à l'Etat *politique abstrait* (d°). " (973). En vérité, l'opposition des principes à l'intérieur de l'Etat et la tentative de médiation n'est que la contradiction inhérente à l'Etat politique abstrait. Abstrait par rapport à la société civile, Marx poursuit en effet dans la phrase suivante : " Le pouvoir législatif est la révolte en puissance ". Seulement " en puissance ", car, dans l'Etat politique abstrait, il n'est que la *représentation* de la société civile et *devient* une détermination du principe gouvernemental dont il reçoit l'*existence* comme terme de la médiation dont le principe gouvernemental est l'autre terme (d'où le " mixtum compositum " qui caractérise la *médiation existante*).

Nous approchons alors de la conclusion générale sur la dialectique et sa critique. " L'erreur principale de Hegel est de concevoir la contradiction apparente comme unité de l'essence (à la différence de l'être, l'essence n'est plus " le passage dans un autre " - ce qui détermine deux êtres -, mais le " paraître dans l'autre " - donc unité, l'être devient apparence, chaque terme est intégralement constitué par son rapport à l'autre et n'a d'autre contenu - fondement - que sa relation à cet autre qui est *son* autre, nda), dans l'Idée, alors que cette contradiction est dans son essence plus profonde, c'est une *contradiction essentielle* (souligné dans le texte). Dans le cas présent, la contradiction, la contradiction inhérente au pouvoir législatif n'est que la contradiction de l'Etat politique *avec lui-même* (souligné par nous), donc aussi de la société civile avec elle-même. " (973-974). Donc la critique hégélienne trouve sa limite en ce que, pour elle, dans l'essence, la contradiction a disparu (est disparue). Dans un autre domaine, la contradiction entre le prolétariat et le capital, l'exploitation, c'est la contradiction du mode de production capitaliste avec lui-même (il n'y a pas ici de relation de manifestation entre l'une et l'autre, voir supra et infra la relation du tout et des parties), le MPC comme contradiction en procès, elle ne se dépasse donc pas en donnant un peu plus au prolétariat contre le capital ou vice-versa, mais comme abolition du MPC.

Pour enfoncer le clou, Marx critique alors l'erreur symétrique à celle de Hegel, qui est de concevoir la contradiction entre les déterminations comme unité conciliée dans l'essence et donc seulement comme contradiction apparente). " La critique vulgaire tombe dans une erreur *dogmatique* opposée. C'est ainsi, par exemple, qu'elle critique la constitution. Elle

Logique hégélienne et contradiction

signale l'opposition des pouvoirs, etc. *Elle découvre partout des contradictions* (souligné par nous) ". Nous connaissons bien cette " critique " en rafales qui trouve partout des contradictions : entre les citoyens et leur représentation, entre le travail salarié et le capital, entre le capital productif et le capital financier, entre la rentabilité et le service public. Cette critique est capable de parler " radicalement " de tout et de n'importe quoi. Elle nous parlera des contradictions dans le procès de travail, dans le chômage, dans l'école, dans la couverture sociale, , etc. Elle critique tout mais jamais l'*essentiel*, car si Hegel proclame l'unité de l'essentiel, elle ne proclame quant à elle que l'infini diversité des éléments qui s'offrent immédiatement à elle. Critique dogmatique car elle consolide le fini, chaque détermination pour elle-même, et considère tout ce qui existe comme subsistant par soi dans une infinité d'oppositions et de contradictions. Hegel a fait de l'essence une unité où la contradiction disparaît dans le " rapport à soi-même " (alors que souligne Marx c'est précisément le " rapport à soi même " qui est essentiellement la contradiction de l'objet particulier), la critique dogmatique n'a plus, quant à elle, aucune idée de l'essence. Marx poursuit : " C'est ainsi que la critique vraiment philosophique de l'actuelle constitution politique ne se contente pas de révéler les contradictions existantes, mais qu'elle les explique, qu'elle en saisit la genèse, la nécessité. Elle les conçoit dans leur signification particulière. Mais cette compréhension ne consiste pas, comme Hegel le prétend, à reconnaître partout les déterminations du concept logique, mais à comprendre la logique particulière de l'objet particulier. " (974).

La caractérisation de la contradiction essentielle (il ne s'agit pas ici du bricolage maoïste, mais de la contradiction de l'essence) comme *génétique* par rapport aux conditions existantes (au niveau des existences) est totalement à l'œuvre dans " Le Capital " et Marx y revient explicitement dans les " Théories sur la Plus-value ". En parlant de l'économie classique et de son incapacité à aller jusqu'au bout de la réduction de toutes les formes de revenus sous lesquelles les non-travailleurs participent à la plus-value, Marx commente : " Mais cela découle nécessairement de sa méthode analytique par laquelle doivent commencer la critique et la compréhension. Elle n'a pas intérêt à développer génétiquement les différentes formes, mais à les réduire par l'analyse à leur unité, parce qu'elle part d'elles comme présupposés donnés. Or l'analyse est la présupposition nécessaire de la représentation génétique, de la compréhension du véritable processus de formation dans ses différentes phases. " (Ed. Soc., t. 3, p. 589). Et il ajoute : " Enfin l'économie classique se trompe, est insuffisante, du fait qu'elle ne comprend pas la *forme fondamentale du capital*, la production orientée vers l'appropriation de travail d'autrui, comme une forme *historique*, mais au contraire comme une *forme naturelle* de la production sociale, (...). (d°). Méthode génétique et dialectique sont quasiment identifiées et fondées sur la compréhension de la *forme fondamentale* du capital comme *contradiction essentielle* : la production orientée vers l'appropriation du travail d'autrui ". " Forme fondamentale " et " contradiction essentielle " car contradiction du capital avec lui-même : " La limitation du capital, c'est que tout son développement s'effectue de manière antagonique, et que l'élaboration des forces productives, de la richesse universelle, de la science, etc. apparaît comme aliénation du travailleur qui se comporte vis-à-vis des conditions produites par lui-même comme vis-à-vis d'une richesse étrangère et de sa pauvreté à lui. Mais cette forme contradictoire est elle-même transitoire et produit les

Logique hégélienne et contradiction

conditions réelles de sa propre abolition. " (" Fondements... ", Ed. Anthropos, t.2, p. 35).

La critique du " dualisme mystique " de la logique hégélienne (" reconnaître partout les déterminations du concept logique ") sur lequel se conclut le passage sur la " critique dogmatique ", n'aboutit pas à un " renversement " de la logique mais à un changement d'objet consubstantiel au changement de méthode. Jusque là, il n'était question que de changement de méthode. Résumons. Avec le moyen terme, la conciliation à laquelle est donnée une existence réelle (" le fer en bois ", le " mixtum compositum " revendiqué en tant que tel comme forme nécessaire de la médiation par Hegel : " Science de la Logique ", " Doctrine du Concept ", Ed. Aubier, p. 178 et 183, voir plus loin), c'est la contradiction qui disparaît dans l'unité de l'essence. Donc, pour Marx, *suppression de la médiation comme existence particulière*, c'est le premier point. Il s'ensuit, deuxième point, *l'essence n'est pas unité, au sens de conciliation*, elle est contradiction, " contradiction essentielle ". Destruction de l'existence particulière de la médiation, si la médiation qui n'est plus existence est supprimée, cela ne signifie pas la disparition de toute communauté entre les éléments qui s'affrontent dans la contradiction. Ces éléments constituent (procèdent) une même essence, non plus unie et conciliatrice, mais contradictoire. Mais cependant *même, c'est l'objet qui est en contradiction avec lui-même dans la contradiction de ses éléments*.

Ce sont les deux points qui font basculer la Logique de Hegel et suppriment son " dualisme mystique ". Pourquoi ? Parce que la contradiction au niveau des êtres n'a pas été supprimée au niveau de l'essence, l'essence elle-même est contradiction. La diversité et la contradiction d'êtres différents, ne faisant que passer dans leur autre, et non s'y réfléchissant (logique de l'essence chez Hegel), ne sont pas abolies, elles ont été simplement posées comme *nécessaires* et expliquées dans leur *genèse*. Il y a bien unité. Des êtres en contradiction ne peuvent *exister* indépendamment l'un de l'autre, mais ces êtres finis, divers, n'ont pas été annihilés, leur existence est bien subsistante par elle-même, ils ne sont pas passés dans l'infini, de la Raison, du Concept. dans l'essence, leur diversité a été seulement ramenée à une contradiction essentielle qui elle-même n'est vraie que de par la reconnaissance des êtres dans leur existence irréductible, c'est même cela qui en fait une contradiction essentielle. Si l'être, dans son existence, est irréductible, la logique primordiale du concept est morte. Le changement de méthode devient consubstantiellement un changement de contenu, d'objet, la méthode n'est plus son propre objet dans ses objets, dans le cours du divers et du fini. Fin du " dualisme mystique ". Nous pourrions presque souscrire au paragraphe suivant de la " Logique de l'Encyclopédie " (Ed. Vrin, traduction Bourgeois) : " L'effectivité (" la réalité ", trad Gibelin, chez Vrin également, nda) est l'unité devenue immédiate de l'essence et de l'existence, ou de l'intérieur et de l'extérieur. L'extériorisation de l'effectif est l'effectif lui-même, de telle sorte qu'en elle il reste aussi bien un essentiel et qu'il n'est un essentiel que pour autant qu'il est dans une existence extérieure immédiate. " (§ 142). Mais ces surprenantes affirmations de " réalisme " dans la relation entre essence et existence, loin de poser le concret pour lui-même ne résultent que de sa totale disparition en tant que tel, quelques pages auparavant : " L'essence doit nécessairement apparaître. Son paraître dans elle-même est la suppression d'elle-même en direction de l'immédiateté qui, en tant que réflexion-en-soi, est consistance (matière) aussi bien qu'elle est forme, réflexion-en-autre

Logique hégélienne et contradiction

chose, consistance se supprimant. Le paraître est la détermination moyennant laquelle l'essence est non pas être, mais essence, et le paraître développé est l'apparition (" phénomène ", trad Gibelin). C'est pourquoi l'essence n'est pas derrière l'apparition ou au-delà d'elle, mais du fait que c'est l'essence qui existe, l'existence est apparition. " (§131) et : " Ce qui apparaît (" Le phénomène ", trad Gibelin) existe d'une manière telle que sa consistance est immédiatement supprimée, (...). " (§132).

Si la méthode n'est plus son propre objet, ne s'autodétermine plus dans les objets qu'elle " rencontre ", la logique (dialectique) n'est plus que (c'est tout à fait autre chose et un autre chose énorme) : " la logique particulière de l'objet particulier ". " Logique particulière ", est-ce à dire que l'on aura pour chaque objet une " logique " différente ? Non, sauf à se tromper sur ce que peut être l'objet d'une analyse et la façon dont, dans son propre mouvement, un objet se pose lui-même. Les conditions réelles (des êtres) devront toujours être considérées et se posent elles-mêmes toujours réellement comme conditions essentielles (contre les contradictions " dogmatiques "). " Logique particulière " parce qu'elle n'est plus son propre contenu, son propre objet, mais la logique d'un objet particulier. Nous verrons plus loin que la délimitation d'un objet particulier, ce que l'on peut concevoir et qui existe réellement comme tel, c'est ce qui est constitué par un ensemble de déterminations s'opposant et pouvant être ramenées à une contradiction essentielle. Un objet particulier ce n'est pas tout et n'importe quoi, c'est ce qui est en contradiction avec soi-même. Le critère est alors simple, c'est ce qui produit son propre dépassement (voir plus loin).

Marx continue alors le chapitre que nous suivons de la " Critique de la Philosophie politique de Hegel " en explicitant le " dualisme mystique " de la logique qui se prend elle-même comme objet dans la logique de son objet, confond cette dernière avec elle-même et par-là construit cet objet selon elle-même (ce n'est pas le lieu ici de montrer que ce n'est pas une erreur de méthode mais qu'il s'agit de la démarche même de l'idéalisme philosophique qui, justement, est une méthode à partir du moment où la philosophie, avec Descartes, rompt avec l'ontologie sous ses formes antique et médiévale, pour en faire une épistémologie). " La possibilité de l'affrontement existe partout où des volontés différentes se heurtent. Hegel dit lui-même que la " possibilité de l'accord " est la " possibilité de l'affrontement ". Il lui faut donc maintenant *construire* (souligné par nous) un élément qui soit l' " impossibilité de l'affrontement " et la " réalité de l'accord ". " (974) ; Nous avons vu précédemment le contenu que Hegel confère à cette réalité de l'accord (dans la médiation, moyen terme du syllogisme, chaque extrême existe sous la forme de l'autre extrême, le principe princier est devenu terrestre - le principe gouvernemental - ; le principe de la société civile s'est sublimisé : les ordres), maintenant ce qui importe c'est de considérer que cette construction n'a pour contenu que la méthode elle-même ; la logique du Concept (mouvement primordial et subsumant les logiques de l'être et de l'essence). Ce sont les contraintes du syllogisme, en tant que mouvement du Concept, qui deviennent développement de l'objet particulier. Pour que le Concept soit développement (c'est sa définition chez Hegel : on y retrouve l'Être dans son fondement et comme réflexion dans la logique de l'Essence, il devient alors quelque chose qui se pense lui-même : Concept, annulation de la différence de la pensée et de l'être, Esprit), il faut que le syllogisme ne soit

Logique hégélienne et contradiction

pas " formel ", sinon l'être, dans son effectivité, serait purement et simplement perdu et non simultanément conservé (aufhebung). C'est la nécessité de la logique du Concept qui impose la médiation comme " mixtum compositum ". Hegel critique d'abord le " syllogisme formel " : " Du même coup, par le concept du syllogisme (qu'il va énoncer, après avoir justifié le mépris dans lequel est tombée la logique à cause de ce formalisme, nda) est énoncé l'imperfection du syllogisme formel, unité des extrêmes, mais comme une détermination abstraite, formelle, qualitativement diverse par rapport à eux. " (" Science de la Logique ", Ed. Aubier, t.3 - doctrine du Concept -, p. 178). Puis : " Le moyen terme était la particularité abstraite, pour soi une détermination simple, et moyen terme de façon seulement extérieure et relative en regard des extrêmes autonomes. Désormais il est posé comme la totalité des déterminations ; ainsi il est l'unité posée (un terme " posé " est un terme " médié ", nda) des extrêmes ; (...). " (d°, p. 183). L'aspect proprement fantastique de la logique hégélienne consiste à rendre la réalité d'autant plus formelle et idéale que le formalisme devient riche de contenu, mais ce n'est plus le mouvement de ce dernier (le contenu), c'est plutôt lui qui est reconstruit. " De même que le pouvoir gouvernemental est un élément " ordres " émanant du prince, de même il doit y avoir un élément princier émanant des ordres. La " réalité de l'accord " et " l'impossibilité de l'affrontement " se transforment en ce postulat : " Il faut que, de la part des ordres, un de leurs éléments soit tourné vers la fonction d'exister essentiellement comme élément du moyen terme " (Hegel) " (975). C'est toute la méthode spéculative qui est mise à jour ici. Mais, ce qui sera critiqué par Marx ultérieurement, dans la " Sainte Famille ", au nom de la substitution à l'histoire réelle d'une histoire mystique se réalisant, est ici non seulement dénoncé de ce point de vue, mais encore Marx montre comment cette substitution se construit. Il montre qu'il ne suffit pas de remplacer " l'histoire mystique " par " l'histoire réelle ", que ce renversement n'en est pas un, c'est toute la dialectique de l'objet particulier qui est transformé précisément pour le saisir comme objet particulier et faire de son analyse sa logique propre en ce que c'est de son propre mouvement dont il s'agit.

Marx conclut ce passage fondamental sur les notions de dialectique et de contradiction en reprenant les deux points centraux de sa critique. " *L'unité qui n'existe pas dans l'essence* (souligné par nous) (sans quoi elle devrait s'affirmer par son activité et non par le mode d'existence de l'élément " ordres ") doit au moins être présente comme *existence* (souligné dans le texte) ; autrement dit, une existence du pouvoir législatif (de l'élément " ordres ") est destinée à être cette unité de ce qui est désuni. " (976). L'unité qui n'existe pas (la contradiction est essentielle) ; l'unité comme existence de la médiation, ce sont les deux points. Cependant, insiste Marx, ce à quoi nous avons affaire c'est à " *l'illusion* supposée de l'unité de l'Etat politique avec lui-même (alors qu'il est en contradiction avec lui-même, nda) (...), illusion de cette *unité* comme principe *matériel*, c'est-à-dire de manière que non seulement deux principes opposés s'unissent, mais que leur unité soit un fait de la nature, une cause existentielle. " (976). Le texte passe alors au commentaire d'un autre paragraphe de la " Philosophie du Droit " de Hegel.

Cependant, au dernier moment, Marx ajoute, comme en incise, une remarque fulgurante sur l'idéologie et la réalité du fétichisme (on en trouve de semblables ultérieurement dans "Le

Logique hégélienne et contradiction

Capital " ou les " Théories sur la Plus-value " : ce monde réifié de l'économie où l'on " se meut à l'aise " et dans lequel le capitaliste peut être efficace, ainsi que la résistance ouvrière, sans savoir que profit, rente et intérêt sont des formes de la plus-value, ni que la valeur n'est pas la somme des dépenses). " Tant que les ordres et le pouvoir souverain sont d'accord en fait et s'entendent, l'illusion de leur unité essentielle est une illusion réelle, donc efficace. dans le cas contraire, quand elle devrait mettre sa vérité en pratique, elle devient une fausseté consciente, elle devient ridicule. ". On ne s'étendra pas ici sur la chose, mais nous avons dans ce passage une détermination fondamentale de ce qu'est une révolution. Elle est activité consciente parce qu'elle est l'objet en contradiction avec lui-même, non que simplement se dévoilerait la réalité ce qui supposerait de se poser le problème de l'application de cette conscience, mais parce que c'est la *réalité efficace* du fétichisme qui est mise en cause, réalité qui était les conditions de l'existence précédente, l'activité révolutionnaire comme conscience ne se différencie pas de l'être conscient.

En semblant ne reprendre la dialectique hégélienne que sur deux points formels, Marx la bouleverse de fond en comble : fin du " dualisme mystique ", irréductibilité de l'être, fin de la conciliation, contradiction essentielle, logique de l'objet particulier. Mais pourquoi parler encore de " dialectique ", tant le bouleversement est radical. C'est que Marx dégage le fameux " noyau rationnel " autour duquel tout le processus dialectique se réorganise et non se renverse (un renversement aurait conservé le dualisme, dans un autre sens). Ce " noyau rationnel " c'est la " logique de l'objet particulier ". Logique dialectique, car c'est seulement en considérant la contradiction essentielle de cet objet particulier qu'on le saisit comme tel (parce que c'est comme tel qu'il existe : " nous te réputons blanc, parce que tu es blanc "). C'est ainsi que l'on saisit son propre mouvement, et, comme êtres irréductibles, car inconciliables, l'affrontement, la détermination réciproque de ses termes. Ou mieux, que cet affrontement, sous peine de tomber dans la " critique dogmatique ", est saisi comme auto mouvement de l'objet particulier considéré comme contradictoire essentiellement. La diversité n'est pas abolie, elle est liée. La liaison ne fait pas disparaître la contradiction entre les éléments, les êtres finis existent pour eux-mêmes, puis que c'est l'essence elle-même que leur opposition et leur liaison contraint de reconnaître comme contradictoire. La dialectique est toujours dans l'auto mouvement de l'objet particulier, dans la contradiction de ses diverses manifestations. Mode de production capitaliste : prolétariat / capital ; Capital : valorisation / dévalorisation ; Taux de profit : plus-value / accroissement de la composition organique, etc.

Il ne s'agit pas de tourner autour du pot, l'essence se manifeste. La plus-value est l'essence du profit, de l'intérêt et de la rente. Elle se manifeste dans leur valeur totale, leur valeur particulière, leur relation. Je peux dire : " je n'ai jamais vu de plus-value, je n'ai toujours vu que du profit, de l'intérêt ou de la rente ; je n'ai jamais vu le mode de production capitaliste, je ne vois que des forces productives sociales et des rapports entre capitaliste, ouvriers, propriétaires fonciers, banquiers. Le mode de production capitaliste, la plus-value, ce ne sont que les noms que vous donnez à ces forces productives, à ces rapports sociaux singuliers, ou à ces revenus, ces noms n'ont aucune réalité. ". On reprendrait le débat éternel entre nominalisme et réalisme.

Logique hégélienne et contradiction

L'essence n'est ni une chose réelle (réellement existante particularisée), ni un simple mot, c'est une relation constitutive. La plus-value n'est pas une idée, ou une abstraction, sous lesquelles peuvent être rangées les différences spécifiques et corollairement une abstraction logée dans ces objets spécifiques. Elle n'est pas non plus un universel abstrait de la réalité première des formes spécifiques. L'essence n'est pas ce qui existe idéalement dans chaque forme spécifique ou ce qui servirait, de l'extérieur, à classer ces formes spécifiques. Ce qui est *essentiel*, ce sont les *relations*. Relations actives que ces formes spécifiques établissent entre elles, ce sont ces relations qui définissent ce qu'elles ont en commun : l'essence. Ces relations naissent, non seulement l'essence est contradictoire mais encore elle est une génétique. C'est le seul contenu affectif (réel) de l'essence.

Ainsi, ce que ces formes spécifiques ont en commun devient pour chacune son fondement, sa raison d'être, et l'essence ne se limite pas à la production de cet " en-commun " sur le mode de la réduction analytique, mais se définit comme processus, elle est " génétique " (pour reprendre l'expression utilisée plus haut. Elle ne se substitue pas aux êtres divers et finis en les résorbant dans une unité extérieure ou en les niant en ce qu'elle serait leur " vraie vérité intérieure ". Ni elle procède d'eux, ni ce sont eux qui procèdent d'elle.

La logique de l'objet particulier est bien une dialectique. Dialectique totale : dialectique du passage, de la réflexion et du développement. Dans sa critique dialectique, Colletti (sur lequel nous revenons) ne se fonde que de façon partielle sur le passage de la " Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel ", passage qu'il nous a fallu reprendre avant de revenir à lui. Colletti ne retient que quelques expressions comme " logique de l'objet particulier ", extrêmes vrais ", " inutilité de la médiation ", " opposition réelle ". Mais alors il perd le fait que tous ces éléments ne prennent sens, n'aboutissent qu'aux deux points critiques que nous avons dégagés : la contradiction devient essentielle. Il perd non seulement la contradiction essentielle, mais encore la critique de la médiation, l'auto mouvement (incluant l'illusion efficace), la relation, et en plus et en conséquence : la dynamique du dépassement de l'objet particulier *dans* l'objet particulier. En un mot, il perd la dialectique, en cela son entreprise est un succès.

L'essentiel de la critique de Colletti envers la dialectique et la notion de contradiction se trouve dans le chapitre VI de son livre " Le Marxisme et Hegel ". Ce chapitre est intitulé : " Skepsis de la matière et skepsis de la raison " (pages 87 à 106). La skepsis est l'examen critique visant à mettre en question dans un cas la notion de matière et dans l'autre celle de raison. Colletti part d'une alternative : " ou l'on admet que des objets réels nous sont *données* à connaître ou alors c'est la connaissance qui doit être " déjà " *donnée* (" innée "), le savoir lui-même " (87). Chez Hegel, " La Raison est circulaire parce qu'elle contient " déjà " le divers à l'intérieur de soi. Elle est " l'identité de l'identité et de la non-identité ". Elle est donc identité de la pensée et de l'être. " (d°). Le savoir est déjà donné, la médiation, le développement servent seulement à prendre conscience de ce qui est contenu, vouloir remonter au-delà du Concept, se poser la question de son origine, serait absurde. " Le Concept n'est jamais né " dit Hegel. On aboutit alors à la critique marxiste classique que reprend Colletti : " La logique ne sert pas à la preuve de l'Etat mais au contraire, l'Etat sert à la preuve de la logique " (Marx, d°). Les présupposés empiriques de la pensée qui ont été

Logique hégélienne et contradiction

niés dans le caractère déjà là du Savoir, reviennent mais sous la forme de simples prédicats ou incarnations de l'Idée. Dans " L'Idéologie Allemande ", Marx reproche à Stirner de ne pas comprendre " en penseur matérialiste, que les conditions réelles sont les prémisses de sa pensée, ce qui supprime une fois pour toutes les prémisses dogmatiques. ". A l'inverse, " la pensée critique peut se poser la question de la formation et de l'origine de nos connaissances ". Et Colletti, contre la métaphysique (c'est-à-dire Hegel) qui défend l'identité de la pensée et de l'être (le contenu est déjà dans la pensée : " Il est absurde d'admettre qu'il y aurait d'abord les objets qui forment le contenu de nos représentations, et qu'ensuite, après coup, surviendrait notre activité subjective qui (...) formerait les concepts de ceux-ci " - addition au §163 de la " Logique de l'Encyclopédie "), écrit : " Inversement, la pensée critique s'identifie avec la thèse de l'hétérogénéité, c'est-à-dire de la différence réelle et non formelle (ou simplement " logique ") entre être et pensée ". A cette seule condition, on peut " se poser le problème " critique " de l'origine de notre connaissance (...) Les sources de notre connaissance sont deux : le donné de la réceptivité ou sensibilité et la spontanéité de l'entendement. " (92).

D'entrée de jeu, dans ce chapitre, Colletti nous pose donc un dilemme, nous avons à choisir entre le matérialisme du XVIII^es et l'idéalisme absolu hégélien. C'est la question même d'une " théorie de la connaissance " qui est mystificatrice. Toute " théorie de la connaissance " repose sur une séparation a-priori, éternelle et fixe, du sujet et de l'objet. Il semble ici, comme nous l'avons déjà dit précédemment à un autre propos, que Colletti ne connaisse pas les " Thèses sur Feuerbach ", ou l' " Introduction de 1857 " sur " La méthode de l'économie politique " ; La question n'est pas celle d'une " théorie de la connaissance " mais d'une théorie du monde comme activités. Une théorie de la pratique qui est l'identité de l'identité et de la différence du sujet et de l'objet. Il est évident que si, à la façon d'Engels dans " La Dialectique de la Nature ", on rend " dialectique " l'objet tel qu'il est objet dans le matérialisme du XVIII^es, on aboutit à une nouvelle métaphysique, à une nouvelle expression de l'idéalisme, et Colletti a alors raison. Quand Hegel écrit (ce qui est précisément l'objet de la critique la plus acerbe de Colletti) : " On suppose, d'une part, que la matière de la connaissance existe comme un monde tout à fait achevé, en dehors de la pensée, que celle-ci est vide en soi, qu'elle vient, en tant que forme, s'appliquer extérieurement à cette matière, s'en remplir et acquiescer seulement ainsi un contenu et une connaissance réelle. " (introduction à la " Science de la Logique "), il expose précisément ce que Marx reconnaît, dans les " Thèses sur Feuerbach " comme ce qu'il y a de plus important dans l'idéalisme et qui lui fait surpasser le matérialisme tel qu'il fut développé " jusqu'à aujourd'hui " : l'activité du sujet - mais voilà ce sujet n'a été considéré par l'idéalisme que comme pensée (même la " sensibilité " de Feuerbach) et la reconnaissance du monde comme activité de ce sujet, le critère de la pratique. En revanche, pour Colletti, si la skepsis de la matière est un moment indispensable de la philosophie comme idéalisme (ce qui est vrai, d'où le grand cas que fait Hegel du scepticisme antique), le " point de vue matérialiste " implique une skepsis de la raison (ce qui est faux). Le " point de vue matérialiste " n'implique pas une skepsis de la raison inversement identique (du même ordre) à la skepsis de la matière pour l'idéalisme, si ce n'est pour construire un sensualisme. Marx dépasse cette alternative dès la première thèse

Logique hégélienne et contradiction

sur Feuerbach, et sort l'alternative entre matérialisme et idéalisme d'une problématique de la " théorie de la connaissance " dans laquelle s'enferme Colletti. Ce dernier enferme la question qu'il a à juste titre soulevée, celle de la validité de la dialectique et de sa liaison essentielle ou non avec l'idéalisme, dans une problématique sans grand intérêt où la solution est connue d'avance et rappelle les pires moments de " l'épistémologie matérialiste " et des métaphores architecturales issues de l' " Introduction de 1859 ". Colletti poursuit en nous disant que la Raison est privée de réalité (prenant le contre-pied de Platon pour qui c'était la matière qui était ainsi). Ce que l'on peut reprocher à cette critique c'est son absolue unilatéralité : oui la pensée ne contient pas le déterminé, la pensée ne contient pas l'existence, qui n'est pas un de ses prédicats. Cela ne nous avance pas énormément. Soit Colletti enfonce des portes ouvertes, soit il se bat contre des moulins à vent : " le rapport pensée-être ne peut se réduire à la simple identité à soi de la pensée avec elle-même " (95).

Colletti résume alors sa critique de la dialectique et de la contradiction en deux points : "idéalisation ou intellectualisation du monde ", " transposition de la logique dans l'ontologie, passage de simples connexions logiques à des connexions réelles " (96). Colletti donne un exemple de cette transposition en reprenant la critique effectuée par Kant dans " Critique de la Raison pure " du principe de l'indiscernable de Leibniz. Leibniz compare entre eux, simplement dans l'entendement, les objets des sens comme choses en général. Il n'a, dit Kant, devant les yeux " que les concepts de ces objets ", en conséquence il étend aux objets des sens son principe de l'indiscernable qui est valable simplement pour les concepts des choses en général " ; Autrement dit, commente Colletti, qui prépare le terrain, " l'indiscernabilité *logique* est paisiblement transposée en indiscernabilité *réelle*, ce qui est dans la pensée est immédiatement transformé en substance de la réalité. " (96-97). " On accorde à la chose que ce qui est renfermé dans son concept " (Kant). En conséquence : " La chose particulière ou réelle contient plus que la simple chose pensée " (Colletti, p. 97). On peut s'interroger sur ce " plus ", ici simple addition de déterminations qui marque une différence qualitative du concept à l'être. On pourrait inversement mettre le plus dans le concept : " Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, c'est l'unité de la diversité. Dans la pensée, il est un processus de synthèse et un résultat, non un point de départ " (Marx, " Introduction de 1857). La totalité concrète est totalité pensée, elle est le produit de la pensée et de la représentation, partir de toutes les déterminations, dit Marx dans ce passage, c'est partir d'*abstractions*. Encore une fois on est amené à se demander quel est l'objet de la critique de Colletti qui, tout au long de son livre, passe sous silence des textes fondamentaux quant à la méthodologie. Ce n'est pas très grave en soi, mais c'est gênant dans la mesure où Colletti va critiquer les notions de dialectique et de contradiction, donc leur présence dans l'œuvre de Marx, sans tenir compte de l'ampleur du bouleversement opéré par Marx. Lorsque Colletti utilise les textes, comme avec la " Critique de la Philosophie politique de Hegel ", c'est de façon très partielle.

La " totalité concrète " de l' " Introduction de 1857 ", " non un point de départ ", la démarcation avec Hegel est catégorique, mais cette totalité est l'unité des diversités, les signes " plus " ou " moins " entre le réel sensible et le concept perdent leur sens, l'un n'est pas plus ou moins que l'autre. Bien sûr, l'existence ne dérive pas de l'essence, il y a le

Logique hégélienne et contradiction

fameux " substratum " qui d'après Colletti serait le socle inoxydable du matérialisme. Nous pouvons avoir une " théorie de la connaissance matérialiste ". Nous pouvons dire et admettre que chaque être humain n'a pas le même nez que son voisin, mais tous, pourvu qu'il soit de sexe différent, peuvent se reproduire ensemble. Plus directement sur nos préoccupations : " Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat *est* et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet *être*. " (Marx, " La Sainte Famille ", Ed. Soc., p. 48). Remarquons que ici cet " être " (souligné), malgré le caractère toujours hybride philosophiquement de la notion, penche plus du côté de l'essence que de l'existence.

Mais il y a plus (si on ose dire) le concept ne se tient pas au-dessus de la diversité empirique, simplement dans une autre sphère, celle de la pensée. L'essence de l'objet qu'il formalise a, comme on le disait précédemment, une existence, c'est la relation que tous ces éléments entretiennent entre eux. Il y a action réciproque entre tous les éléments. C'est le cas pour n'importe quelle *totalité organique*. Pris simplement dans leur diversité, ce sont ces éléments, dit Marx, qui sont abstraits : comme la population, les classes, la répartition de la population entre ville et campagne, l'hydrographie, les différentes branches de production, les exportations, les importations, la production et la consommation. Toutes choses qui prises en elles-mêmes sont des abstractions, cela même si commencer par elles peut donner l'illusion de " commencer par la base solide qu'est le réel et le concret " (Marx, " Introduction 1857 ").

En outre Colletti dans sa démarche critique, sa skepsis de la Raison, laisse de côté une question fondamentale. L' " objet concret " a une diversité infinie, le concept est une synthèse des éléments communs dans laquelle la diversité aurait disparue, il y a donc ce " plus " du côté de la " réalité ". Admettons, malgré les réserves plus haut. tant qu'il ne s'agit que de feuilles de chênes (pour se moquer de Leibniz, on s'était livré à la cour de Prusse à un petit jeu consistant à trouver deux feuilles de chênes absolument identiques), on peut admettre une progression linéaire de la diversité à la synthèse, de la réalité au concept (réduit ici aux éléments communs ou à ce qui subsiste, sans notions de lois). Cela suppose qu'entre les données des sens et le concept ne s'élève aucun obstacle majeur. Ce que Colletti, avec sa démarche kantienne du " plus ", laisse de côté c'est le cas où les apparences et le concept ne coïncident pas. On laissera pour une fois le Soleil tourner autour de la Terre, pour être aux plus près de nos préoccupations. " La vérité scientifique est toujours paradoxale au jugement de l'expérience journalière qui ne saisit que l'apparence trompeuse des choses. " (Marx, " Salaires, prix et plus-value ", Pléiade, t. 1, p. 508). Marx parle ici de la réalisation d'un profit sur la base de l'échange de toutes les marchandises à leur valeur ; " Cette loi (les masses de plus-value produites sont en raison directe de la grandeur des parties variables des capitaux employés, nda) est en contradiction évidente avec toute expérience fondée sur les apparences. " (" Le Capital ", Ed. Soc., t.1, p.300). Ce type d'affirmation est continué dans l'œuvre de Marx. Quel est alors la nature du " plus " de la " réalité " ? Marx ne se livre-t-il pas lui aussi à la skepsis de la matière, tant critiquée par Colletti ? Que Marx le fasse ou pas, n'est pas un argument, l'essentiel est de constater que quelque soit le domaine (et en particulier ceux qui nous intéressent) apparences (données des sens) et concept n'ont pas

Logique hégélienne et contradiction

seulement une différence de diversités (" plus ") et de synthèse ou abstraction, mais de mystification et de compréhension. Le concept, dit Marx dans l' " Introduction de 1857 ", et élaboré " à partir de la vue immédiate et de la représentation ", mais " la totalité concrète en tant que totalité pensée, en tant que représentation mentale du concret, est en fait un produit de la pensée, de la conception. " (d°). Parce que c'est l'essence qui est contradictoire, elle ne correspond pas immédiatement à son apparence qui ne manifeste que l'opposition désordonnée de termes dont les relations apparaissent contingentes. L'essence n'est pas pourtant ailleurs que dans ce désordre, car c'est réellement qu'il n'en est qu'une apparence.

" Après comme avant le sujet réel subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit ; et cela aussi longtemps que l'esprit a une activité purement spéculative, purement théorique. Par conséquent, dans l'emploi de la méthode théorique aussi, il faut que le sujet, la société, reste constamment présent à l'esprit comme donnée première. " (d°). Il ne s'agit pas de conseils dispensés à un théoricien débutant, mais d'une véritable révolution du rapport entre être et pensée. L'indépendance du sujet réel est affirmée mais avec une restriction de taille : " aussi longtemps que l'esprit a une activité purement spéculative. ". Là, Hegel est directement visé, comme il l'était quelques lignes plus haut : " Pour la conscience - et la pensée philosophique est ainsi faite que pour elle la pensée qui conçoit constitue l'homme réel et, par suite, le monde n'apparaît comme réel qu'une fois conçu - pour la conscience, donc le mouvement des catégories apparaît comme l'acte de production du réel - qui reçoit une simple impulsion du dehors et on le regrette - dont le résultat est le monde ; et ceci (mais c'est là une tautologie) est exact dans la mesure où la totalité concrète en tant que totalité pensée, en tant que représentation mentale du concret, est en fait un produit de la pensée, de la conception ; il n'est nullement par contre le produit du concept qui s'engendrerait lui-même, qui penserait en dehors et au-dessus de la vue immédiate et de la représentation mais un produit de l'élaboration de concepts à partir de la vue immédiate et de la représentation " (d°). Le concret n'est donc nullement le produit du concept. Aussi longtemps que l'esprit demeure dans une activité purement spéculative, c'est-à-dire concevant le concret comme produit du concept, le sujet réel subsiste dans son indépendance. Mais alors cela signifie que cette indépendance peut être abolie. Et elle l'est. Il ne faut jamais oublier que, dans toute science historique ou sociale en général, le sujet, la société bourgeoise, est donnée aussi bien dans la réalité que dans le cerveau. Par conséquent, si le sujet, la société, reste constamment présent à l'esprit, " comme donnée première ", il est la condition même de la représentation, prémisses, présupposition, de sa représentation (la traduction de " Voraussetzung " par " données premières " affaiblit et restreint considérablement son sens, la présupposition implique un rapport interne avec le présupposé, un processus entre les deux). Le sujet réel ne subsiste plus dans son indépendance face à la totalité pensée car la totalité pensée est devenue tout simplement un de ses moments (et non l'inverse ce qui est la méthode spéculative). C'est la " vérité ", la " réalité ", la " puissance " de la pensée telles que Marx les posent dans la deuxième thèse sur Feuerbach : " C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée - qui est isolée de la pratique - est une question purement scolastique. ". La première thèse venait

Logique hégélienne et contradiction

d'affirmer que la réalité effective devait être saisie comme activité sensiblement humaine, comme pratique. Dans cette " Introduction de 1857 ", Marx ne revient pas en-deça des " Thèses sur Feuerbach " : le monde est ensemble de pratiques humaines et (c'est la thèse trois) il n'y a pas de début, de point zéro de la société comme " données premières " face à l'activité et à la conscience. La société est sujet parce qu'elle est toujours déjà activités. Que les apparences ne coïncident pas avec l'essence, c'est le procès réel du concret qui en est la production et la résolution.

Ce n'est pas, bien sûr, la pensée et les déterminations de la pensée qui constituent l'essence du sujet, mais l'essence de ce sujet, les relations d'un tout organique, et qui est tel en lui-même indépendamment de toute pensée, qui constitue le " concret pensé ", celui-ci ne lui est pas extérieur à partir du moment où la pensée sort de la spéculation, parce qu'elle n'est qu'un moment de ce sujet qui est donné aussi bien en lui-même que dans son appréhension. Colletti ne sort pas de la dispute scolastique.

Poursuivons la lecture de ce chapitre. Colletti demeure dans son alternative de la " théorie de la connaissance " : identité ou au contraire hétérogénéité de la pensée et de l'être, " l'alternative fondamentale qui sépare le dogmatisme du matérialisme critique " (98) Cette alternative, nous venons de le voir peut opposer le matérialisme sensualiste à la spéculation, mais ne concerne pas le marxisme. Nous arrivons au cœur de la question pour Colletti : la contradiction. Leibniz, on s'en souvient, avait confondu l'objet de l'entendement avec le phénomène, confusion de la logique et de l'ontologie. Colletti déclare alors, après Kant : " L'opposition réelle est autre chose que l'opposition logique ". En effet, contre Leibniz, la chose semble évidente ; " Quand la réalité ne nous est représentée que par l'entendement pur, il est impossible d'en concevoir entre les réalités une disconvenance, c'est-à-dire un rapport de telle nature que, si on les lie dans un même sujet, elles suppriment leurs conséquences et que $3 - 3 = 0$. Au contraire, le réel dans les phénomènes peut incontestablement être en opposition avec lui-même et si on réunit plusieurs réels dans un même sujet, les effets de l'un peuvent anéantir totalement ou en partie les effets de l'autre ; ainsi, par exemple, deux forces motrices agissant sur une même ligne droite, en tant qu'elles attirent ou poussent un point dans des directions opposées, ou encore un plaisir qui sert de contrepoids à une douleur. " (" Critique de la Raison pure "). Pour l'instant, il ne s'agit que d'opposer à Leibniz les oppositions réelles, c'est-à-dire les oppositions dans le réel. Leibniz affirme que des réalités ne sont jamais en désaccord logique, Kant lui accorde que cela est tout à fait vrai quant au rapport des concepts, mais que cela n'a pas la moindre signification quant à la nature. En effet, ajoute Kant, " l'opposition réelle trouve place partout où $A - B = 0$, c'est-à-dire partout où une réalité est liée à une autre dans un même sujet et où l'effet de l'une supprime l'effet de l'autre (...). ". *L'opposition réelle* renchérit Colletti est autre chose que la *contradiction logique*. En effet, Leibniz rejette la contradiction logique car c'est alors, pour lui, le concept même qui disparaît, ayant confondu logique et ontologie, il ne reconnaît en conséquence aucune opposition dans les phénomènes, dans la " réalité ". Kant a beau jeu de lui faire remarquer les oppositions dans la réalité et donc à conclure qu'on ne peut confondre l'être et la pensée, l'ontologie et la logique. Mais attention à ce point, Kant ne veut pas de *contradiction* dans la réalité, il ne s'agit que de " *dommages réciproques* " que se causent

Logique hégélienne et contradiction

deux réalités, deux principes opposés se rencontrant dans un même sujet (rien à voir avec un sujet qui se remet lui-même en cause, en contradiction avec lui-même). Pour Kant, comme pour Leibniz, la règle de la pensée (et du réel) est le principe de non-contradiction, mais pour Leibniz le principe de la pensée est aussi le principe de la réalité, pour Kant " l'irréalité de la contradiction logique n'autorise pas à conclure à l'irréalité ou inexistence de l'opposition réelle " (Colletti, p. 101), mais elle autorise, serait-on tenter d'ajouter, à l'irréalité de la contradiction dans la réalité.

Sur cette base, il est naturellement plus difficile de régler son sort à Hegel. Colletti va d'abord montrer la continuité métaphysique entre Leibniz et Hegel " l'identité entre principe logique et principe de la réalité). mais là, on ne fait que critiquer la spéculation et non la notion de contradiction, il va alors falloir montrer que les deux sont consubstantiels. Leibniz niait la contradiction logique et par-là niait l'opposition réelle, Hegel qui " affirme la contradiction logique, l'affirme en en faisant le substrat de l'opposition réelle " (102). Pour le moment, il ne s'agit toujours que d'une critique de la méthode spéculative. De cette critique, Colletti passe aisément à la critique de l'utilisation mystique de la contradiction chez Hegel : les oppositions spécifiques deviennent l'existence ou le phénomène de l'opposition rationnelle. Jusque là, on ne peut que le suivre (on reviendra plus loin sur la notion kantienne d'opposition réelle qui pour Colletti semble couler dans le bronze de l'évidence). Mais, c'est de la notion même de contradiction (et pas seulement de son usage hégélien) dont Colletti veut la peau et il s'aperçoit bien que, jusqu'ici, il n'a critiqué que la spéculation. C'est alors que son raisonnement va devenir périlleux.

Puisque l'opposition réelle existe et puisqu'il ne faut pas confondre l'être et la pensée (c'est la base du matérialisme " pré-thèses sur Feuerbach " de Colletti), il ne faut pas qu'existe, dans l'ordre de la pensée (puisque l'essence ne peut être, pour ce Kantien, que de l'ordre de la pensée et qui plus est impénétrable) quelque chose qui soit de l'ordre de l'opposition logique, c'est-à-dire une contradiction. Pour sauver les oppositions réelles et être " matérialiste ", il ne faut pas qu'il y ait de contradiction, celle-ci ne pouvant être, une bonne fois pour toutes, pour Colletti, que de l'ordre de la pensée (quelque chose d'existant qui se contredirait lui-même est pour Colletti, après Aristote, un non-être, une absurdité). Arrive alors le fameux passage déjà cité : " Le " matérialisme dialectique " a souscrit à la " liquidation hégélienne de l'entendement " et du principe de non-contradiction etc... " (105). Pour Colletti, retrouver, dans ce qu'il comprend comme étant la pensée, et en cela nécessairement séparé du réel et de la pratique, quelque chose du même ordre que ce qu'on trouve dans le " réel ", c'est faire peser sur celui-ci la menace de la spéculation. Au niveau du concept, de l'essence, il ne doit pas y avoir de contradiction. Si l'on veut " prendre en considération les oppositions matérielles, c'est-à-dire spécifiques, il est impossible de faire abstraction du principe de non-contradiction ". (103). Donc, dans le concept, pas de contradiction, pour avoir dans le réel des oppositions. Sinon, c'est la spéculation, puisque ce que l'on a dans le réel est aussi donné dans le concept.

Colletti va plus loin. Le concept est " Un ", si celui-ci est contradictoire, les oppositions réelles se retrouveront en fait pacifiées, réconciliées dans cette unité. Nous retrouvons ici ce que nous avons développé à partir du texte de Marx extrait de " Critique de la Philosophie

Logique hégélienne et contradiction

politique de Hegel ", à propos de la " critique dogmatique " et de la " contradiction essentielle ". Donc, Colletti ne veut pas d'unité des contraires ou des opposés. C'est finalement ce qu'il entend par " oppositions réelles " qui nous donne la clé de toute sa critique de la notion de contradiction et qui lui fait obligatoirement rejeter celle-ci dans le domaine de la spéculation. Les termes opposés doivent appartenir à deux principes, deux réalités différentes. Ce qui le fait bondir, dans la notion de contradiction, c'est l'unité. Ne pouvant concevoir les oppositions réelles que comme affrontement de forces appartenant à des principes différents, la notion de contradiction lui apparaît comme devant appartenir, par définition, à la spéculation (il n'y a que dans la pensée que l'on pourrait imaginer qu'un être se contredise lui-même et si cet être se contredisait lui-même, la seule conclusion serait alors celle de Hegel : il se confirmerait comme négation de la négation).

Reprenons les passages de Kant que Colletti prend totalement à son compte dans ces quelques pages : " Si l'on réunit *plusieurs réels* dans un *même sujet* les effets de l'un peuvent anéantir totalement ou en partie les effets de l'autre ; ainsi, par exemple, *deux forces motrices* , agissant sur une même ligne droite (...) " ; " En effet, l'opposition réelle trouve place partout où *une réalité* est liée à *une autre* dans un même sujet et où l'effort de l'une supprime l'effort de l'autre (...) " ; " le dommage réciproque qui a lieu quand *un principe* réel détruit l'effet *d'un autre* (...) " ; " on ne pourrait donc pas dire que toutes les réalités s'accordent entre elles par cela seul qu'il ne se trouve aucune contradiction dans leurs concepts " (tous les soulignements sont de nous). Avant de poursuivre, signalons que si Colletti nous dit bien qu'il s'agit là de la critique de Leibniz par Kant, les idées exposées ici ne sont pas situées dans l'économie de la " Critique de la Raison pure ", on ne sait jamais à quel moment, dans le raisonnement de Kant, elles interviennent, à quel moment il a besoin lui-même, dans la progression de son texte, de cette critique de Leibniz. Nous sommes dans l'appendice de l' " Analytique transcendantale ", intitulé " De l'amphibologie des concepts de la réflexion résultant de l'usage empirique de l'entendement et de son usage transcendantal ". Si les " oppositions réelles " ne sont que rencontre c'est qu'elles appartiennent à l'usage empirique de l'entendement, leur " prise en compte " et leur description n'est que l'envers du principe de l'indiscernable (Kant ne critique pas Leibniz, il le sauve). Disons rapidement que les " oppositions réelles " ne sont pas un point de départ chez Kant, le point de départ c'est l'indiscernable (la non-contradiction) qui appartient à l'usage transcendantal de l'entendement, en conséquence la diversité et les oppositions ne sont que du domaine des phénomènes, en tant que tels il ne doit y avoir aucune nécessité en elles (cf. le même type de construction à propos de la causalité). Sous son terrorisme verbal matérialité de la réalité (chez Colletti), la notion d'opposition réelle est une pure construction spéculative. Malgré cela, mettons face à cette définition de " l'opposition réelle ", quelques extraits des " Fondements de la critique de l'économie politique " de Marx (Ed. Anthropos). Tome 1 :
" L'argent entre encore en contradiction avec lui-même et avec sa fonction, puisqu'il est lui-même une marchandise particulière " (86)
" Il (l'argent) est une marchandise comme les autres, en même temps qu'il n'est pas une marchandise comme les autres. " (87)
" La production y (dans le marché mondial) apparaît à la fois dans sa totalité et dans chacun

Logique hégélienne et contradiction

de ses éléments : on y voit toutes les contradictions en mouvement. " (169)

" La monnaie est sa propre négation lorsqu'elle réalise simplement le prix des marchandises, car la marchandise particulière y reste toujours l'essentiel. " (170)

" Il en va de même de ses déterminations contradictoires (de l'argent) en tant qu'étalon, moyen de circulation et monnaie proprement dite. Dans cette dernière, il est en contradiction avec lui-même : il doit représenter la valeur en tant que telle, mais ne représente qu'une quantité correspondante d'une valeur variable. Il s'abolit donc en tant que valeur d'échange achevée. " (176)

" Le capital n'est pas un simple rapport mais un procès ; tout au long des diverses phases de ce procès, il ne cesse d'être du capital. " (205)

" Le capital est tour à tour marchandise et argent, mais il est lui-même la métamorphose de chacune de ces deux formes. " (209)

" La seule valeur d'usage qui puisse constituer une opposition au capital, c'est donc le travail (et plus précisément le travail créateur de valeur, c'est-à-dire productif) " (220)

" Le seul véritable non-capital, c'est le travail. " (222)

" Mais le capital ne peut pas se faire face à lui-même ; il doit donc avoir devant lui du travail, puisque le capital est, par définition, du non-travail, et un rapport antagonique ; sinon la notion et le rapport du capital seraient détruits. " (238)

" Mais sous l'angle où il s'oppose au travail, le capital n'est que passivité, matière, c'est-à-dire une forme où s'éteint le capital qui est un rapport social existant pour lui-même. " (249)

" Si le capital se reproduit et s'accroît, c'est que la valeur d'échange autonome (l'argent) s'est mise en mouvement, et est devenue procès de valorisation. " (253)

" Le capital est l'unité immédiate du produit et de l'argent, ou mieux de la production et de la circulation. " (281)

" A mesure que le capital crée du surtravail, il crée et abolit le travail nécessaire : le surtravail n'existe que dans la mesure où le travail nécessaire existe et n'existe pas. " (357)

" Le capital est ainsi une contradiction vivante : il impose aux forces productives une limite spécifique, tout en les poussant à dépasser toute limite. " (379)

" Lorsque le capital s'échange contre du travail, la valeur ne mesure pas l'échange entre deux valeurs d'usage ; elle est le contenu même de l'échange. " (433)

Tome 2 :

" Le capital n'existe comme capital que s'il parcourt les phases de la circulation et de sa métamorphose, avant de recommencer le procès de production ; or, toutes ces phases sont celles de sa valorisation, et en même temps, comme nous l'avons vu, de sa *dévalorisation*. Aussi longtemps que le capital reste immobilisé sous la forme du produit fini, il ne peut opérer en tant que capital : c'est du capital *nié*. " (40)

" le travail est nécessaire pour autant seulement qu'il est une condition de la valorisation du capital. Le rapport entre travail nécessaire et surtravail, tel qu'il est posé par le capital, se renverse donc : une partie du travail nécessaire - du travail reproduisant la force de travail - devient superflue, et cette force de travail devient un excédent par rapport à la population laborieuse qui n'est pas superflue, parce qu'il reste nécessaire au capital. " (111)

Logique hégélienne et contradiction

" Dans chacune de ses phases particulières, le capital est ainsi la négation de lui-même en tant que sujet des diverses métamorphoses. " (125)

" Ce ne sont pourtant pas deux sortes de capital (le capital fixe et le capital circulant) : celui-ci est simplement distinct de lui-même. Ce sont des formes déterminées d'un même capital. " (126)

" La libre concurrence est le rapport du capital à lui-même, en tant que capital autre, c'est-à-dire qu'elle représente le comportement réel du capital. " (166)

" L'action apparemment autonome des divers capitaux et leur choc désordonné sont précisément la manifestation de la loi générale. " (169)

" Le capital est une contradiction en procès : d'une part, il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum, et d'autre part il pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse. " (222)

" Le capital rejette bien plutôt chacune de ses formes en tant que non-capital avant d'en revêtir une nouvelle au cycle suivant. " (245)

On peut également ajouter à cette liste toute l'analyse du capital comme " valeur en procès " (" Le Capital ", t.1, p. 157 ; Les " Fondements... ", t.1, p. 177) : La valeur d'échange est déterminée maintenant en tant que procès.

En résumé, ce dont les oppositions réelles sont incapables de rendre compte c'est, finalement de ce dernier point qui synthétise tous les autres, c'est-à-dire de la définition même du capital comme valeur en procès et de la réalité de l'auto mouvement du capital (s'il est " la ligne droite " où s'affrontent " deux forces motrices adverses " il n'est que mû). la définition du capital comme valeur en procès implique que les oppositions relèvent d'une seule et même réalité, par-là même, elles ne sont pas des oppositions (si l'on respecte la terminologie de Colletti) mais des contradictions (si l'on s'en tient à la même terminologie). Colletti ne peut concevoir l'unité que comme " résolution pacifique ". Dans ce qu'il considère comme la réalité, il lui faut deux forces, deux principes distincts qui s'affrontent, qui se font des " dommages réciproques ". Capital fixe et capital circulant doivent donc être deux forces, ou deux formes, qui s'annulent en totalité ou en partie et non me procès contradictoire du capital qui est l'un et l'autre *et le passage* de l'un dans l'autre. Idem pour le surtravail et le travail nécessaire, la valorisation et la dévalorisation, le produit et l'argent, capital et travail. Ce dernier rapport pourrait présenter des arguments en faveur des oppositions réelles, à une seule condition, c'est que le capital ne soit pas *rapport* (c'est-à-dire subsomption du travail) et *valeur en procès* (le rapport entre valeur d'échange et valeur d'usage est devenu le procès même de la valeur, dans le fait que le travail est la seule valeur d'usage qui puisse faire face au capital comme valeur d'échange qui s'en empare, en fait une forme de son existence, et devient par la même valeur en procès). Dans ce rapport la valeur est devenue le contenu même de l'échange. Comment maintenir la définition colletto-kantienne des oppositions réelles quand, dans chacune de ses phases " le capital est la négation de lui-même en tant que sujet de ses métamorphoses ".

L'unité n'est pas conciliation mais contradiction essentielle : *le sujet se contredit lui-même dans l'affrontement de ses propres déterminations*, et pas ailleurs, leur opposition est réelle (fondamental pour saisir en quoi une forme sociale particulière produit son dépassement,

Logique hégélienne et contradiction

voir plus loin). Il y a chez Colletti (et chez Kant) une certaine inconséquence à vouloir réunir ce qui est déclaré subsistant par soi, donc, en fait, comme ne pouvant être réuni.

Le chapitre sur " La Contradiction ", dans la première section de la " Doctrine de l'Essence " (" Science de la Logique ", Ed. Aubier, p. 69 et suivantes), définit la contradiction comme l'opposition " dans son achèvement essentiel ". L'autonomie des termes de l'opposition ne consiste nullement en une juxtaposition des termes en présence, comme si chacun d'eux était clos dans sa suffisance unilatérale. Leur identité respective, parce qu'elle provient d'un rapport de différence pousse cette différence à l'extrême dans l'acte même par lequel elle l'intériorise. " Les opposés se suppriment certes dans leur rapport, de telle sorte que le résultat soit égal à zéro (ici la référence à Kant, sans être dite par Hegel, est manifeste), mais dans eux est présent aussi leur rapport identique qui en regard de l'opposition elle-même est indifférent (...), de même le chemin (ici Hegel reprend l'exemple de Kant dans " Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative ", Ed. Vrin), qui est seulement un fragment de chemin, *non pas deux chemins* (souligné par nous) dont un irait vers l'Est ; l'autre vers l'Ouest " (Hegel, op. cit., p. 66). Exclusion et unité intérieure vont totalement de pair. Unité n'est pas conciliation, ni disparition des finis dont elle est l'unité. Dans une contradiction, à partir de chacun des termes de celle-ci, on passe de la différence (" contradiction en soi ") à la contradiction proprement dite, *posée* comme telle (dans l'identité du pour soi et du pour un autre) - c'est cette détermination que les oppositions réelles kantiennees sont totalement incapable de prendre en compte - . L'autonomie du positif consiste en ce que ce positif exclut de soi le négatif, mais de la sorte il devient lui-même le négatif de quelque chose ; " C'est en cela que son autonomie est contradiction " (Jarczyk et Labarrière, note, p. 71, in Hegel, op. cit.). Prolétariat et capital ; capital fixe et capital circulant ; travail nécessaire et surtravail ; monnaie comme moyen de circulation et comme étalon. Considérer " deux principes ", " deux forces motrices ", " deux réalités " qui s'affrontent dans un même sujet, ce n'est pas quitter la spéculation, c'est en être en-deçà. On considère ces forces comme deux mouvements existants de façon chacune absolument affirmative, mais dont les effets de l'une annule en partie ou en totalité les effets de l'autre, c'est le " rapport intérieur " qui a disparu. Le sujet dans lequel il se rencontre est alors simplement agi par cette rencontre, on a remplacé la contradiction non par des oppositions réelles, mais par la théorie des jeux. Mais pourquoi les joueurs sont-ils là, et pourquoi, tant qu'ils s'affrontent dans ce sujet là, c'est toujours le même qui gagne ? Si l'on dit que le sujet où ils se rencontrent n'est que cette rencontre, alors on a défini une contradiction. Dans une contradiction, chaque terme a un rapport intérieur à ce qui l'exclut et à ce qu'il exclut. On ne peut se résoudre à considérer le combat sur le partage de la valeur ajoutée entre le prolétariat et le capital (ou la classe capitaliste), la relation entre le surtravail et le travail nécessaire, l'augmentation de la composition organique et la loi de la valeur, comme le rapport entre deux éléments dont l'un annule plus ou moins l'autre et ses effets, sans considérer *simultanément* que l'un est la raison d'être de l'autre qui est *son* autre. Si l'on se contente de réunir des " principes opposés " dans un même sujet, sans que ce sujet soit lui-même essentiellement contradictoire, il demeure un *milieu* indifférent à ses propres déterminations opposées. Il n'est plus qu'un simple *nom* que l'on donne au lieu de cette rencontre et le

Logique hégélienne et contradiction

réalisme de la connaissance que l'on s'était proposé de défendre s'effondre. Colletti aime citer ce passage du Livre IX de la " Métaphysique " d'Aristote : " Ce n'est pas parce que nous te réputons blanc que tu es vraiment blanc, mais au contraire parce que tu es blanc, nous pensons qu'il est vrai de te dire tel. ". " Voilà la priorité de l'être réel par rapport à la pensée ", écrit-il dans un article paru en Italie (" L'Espresso du 22 avril 1990). C'est parce que nous voyons en toi des principes opposés, que nous pensons qu'il est vrai de te dire contradictoire. Voilà la priorité de l'être réel par rapport à la pensée.

Après avoir assimilé la contradiction à la spéculation et la spéculation à la résolution pacifique des oppositions, Colletti ne peut plus considérer les termes qui s'opposent que comme se rencontrant de façon contingente, même si cela se passe dans un même sujet ; ce sujet devient lui-même un *milieu* (cf. la définition de cette notion dans " La Phénoménologie de l'Esprit ", Ed. Aubier, t.1, p. 95-96). Colletti voudrait un milieu qui soit un " ici simple ", dans lequel toutes les propriétés se compénétrant, mais alors dans un " ici simple ", elles ne s'affectent pas dans cette compénétration (que le sel soit blanc n'affecte pas sa sapidité). La chose est ceci et *aussi* ceci, le seul rapport entre les propriétés est ce " aussi ". L'opposition réelle voudrait que la chose soit seulement un " ici simple ", mais en même temps que, dans leur compénétration, les propriétés ne soient pas indifférentes les unes aux autres, mais alors les propriétés deviennent des déterminations, elles ne peuvent plus seulement coexister, et leur unité dans le milieu n'est plus indifférente. Il ne suffit pas pour lier des termes entre eux de dire qu'ils se rencontrent dans un même sujet, encore faut-il qu'ils s'y rencontrent nécessairement de par ce qu'ils sont eux-mêmes, et que le sujet ne soit finalement que leur " rencontre ". Pour reprendre l'exemple de Kant dans l'essai sur " les grandeurs négatives ", dont l'argumentation est reprise dans la " Critique de la Raison pure ". Le bateau qui va d'Amsterdam au Brésil peut rencontrer des vents d'Est et des vents d'Ouest qui le font avancer et reculer, cela ne nous apporte rien en ce qui concerne le mode de production capitaliste et la lutte des classes, ici c'est le sujet lui-même qui est défini par les oppositions qu'il a en lui, en un mot c'est le sujet lui-même qui est contradictoire ; A moins que ce navire soit le " Hollandais volant ", la problématique de Kant ne nous intéresse pas. Ou plutôt si, d'un seul point de vue, elle nous oblige à approfondir le bouleversement de la dialectique hégélienne dans le sens de la réalité des termes qui s'affrontent dans une contradiction.

S'il manque aux termes de l'opposition réelle l'unité, il manque alors le dépassement, le leur propre et celui du sujet dans lequel ils seraient réunis. Le dépassement d'une contradiction n'est pas quelque chose qui vient se surajouter à la contradiction on ne peut pas définir la contradiction entre le prolétariat et le capital, dans son contenu, l'exploitation, puis se demander comment elle produit son dépassement. On ne peut comprendre une contradiction, dans sa forme la plus immédiate, que comme un procès, celui de sa propre annulation, de son dépassement. C'est ce que Marx exprime continuellement chaque fois qu'il est question soit de la contradiction entre le prolétariat et le capital, soit du développement contradictoire du mode de production capitaliste. Le capital produit les conditions de son abolition comme lutte des classes. Sans ce processus c'est la lutte des classes elle-même qui ne pourrait exister. Le dépassement n'est pas un ajout (la cerise sur le gâteau) à ce dont il est le dépassement, mais " le mouvement qui abolit les conditions existantes ", dans les conditions

Logique hégélienne et contradiction

existantes. Si je suis poussé par les vents d'Ouest, puis repoussé par les vents d'Est, je reviendrai à mon point de départ, mais je n'aurai ni annulé l'océan, ni fait disparaître mon bateau. En s'enfermant dans les oppositions réelles, soit on renonce au dépassement, soit celui-ci devient un miracle survenant à un certain moment de ces oppositions, sans que leur propre déroulement en soit ni le procès, ni la genèse, ni même le contenu. Pour cela, il aurait fallu montrer qu'entre ces termes il existe un rapport nécessaire qui pour chacun, dans l'opposition à l'autre, est sa propre remise en cause, mais là on est dans le domaine de la contradiction. C'est-à-dire dans le domaine où les contraires deviennent *les déterminations simultanées d'un même sujet* et ne se contentent pas *d'exister dans* un même sujet.

Envisager un dépassement de la situation existante à partir d' " oppositions réelles ", c'est imaginer que de la simple relation quantitative (plus ou moins) surgisse une transformation qualitative, sans que la qualité soit en quoi que ce soit affectée de façon quantitative. La théorie des oppositions réelles ne peut envisager que des variations quantitatives, le " même sujet " n'est qu'un " milieu ", il ne peut connaître que des variations quantitatives n'affectant pas ce qu'il est dans la mesure où les forces qui s'affrontent ne sont pas les siennes propres. Si la chose n'est affectée que du point de vue de la quantité, elle est en fait indifférente à l'égard de sa variation, cette variation est indifférente à sa détermination (à sa propre définition). on ne peut alors reconnaître, sans se contredire, le passage, dans la chose de la quantité à la qualité, c'est-à-dire au *changement* de qualité. En réalité, par les variations quantitatives, c'est le qualitatif qui est atteint. Mais si l'on considère que l'on a simplement deux quantités qui s'affrontent dans un sujet qui est leur " milieu ", chaque variation de l'un pourra agir sur l'autre, mais n'étant pas *ses* déterminations, leur opposition n'étant pas la définition du sujet dans lesquelles elles s'opposent (sinon c'est le sujet lui-même qui serait essentiellement contradictoire), le sujet ne peut que rester identique à lui-même (leur élément commun) ; dans le renversement entre quantité et qualité (qu'on laisse de côté l'eau qui boît et que l'on pense au mode de production capitaliste) se trouve " l'infinité vraie de la jonction avec soi-même dans son Autre " (" Logique de l'Encyclopédie ", addition au § 111) : le dépassement produit.

Le procès du capital est le procès de son abolition : " les conditions actuelles se manifestent dans le mouvement de leur abolition " (" Fondements... ", t.1, p. 425) ; " le système présent, avec toutes les misères qu'il leur inflige (aux prolétaires, nda), engendre dans le même temps les conditions matérielles et les formes sociales nécessaires pour reconstruire l'économie et la société " (" Salaires, prix et plus-value " Pléiade 1, p. 533). Le mouvement *dialectique* (la " jonction avec soi-même dans son Autre ") est exprimé de façon on ne peut plus concise et efficace dans la formule de " L'Idéologie allemande " : " le communisme n'est pas pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel ". (Ed. Soc., p. 64). Si l'on ne reconnaît pas le communisme comme un mouvement existant dans le capital, il ne peut même pas être une possibilité. Si le communisme n'est pas une nécessité, il ne peut même pas être une possibilité, la considération du communisme comme possibilité opposée à sa considération comme nécessité est absurde.

C'est précisément sur la question du dépassement que le bouleversement de la dialectique

Logique hégélienne et contradiction

hégélienne effectué par Marx trouve son achèvement. Ce n'est pas dans le " troisième manuscrit " des " Manuscrits de 1844 " que Marx s'exprime de la façon la plus explicite sur ce point. la critique est effectuée sur la base de " l'homme aliéné " et du " travail aliéné " (cf. " Pour en finir avec la critique du travail "). Sur cette base du travail aliéné, Marx ne peut que reprocher à Hegel de mettre la conscience de soi à la place de l' " homme concret ". Cependant cette " simple " substitution entraîne que Marx réclame des comptes à Hegel sur la méthode elle-même, sur la dialectique.

" Par conséquent l'appropriation des forces essentielles de l'homme, devenues des objets, et des objets étrangers, est en premier lieu une appropriation qui se passe dans la conscience, dans la pensée pure, c'est-à-dire dans l'abstraction, elle est l'appropriation de ces objets en qualité de pensées et de mouvements de pensée ; c'est pourquoi déjà dans la Phénoménologie - malgré son aspect tout à fait négatif et critique et malgré la critique qu'elle contient et qui souvent anticipe largement le développement ultérieur - on voit déjà à l'état latent, existant en germe, en puissance, et comme mystère, le positivisme non critique et l'idéalisme pareillement non critique des productions ultérieures de Hegel - cette décomposition et *restauration* (souligné par nous) philosophiques de la réalité empirique existante. " (op. cit., Ed. Soc., p. 131). Le passage de la conscience de soi à l'homme concret bouleverse le mouvement dialectique de la négation de la négation. Tant que l'histoire concrète (" profane " comme dit Marx dans " La sainte Famille ") est doublée par une histoire abstraite, la négation de la négation est le rétablissement du premier terme. Mais l'histoire réelle ne peut se répéter, se rétablir. Il est vrai que Marx effectue sa critique sur la base des concepts d'essence de l'homme et de travail aliéné, en cela il accepte le procès général de la dialectique : " Le rapport réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soi comme être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses forces génériques - ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire, - qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, *ce qui à son tour n'est possible que sous la forme de l'aliénation.* (souligné par nous). " (d°, p. 132). Le travail aliéné ou l'aliénation de l'essence de l'homme ne sont que des moments de l'identité en soi du travail et de ses objets, de l'homme et de ses forces extériorisées, en train de devenir identité pour soi, la perte n'est qu'une forme de l'identité, son devenir nécessaire pour se retrouver (c'est toute la limite du concept d'aliénation). Le point de départ n'est pas un rapport social, mais un sujet qui se divise dans son identité avec lui-même. Cependant, même acceptant le procès général de la dialectique (une métaphysique de l'histoire dans laquelle chaque époque n'existe que pour qu'existe la suivante), le changement de sujet (de la " conscience de soi " à " l'homme concret ") fait que l'on ne peut plus admettre la négation de la négation, le positif, comme rétablissement, restauration. En cela la critique des " Manuscrits " est inachevée et les jours des concepts d'essence de l'homme et de travail aliéné sont comptés.

C'est la notion d'*Aufhebung* qui dans les " Manuscrits de 44 " fait les frais de la critique. C'est en cela que le texte nous intéresse quant à la question du dépassement. " C'est pourquoi, chez Hegel, la négation de la négation n'est pas la confirmation de l'essence

Logique hégélienne et contradiction

véritable (Marx est comme on vient de la dire toujours sur la base du " travail aliéné " et de " l'essence de l'homme ", nda) précisément par la négation de l'essence apparente, mais la confirmation de l'essence apparente ou de l'essence aliénée à soi dans sa négation, ou encore la négation de cette essence apparente en tant qu'essence objective, résidant en dehors de l'homme et indépendante de lui, et sa transformation en sujet. C'est un rôle propre que joue le dépassement (Aufhebung) dans lequel sont liées la négation et la conservation, l'affirmation. " (d°, p. 141). Ainsi ce qui est supprimé est en même temps quelque chose de conservé, qui a seulement perdu son immédiateté, mais n'est pas pour autant anéanti, c'est ainsi que dès le chapitre I de la " Science de la Logique " Hegel définit la notion de dépassement.

C'est chez Feuerbach, dans la " Philosophie de l'Avenir ", que l'on trouve déjà toute la critique de la philosophie spéculative identifiée, avec raison, avec la dialectique hégélienne : " Le secret de la dialectique hégélienne ne consiste en définitive qu'à nier la théologie au nom de la philosophie, pour nier à son tour la philosophie au nom de la théologie. C'est la théologie qui est le commencement et la fin ; au milieu se tient la philosophie, qui nie la première position ; mais c'est la théologie qui est la négation de la négation. " (Feuerbach, op. cit., Ed. PUF, §21). Feuerbach souligne Marx dans les " Manuscrits " est le seul qui est une attitude sérieuse, critique envers la dialectique hégélienne. Le point sensible où se confondent la critique de la méthode spéculative et la critique de la dialectique hégélienne est la négation de la négation. Colletti, contre Hegel et contre la dialectique en général et la notion de contradiction en particulier reprend les développements de Feuerbach (cf. extraits de la " Philosophie de l'Avenir " en annexe), mais alors comme on l'a déjà plusieurs fois signalé son " matérialisme " n'est que celui de la certitude sensible et non celui de la pratique. Feuerbach " a opposé à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même. " (Marx, op. cit., p. 127). La critique de Hegel dans les " Manuscrits " est incompréhensible sans se référer constamment à la " Philosophie de l'Avenir ". Si Marx, dans cette critique, s'inspire, parfois mot à mot, de Feuerbach, il lui adresse cependant une critique qui n'est pas encore décisive, mais annonce les " Thèses ". Feuerbach affirme contre Hegel que la vérité qui se médiate est la vérité encore entachée de son contraire : " on commence par le contraire, mais ensuite on le supprime. Mais s'il faut le supprimer et le nier, pourquoi commencer par lui au lieu de commencer immédiatement par sa négation ? " (§38). Ce qui pour Feuerbach n'a pas besoin de preuve c'est la certitude sensible, c'est alors qu'en note, lorsqu'il expose ces positions de Feuerbach, Marx commente : " Feuerbach conçoit encore la négation de la négation, le concept concret, comme la Pensée qui se dépasse elle-même *dans la pensée*, et qui en tant que pensée, veut être immédiatement intuition, nature réalité " (p. 128). Laissons de côté le fait de savoir si cette critique est justifiée ou non (à la lecture de la " Philosophie de l'Avenir ", la critique de Marx n'est pas évidente), ce qui est fondamental c'est la critique récurrente, même contre Feuerbach, du dépassement comme restauration, ou demeurant dans l'élément de ce qui est dépassé. Qu'est-ce alors le dépassement pour Marx ? C'est la révolution, le contraire absolu de l'Aufhebung, de la dialectique hégélienne.

Nous avons dégagé les deux points fondamentaux du bouleversement de la dialectique : la médiation n'a pas d'existence ; les oppositions n'abolissent pas les êtres car l'essence est

Logique hégélienne et contradiction

contradictoire (les êtres dans leurs oppositions ne sont pas une apparence fugitive du fini abolie dans la pensée, l'infini, ils ne se rapportent qu'à eux-mêmes dans leur unité contradictoire, leur essence comme relations). Le dualisme mystique de la Logique est alors supprimé, la logique est devenue la logique de l'objet particulier.

Si la dialectique est la logique de l'objet particulier, c'est l'ordonnement hégélien qui ne peut plus avoir cours : être, essence, concept. Hegel nous dit qu'avec l'être nous avons affaire à la forme la plus immédiate de la dialectique, celle du *passage* dans un autre, ce passage dans un autre, en réalité, devient, chez Hegel, un *paraître* dans un autre qui est son " reflet ", son " fondement ", en cela chaque négation ne peut être alors que *développement*, conservation, accomplissement du même. Par la médiation de l'essence, l'être devient concept dans lequel, par le développement, l'unité immédiate de l'être est rétablie.

Dans une logique de l'objet particulier, la forme générale, celle du positif, de la négation de la négation, c'est le passage d'un objet particulier à un autre objet particulier. Ce n'est pas entre les objets particuliers, mais à l'intérieur d'eux qu'ont cours les logiques du paraître et du développement. Paraître et développement *dans* l'objet particulier, passage *entre* les objets particuliers, c'est-à-dire discrimination, rupture, révolution, plus d'Aufhebung. Mais la rupture n'a rien de miraculeux parce que l'objet particulier connaît le paraître et le développement, c'est-à-dire est essentiellement contradictoire. Certes Marx a encore dans certaines expressions une mystique historique : la propriété commune, la propriété privée, le communisme. Mais, il ne s'agit là que de survols, d'aperçus descriptifs et non " rationnels ". Il pourra en un paragraphe brosser une vaste fresque englobant en un cours dialectique avec Aufhebung les objets particuliers que sont les formes sociales particulières, mais il ne développera jamais le " noyau rationnel " qui seul pourrait soutenir cette vision : une dynamique interne, transhistorique, de la monnaie, de la valeur, du travail, de l'essence de l'homme... Ce " noyau rationnel " ne peut être développé parce que la dialectique de Marx est une dialectique de l'être, c'est-à-dire du passage, du discontinu, de la révolution.

Dans son livre " Hegel et l'hégélianisme " (Ed. Armand Colin), Goddard expose la question qui se pose à Marx, mais il ne voit qu'une partie de la réponse qu'il lui donne : les dialectiques du paraître (comme contradiction essentielle) et du développement (comme contradiction avec soi-même se produisant) ne sont pas abandonnées par Marx, elles sont reprises à l'intérieur de l'objet particulier, subordonnées à la dialectique du passage qu'en retour elles fondent. " La dialectique hégélienne est certes une puissance de fragilisation et d'instabilisation de toute forme arrêtée, et peut être interprétée comme un principe de passage d'une forme à une autre. Seulement cette définition de la dialectique est, pour Hegel, encore insuffisante et défectueuse : elle fonde simplement la représentation d'un progrès heurté, d'un devenir par rupture et substitution d'une forme à une autre où elle s'abîme et disparaît. Cette définition doit être encore dépassée, d'abord dans l'idée d'une complémentarité des formes opposées, dans l'idée que chaque chose a dans son autre son reflet ou son paraître - ce que réalise la doctrine de l'Essence - , ensuite dans celle d'un développement en lequel chaque négation est en même temps conservation et accomplissement du même, comme dans l'unité organique d'une plante, où le fruit refoule la fleur qui a refoulé le bouton, chacune de ces formes incompatibles étant un moment de la vie

Logique hégélienne et contradiction

du tout. Or pour le commentateur russe de Marx (Goddard fait ici référence au commentaire de Tchernychevski, cité longuement dans la postface à la deuxième édition, sur la méthode de Marx dans " Le Capital "), la dialectique à l'œuvre dans la pensée du philosophe n'est nullement un tel développement. Selon lui, il y a bien chez Marx des " phases d'évolution successives ", mais " chaque période historique a ses propres lois ", de sorte que " dès que la vie s'est retirée d'une période de développement donné, dès qu'elle passe d'une phase dans une autre, elle commence aussi à être régie par d'autres lois ". Chaque époque économique a, par exemple, sa " loi de population propre ", et chaque organisme social est comme un organisme animal ou végétal singulier ayant ses propres lois de développement. Le mouvement dialectique se résume alors au seul passage d'une forme à une autre, c'est-à-dire au " remplacement " d'un organisme par un autre. Il n'y a développement qu'à l'intérieur d'un organisme social séparé et autonome, jusqu'à la mort de cet organisme, et aucun développement à proprement parler dans le passage d'un organisme à un autre : seulement une histoire heurtée, discontinue et conflictuelle. " (les théories révolutionnaires fondées sur l'humanité, l'être générique, ou l'activité générique et le travail ne peuvent se débarrasser de ce dernier point où réside le cœur de la méthode spéculative, cf. " Pour en finir avec l'homme ").

La petite fable du " noyau rationnel " et de " l'enveloppe mystique " s'éclaircit un petit peu. Chez Hegel, c'est le noyau qui est mystique, il s'agirait donc de faire en sorte que ce noyau devienne enveloppe, pour s'en débarrasser. Mais une telle inversion est proprement impossible..., à moins de bouleverser de fond en comble la dialectique hégélienne. Ce n'est pas une simple inversion qui est opérée (la " remise sur pieds). On change d'objet et c'est le changement d'objet qui est nécessairement changement de méthode. En faisant de l'objet particulier, non pas l'objet de la Logique, mais de la logique, la logique de l'objet particulier, en rétablissant dans leur ordre rationnel sujet et prédicat, le mouvement d'ensemble devient une logique de l'être et non plus un logique du concept. La logique de l'être est définie, on l'a dit, par la catégorie du passage d'une forme à une autre, c'est une progression heurtée qui abolit le stade antérieur, qui n'est pas un *aufhebung* (qui est le signe même du mysticisme). Le mouvement général est le passage entre deux êtres distincts, les dialectiques de l'essence, c'est-à-dire du paraître de chaque détermination de chaque être dans ses autres déterminations et de leur unité, et celle du développement, deviennent internes comme logiques de l'objet particulier, par lesquelles il est passage à un autre être, passage dans lequel l'être précédent est aboli dans ce passage, *anéanti*. Cette inversion échappe à l'analyse de Goddard qui ne fait que la remarquer (en partie) comme une simple réduction, chez Marx, de la dialectique à la doctrine de l'être (" la plus pauvre " selon Hegel). Ce que Marx rejette de la dialectique hégélienne, c'est bien, comme le note Goddard " l'idée que la négation dialectique, la dissolution du fini, puisse être en même temps sa conservation et sa reprise transfigurée dans l'unité de l'Esprit (quelque soit le nom que l'on donne à celui-ci). Marx rejette que la négation soit conservation. Cette négation / conservation, l'*aufhebung* dialectique, est justement critiqué par Marx comme une sublimation religieuse de l'existence finie et sensible. Il n'y a pas d'essence générale qui, comme concept, s'accomplit et se conserve dans sa négation (homme, travail, etc.). L'histoire n'est plus un procès mais un

Logique hégélienne et contradiction

devenir conflictuel. Marx, contrairement à l'opinion de Goddard, ne choisit pas " entre la dialectique et la révolution ". La dialectique est celle de l'être, mais ce n'est pas une forme appauvrie, elle a subordonné à elle les dialectiques de l'essence et du développement. Quand Marx, en 1861, rédige, pour lui-même, un petit vademecum de la " Logique de l'Encyclopédie " (Pléiade III, p.1490), il se limite à la première partie : la doctrine de l'être.

" Les rapports de dépendance personnelle (d'abord tout à fait naturels) sont les premières formes sociales dans lesquelles la productivité humaine se développe lentement et d'abord en des points isolés. L'indépendance personnelle fondée sur la dépendance à l'égard des choses est la deuxième grande étape : il s'y constitue pour la première fois un système général de métabolisme social, de rapports universels, de besoins diversifiés et de capacités universelles. La troisième étape, c'est la libre individualité fondée sur le développement universel des hommes et sur la maîtrise de leur productivité sociale et collective ainsi que de leurs capacités sociales. La seconde crée les conditions de la troisième. Les structures patriarcales et antiques (ainsi que féodales) tombent en décadence, lorsque se développent le commerce, le luxe, l'argent et la valeur d'échange, auxquels la société moderne a emprunté son rythme pour progresser " ; (Marx, " Les Fondements... ", t. 1, p. 95). Voilà un exemple typique de ces pages où Marx se lance dans de grands panoramas à l'échelle transhistorique. Mais, si l'on n'y regarde de plus près, chaque forme sociale particulière prépare certes la suivante, mais aucun processus d'ensemble relevant du devenir d'un être commun se réalisant selon son essence ne vient englober les diverses phases. Chaque phase connaît une contradiction essentielle qui produit son dépassement dans un nouvel être (une autre formation sociale ou mode de production). " Il est évident que les individus doivent commencer par produire leurs rapports sociaux avant de pouvoir se les soumettre. (...) Les individus universellement développés n'ont, entre eux, que les liens sociaux qui naissent de rapports communautaires qu'ils contrôlent collectivement ; ces individus ne sont pas des produits de la nature, mais de l'histoire. Pour développer ces capacités suffisamment intenses et universelles et rendre possible une telle individualité, il faut au préalable une production fondée sur la valeur d'échange, afin de créer l'universalité des rapports et des aptitudes. (d°, p. 99). ce qui est absent de ce processus, c'est le dépassement comme développement du même (la dialectique du concept). Il faut au préalable une production fondée sur la valeur d'échange, c'est-à-dire quelque chose qui n'existe pas dans le premier terme, ce n'est ni le développement ni la perte (sa perte) du premier terme. Le troisième terme n'est pas en conséquence restauration, même après une perte nécessaire. Marx insiste dans les lignes suivantes : " Dans les périodes antérieures de l'évolution, l'individu jouit d'une plénitude plus grande justement parce que la plénitude de ces conditions matérielles n'est pas encore dégagée, en lui faisant face comme autant de principes et de rapports sociaux, indépendants de lui. " (d°). Cela est le produit du devenir historique et non une réalisation à travers lui. La dialectique hégélienne aurait consisté ici en une interprétation des formes historiques comme moments du développement nécessaire d'un principe d'abord un, se différenciant, puis restaurant son unité, ce principe aurait pu être l'Individu, elle aurait consisté à admettre une puissance d'auto différenciation de l'Absolu dans l'histoire. Mais voilà : " Les innombrables formes contradictoires de l'unité sociale ne sauraient être éliminées par de paisibles

Logique hégélienne et contradiction

métamorphoses " (d°, p. 96). Fin de l'aufhebung, fin de la spéculation.

Unité, c'est chaque forme historique qui l'est. Dans chacune de ces formes toutes les déterminations sont dans la relation du paraître dans un autre, une relation de réflexivité. Cette relation est essentiellement contradictoire car elle renvoie à aucun au-delà d'elle-même. Elle est simplement développement qui est à terme rupture, impossibilité de la reproduction de la réflexivité, de l'implication réciproque (pour reprendre des termes théoriques plus familiers). Cette impossibilité se résout dans l'affrontement des termes inclus et constituant l'essence, car en tant qu'unité elle n'est pas conciliation (il n'y a pas d'existence particulière de la médiation). Qui plus est, quand cette essence contradictoire se révèle être immédiatement l'unité qu'elle est (cf. supra la réalité du fétichisme de l'indépendance des moments), ce n'est pas la conciliation qui est alors à l'ordre du jour mais la crise. Marx, à propos de la séparation des deux moments (achat et vente) de la circulation donne un exemple de cette dialectique : " Mais comme ils constituent des éléments essentiels d'un tout unique, il est inévitable que cette autonomie soit brisée à un moment donné par la force des choses et que l'unité interne se rétablisse de l'extérieur par une action violente. dans la fonction d'intermédiaire de l'argent et dans la coupure de l'échange en deux actes séparés, réside ainsi le germe des crises, ou tout au moins leur possibilité (...). " (d°, p. 139).

La critique de la dialectique hégélienne et la reconnaissance des modulations de son bouleversement par Marx nous ont conduits à accorder la place centrale à la question du dépassement. C'est, en retour, cette question qui est la clé de l'incapacité de Colletti à distinguer la critique de la dialectique de la critique de la méthode spéculative. C'est également cette question qui contraint Bensussan et Labica à capituler devant les critiques de Colletti. Le bouleversement marxien de la dialectique hégélienne nous amène à ne pouvoir concevoir le dépassement d'une formation sociale particulière que comme l'anéantissement de cette phase (parce qu'elle produit son dépassement), le passage à une phase différente, mais en outre à ne pouvoir concevoir cet anéantissement que comme l'anéantissement de son unité organique, de son essence contradictoire, la disparition de tous les termes qui s'affrontaient, car le passage à un être différent résulte du développement de l'essence essentiellement contradictoire, donc de la réflexivité de ses termes, de leur existence nécessaire comme paraître dans l'autre. C'est alors l'existence même de cette phase qui est remise en cause.

L'impasse dans laquelle se sont enfermés Bensussan, Labica, Althusser, Balibar (à un moindre degré) est politique et ne fait que devenir philosophique. Il leur faut une différence absolue entre d'un côté l'altérité et l'existence autonome des contraires et de l'autre la totalité sous la forme du mode de production. Ce qui ne peut être admis c'est la simultanéité de l'altérité des contraires et la considération de cette altérité comme procédant de leur division antagoniste, parties d'un Tout. Cela ne peut-être admis car alors l'abolition de ce Tout est celle de ses parties. Simplement, cela signifie que l'on ne peut demeurer dans une problématique programmatique (la révolution comme affirmation et prise du pouvoir par le prolétariat) et accepter la notion de contradiction et inversement que la notion de contradiction menée à bout nous amène de façon conséquente au-delà du programmatisme.

L'enjeu est de savoir si le mode de production capitaliste existe dans et comme procès de

Logique hégélienne et contradiction

son abolition et cela comme lutte des classes. C'est le capital comme contradiction en procès en tant que lutte des classes et non pas où "s'enracine la lutte des classes" (nous renvoyons ici à notre critique de l'objectivisme dans TC 15). Balibar, dans l'article cité de "L'encyclopédie Universalis" souligne bien que le capital se constitue comme tel contre le prolétariat et vice versa, mais alors, bizarrement pour le co-auteur de "Lire le Capital", c'est le Tout qui disparaît de son analyse, c'est le mode de production. " L'opposition réelle " réclame d'établir un " ceci exclusif " contre " l'inclusion logique des contraires " et reproche à *l'idée de contradiction* de postuler que " tout fini se supprime " et donc " qu'en d'autres termes, l'objet réel se résout dans la contradiction logique " (Colletti, op. cit., p. 19). Seul l'entendement consolide le fini et Colletti pense (à l'époque) qu'être révolutionnaire c'est consolider le fini.

Pourquoi la théorie des " oppositions réelles " peut-elle tout de même se présenter encore comme " théorie révolutionnaire " ? Elle ne peut prétendre au premier abord qu'à une qualification de réformisme : deux principes s'affrontent, se causent des dommages réciproques, sans mettre en cause le lieu même de leur affrontement, celui-ci se limitant à du plus ou du moins). Mais si elle se prétend théorie révolutionnaire c'est précisément parce qu'elle ne produit pas la révolution, elle s'y refuse. Elle prétend restaurer l'inventivité de la lutte des classes, ne pas fixer de cours à celle-ci, mais ce n'est en fait que la théorie des jeux qu'elle restaure. Le réformisme ne veut pas la révolution, il se présente comme l'anti-révolution. Dans les " oppositions réelles ", le refus et l'impossibilité à produire le dépassement révolutionnaire deviennent le nec plus ultra de la théorie révolutionnaire. sa radicalité c'est son refus de tous les " grands récits ", des systèmes. Elle permet de répéter la mort du programmatisme, des grands récits révolutionnaires, un peu comme l'art moderne (comme disait l'IS) répète la mort de l'art, mais sans viser dans celle-ci son dépassement. Tout est là. Sa prétention à la radicalité réside dans ce renversement du réformisme : être révolutionnaire c'est ne pas produire la révolution. On reconnaît là la fin du grand récit programmatique. Il suffirait d'être le négatif de ce grand récit pour affirmer une théorie radicale des " oppositions de classes ". La théorie de la révolution communiste a toujours évolué jusqu'à maintenant comme programmatisme sous des formes les plus diverses. Hegel, pour cela, a toujours été sa part d'ombre car la notion de contradiction qu'elle avait en héritage impliquait l'unité organique et l'implication réciproque des termes d'une contradiction. Il fallait constamment s'expliquer avec Hegel.

Reprenons le fondement de la critique de Hegel par Colletti : " Hegel pourrait dire qu'il ne prend pas en considération le fini, qu'il le néglige, le transcende. En réalité il fait bien cela mais il l'expose différemment. Au lieu d'affirmer de manière explicite qu'il ne prend pas en considération le fini, il affirme qu'il considère le fini pour ce qu'il n'est pas, ou mieux encore, il affirme que le fini a son " essence " en l'opposé. Il en résulte un avantage évident : l'acte par lequel il fait, lui, abstraction du fini, Hegel peut dès lors le présenter comme un mouvement objectif accompli par le fini lui-même pour aller au-delà de soi et passer ainsi dans l'essence. " Il est dans la nature même du fini de se dépasser, de nier sa négation (c'est-à-dire sa finitude réelle ou " apparence ") et de devenir infini. L'infini ne se dresse donc pas tout à fait pour ainsi dire, au-dessus du fini qui serait ainsi au-dessous, en dehors de

Logique hégélienne et contradiction

lui. Et nous-(mêmes), ce n'est pas par notre raison subjective que, à travers le fini, nous atteignons l'infini. Lorsqu'on dit que l'infini est un concept de la raison et que c'est par la raison que nous nous élevons au-dessus du temporel, en disant cela on n'affecte en rien le fini, qui n'a rien à voir avec cette évaluation qui lui reste tout à fait extérieure. Mais lorsque c'est le fini lui-même qui est élevé à l'infini, ce n'est pas grâce à une force extérieure, mais parce qu'il est dans sa nature de se rapporter à lui-même comme à une barrière (...) et de la dépasser, ou plutôt, de nier le rapport avec soi-même et de s'en dégager " (" Science de la Logique ", " Doctrine de l'être "). Si donc le fini se révèle " dialectique ", c'est-à-dire tel qu' " il se détruit à l'intérieur de soi ", qu'il est " affecté d'une contradiction interne " et, par conséquent, " il se supprime, disparaît " (d°), cela ne se produit pas dit Hegel, grâce à une puissance étrangère (comme notre abstraction subjective) mais parce que le fini a comme essence et comme fondement l' " autre " et que son être " en soi " est donc immédiatement un passer dans un autre. (...) Donc le fini " vrai " n'est pas le fini qui est en dehors de l'infini mais le fini qui lui est intérieur, le fini tel qu'il est dans l'Idée. Ne sont pas " réelles " les choses extérieures à la pensée mais les choses " pensées ", c'est-à-dire les choses qui ne sont plus des choses mais de simples " objets logiques " ou moments idéaux. " (Colletti, op. cit., p. 14 - 15).

Résumons. Que reproche Colletti à Hegel ? 1) " Le fini a son essence dans l'opposé ". Traduisons : le travail a son essence dans le capital et le capital son essence dans le travail, c'est la définition même du capital comme valeur en procès (à la différence près, qu'avec l'autodétermination du Tout dans les parties Hegel fait disparaître la contradiction et le passage en les ayant comme déjà donnés à égalité toujours dans toutes les parties, si bien que la dominance d'une partie - l'indépendance du Tout comme relation entre les parties - lui est inconnue et donc la subsomption d'une partie sur une autre) . 2) " Il est dans la nature du fini de se dépasser ", " le fini se révèle dialectique ". Traduisons : le travail comme travail salarié n'existe qu'en devenant capital ; le capital ne devient capital qu'en devenant lui-même (en partie) travail. 3) " Le fini se détruit à l'intérieur de soi ", là les choses se compliquent un peu. Colletti a momentanément raison. On retrouve la critique que nous avons faite jusqu'à maintenant de la logique hégélienne, le moment où il faut lui demander des comptes. Pour Colletti les deux premières affirmations et la troisième sont (sans plaisanterie) absolument contradictoires. Et elles le sont chez Hegel. Chez Hegel, les parties sont l'autodétermination du Tout, par conséquent il est partout chez lui, et les parties en passant l'une dans l'autre demeurent chez elles. Colletti, à ce moment là, rejette les deux premières propositions (" le fini a comme essence l'autre ", " son être est un passer dans l'autre ") et la notion (et la réalité) de contradiction dialectique. Pourtant le problème est en fait chez Hegel celui d'un manque de dialectique dans la façon de poser le Tout, l'Un, qui empêche de considérer " l'autre " comme simultanément " étranger ", et donc fait disparaître la contradiction (voir supra). Le travail salarié ne peut que devenir capital, mais plus ce passage réussit, plus se prépare le moment où il devient impossible. Si chaque fini a bien pour essence son autre (comme fondement) cet autre est lui-même un fini et en tant que tel étranger à ce fini dont il est l'essence. Si l'on prend chaque fini l'un après l'autre, ou ce qui revient au même comme autodétermination du Tout, ils disparaissent bien comme dit Colletti, mais si on les prend

Logique hégélienne et contradiction

simultanément, ils peuvent être chacun le fondement ou l'essence de l'autre, ils n'en demeurent pas moins réciproquement des finis et par-là étrangers l'un à l'autre. Ce n'est alors que cette étrangeté même qui est pour chacun son essence comme la nécessité du passage dans son autre.

Si l'on considère l'ensemble du bouleversement de la dialectique hégélienne, le thème du "noyau rationnel" et du "renversement" est certainement un des passages (postface à la 2^e édition du "Capital") les plus "faibles" de Marx à propos de Hegel. Il n'y a pas de "renversement" de Hegel, de dégagement d'un "noyau rationnel" par la substitution de notions "matérielles" à des notions idéalistes (tout ça est bien critiqué par Althusser dans "Pour Marx"). Le matérialisme tel que le définit Marx dans les "Thèses sur Feuerbach" remet l'effectivité au cœur de la pensée et la pensée au cœur de la réalité. Il ne renverse pas Hegel, il passe à autre chose. C'est cet autre chose qui redéfinit le rapport du Tout et des parties et conjointement change l'objet de la contradiction. En redéfinissant le rapport du Tout et des parties, il est exact que "la contradiction ne se manifeste plus sous la forme unitaire et simple qu'elle revêt dans la logique hégélienne" (Labica), elle est chaque fois une contradiction spécifique. Si l'on se contente de changer "l'objet" auquel s'applique la contradiction, on peut très bien avoir une série de "contradictions spécifiques" mais qui n'auront de spécifiques que leur contenu, la forme demeure, quant à elle, celle de la contradiction abstraite et téléologique de la logique hégélienne. On aura supprimé le principe logique unitaire en créant des métastases dans tous les objets abordés.

Si la solution réside dans la "réorganisation" du rapport du Tout et des parties, cette "réorganisation" n'est pas une modification formelle, son contenu c'est la notion de pratique que définit Marx dans les "Thèses" en opposition au matérialisme antérieur et à l'idéalisme. Déjà dans la "Sainte famille", la critique de la spéculation ne porte pas tant sur l'objet de la spéculation, mais sur l'autodétermination du Tout, ce qui revient à supprimer la spéculation et son objet (on peut se reporter également à l'apologue des fruits dans "Misère de la philosophie"). "Pour M Bauer, la vérité est, comme pour Hegel, un automate qui se prouve lui-même. L'homme n'a qu'à la suivre. Comme chez Hegel, le résultat du développement réel n'est autre chose que la vérité prouvée, c'est-à-dire amenée à la conscience. (...) L'homme existe pour que l'histoire existe, et l'histoire existe pour qu'existe la preuve des vérités. Ce qu'on retrouve sous cette forme critiquement banalisée, c'est la sagesse spéculative, d'après laquelle l'homme, l'histoire existent pour que la vérité puisse parvenir à la conscience de soi. L'histoire devient donc, comme la vérité, une personne particulière, un sujet métaphysique auquel les individus humains réels servent de simples support. (...) Du point de vue non critique, l'histoire aboutit au contraire à ce résultat que la vérité la plus compliquée qui soit, la quintessence de toute vérité, les *hommes* se comprennent finalement tout seuls." (Marx, "La Sainte Famille", Ed Soc, p 101). Si nous passons de "l'Homme" à "les hommes" et de "l'Histoire" à des "contradictions spécifiques" ce n'est pas pour nous perdre dans le "mauvais infini" du progrès : le dévoilement positiviste de la "chose en soi" (Engels dans le "Feuerbach...", Lénine dans les "Cahiers sur la dialectique de Hegel"), la pure indépendance des contraires de "l'opposition réelle" qui ayant perdu la totalité est condamnée à la répétition (Colletti).

Logique hégélienne et contradiction

Aussi bien chez Colletti que dans les réponses qui lui sont opposées par Labica et Bensussan, il y a un point qui demeure non produit et non maîtrisé. La question du rapport être - pensée est considérée comme le préalable de toutes les autres questions : rapport entre les classes, définition du mode de production capitaliste... De ce point de vue, on passe indifféremment d'un objet à l'autre : Colletti critique "La dialectique de la nature" ou "L'anti-Dühring", Labica répond "contradiction principale et contradictions secondaires". En critiquant le rapport être - pensée de la dialectique hégélienne, c'est le "mécanisme" même de la contradiction conçue comme l'Un s'autodéterminant et immanent aux particularités et donc leurs oppositions comme effacées, que critique Colletti. Poser la question de la validité de la dialectique dans ces termes c'est admettre comme présupposé la séparation de l'être et de la pensée. La dialectique, affaire de pensée, peut-elle s'appliquer, rendre compte du réel ? Colletti critique " la dialectique de la nature ", Labica répond en substance : "on ne fait pas ça avec les contradictions sociales", mais il a admis que la dialectique c'est de l'ordre de la pensée séparée de l'être. Il est admis de part et d'autre que la méthode est indépendante du contenu (ce qui est déjà en soi une incompréhension de la logique hégélienne), ce qui n'est pas réfléchi c'est pourquoi une dialectique de l'être et de la pensée et sa critique peuvent être déplacées en dialectique des classes sociales, pourquoi en répondant à Colletti sur la dialectique être - pensée on lui répond sur la question mode de production / travail salarié / capital au-delà de la simple analogie de la méthode comprise comme un mécanisme. " Certes le procédé d'exposition doit se distinguer formellement du procédé d'investigation. A l'investigation de faire la matière sienne dans tous ses détails, d'en analyser les diverses formes de développement, et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble. Si l'on y réussit, de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mirage peut faire croire à une construction a priori ;. " (Marx, " Postface à la deuxième édition du *Capital* "). Il s'agit bien du *mouvement réel*, de *la vie de la matière*. Le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel (nous avons vu ce qu'il fallait entendre par cette notion de " réflexion " quand nous avons abordé la question du concret pensé, c'est une réflexion quasiment au sens hégélien, c'est la réalité qui se comprend elle-même, comme Marx le disait des hommes dans la " Sainte Famille "). La dialectique n'est pas une façon de pensée plus ou moins adéquate au réel, c'est ainsi qu'immanquablement se pose la question si l'on admet qu'il faut régler au préalable le problème du rapport entre l'être et la pensée. Terminant cette postface, Marx écrit, parlant de la crise résultant du " mouvement contradictoire de la société capitaliste " : " elle va faire *entrer la dialectique dans la tête* (souligné par nous) même aux tripoteurs qui ont poussé comme champignons dans le nouveau Saint-Empire prusso-allemand ". La dialectique n'est plus une logique, une forme de pensée dont on va évaluer l'adéquation au réel, mais l'inverse. En fait idéalisation du réel ou " théorie du reflet " dans son acception triviale, ne sont que pile ou face de la même séparation pérennisée de l'être et de la pensée. La dialectique est le mouvement réel du réel, du concret, des choses, c'est seulement pour cela qu'elle est le mouvement du concret pensé ; le sujet, la société, est donné aussi bien dans la réalité que dans le cerveau, il est la médiation de sa propre représentation, la pensée n'est pas " reflet " parce que c'est le sujet qui est l'objet

Logique hégélienne et contradiction

même de la pensée, qui *se pense*, la question du "reflet" rejoint celle de la preuve de la vérité de la pensée séparée de la pratique dans le répertoire de la scolastique.

C'est au concept de pratique qu'il faut revenir. Comme pratique, l'être et la pensée est identiques : "les hommes se comprennent tout seuls". Cette identité n'est ni la logique interne des choses (que ces choses soient le développement de l'histoire ou la nature), ni la toute-puissance de la pensée sur les choses ; elle n'a besoin ni d'une dialectique de la nature ni d'une dialectique de l'histoire et encore moins de leur unité dans le naturalisme humaniste des "Manuscrits de 44". Si l'on n'en finit pas avec l'être de Parménide (tout attribut lui est contradictoire), on sera constamment et indéfiniment renvoyé de Kant à Hegel et de Hegel à Kant, de la "chose en soi" à la "logique de l'être", l'être identique à lui-même en dehors de tous ses attributs, l'être identique à lui-même comme "Idée absolue", par le passage dans ses attributs. Il n'y a pas une communauté d'origine, un parallélisme (une démarche allant de la méthode au contenu ou vice versa) à retrouver ou reproduire entre l'être et la pensée, mais toujours une communauté actuelle effective qui constitue la réalité. Une continuité toujours actuelle et objective. Dire que la dialectique serait bonne pour le "social" et pas pour la nature, ou dire qu'il y a aussi une dialectique dans la nature, c'est toujours se placer à côté de cette continuité et de la communauté toujours actuelle effective de la pensée et de l'être qu'est la pratique, pour raisonner sur les rapports entre un extérieur et un intérieur. La réponse à la question "simple" qu'est-ce que la matière, qui passe historiquement de ce qui a une étendue et une forme à ce qui est équivalent à de l'énergie inclut trois siècles de comportement humain, de la bougie de cire qui fond à la centrale nucléaire. L'être n'est pas plus embarqué dans la dialectique de la pensée qu'irréductible à cette dialectique, la dépendance de ce que l'on observe par rapport à ce qui observe est si étroite qu'elle constitue elle-même ce que l'on peut appeler l'objectivité (un accélérateur de particules). La dialectique dans la nature conserve la séparation d'un intérieur et d'un extérieur et ne conçoit pas l'objectivité comme étant la relation elle-même.

Or cette relation est toujours actuelle (effective, effectivité, au sens de "devenir de la réalité") donc historique. Que devient alors la notion de contradiction ? C'est-à-dire quel est le Tout, quelles sont les parties ? Le Tout est indéfinissable a priori, ce serait en revenir au matérialisme intuitif injecté de dialectique, c'est-à-dire proprement un idéalisme : un identique à lui-même dans ses différences. Le Tout, on l'a dit, est un moyen terme qui relie le poser de son autre par chaque particularité à leur subsistance pour elle-même qui s'affirme dans ce poser et devient par-là distinct de ses parties et devient leur Tout. Le poser de son autre étant simplement "l'opposition réelle" qui en tant que telle est nécessairement contradiction sous peine de voir disparaître la notion même d'opposition. Si nous considérons la pratique comme la continuité toujours actuelle et effective de la pensée et de l'être (la réalité), nous parvenons à un concept de pratique qui est toujours particularité par rapport à elle-même, le subjectif et elle-même comme son autre : l'objectif. La pratique est encore un concept trop général, elle ne s'auto détermine pas en pratiques diverses, tout comme l'Homme ne s'autodétermine pas en "les hommes", en tant que singulier elle est totalement vide. En tant que singulier le concept de pratique nous permet seulement de comprendre son vide car elle ne peut qu'être à elle-même son propre objet et donc être

Logique hégélienne et contradiction

comme diverses (différente d'elle-même). Les parties ce sont donc les pratiques et ont un rapport dialectique entre elles, chacune est subsistant par soi et se confirme en tant que telle dans son autre qui est son objet et par-là même en devenant l'autre de son autre se retrouve objet non-subsistant par soi (la détermination nécessaire des parties entre elles est leur négation en tant que chacune est indépendante au même moment où cette indépendance n'existe pour elle qu'en faisant de l'autre partie son objet, donc sa détermination, où donc de subsistant par soi elle devient sa propre médiation avec une autre partie). C'est son indépendance qui en se confirmant comme rapport à soi dans son autre la pose comme moyen terme entre son autre et l'universel, l'Un. C'est par-là que ces pratiques, de la façon indiquée plus haut, deviennent particularités en construisant le Tout. Les pratiques sont la disparition de l'autodétermination du Tout et de son immanence aux parties. Ces parties ont un rapport négatif entre elles en ce que, si l'on part des hommes et non de l'Homme, de l'Humanité ou de l'Histoire (c'est-à-dire d'un sujet déjà un), elles sont chacune réciproquement l'objet de leur autre qui est leur objet, elles se particularisent (et se médiatisent) elles-mêmes et sont toujours à partir d'elles une unité actuelle et effective qui d'après son contenu (pratiques au sens des Thèses) est le Tout de ces pratiques (unité de leur subsistance par soi et de leur médiation réciproque) en ce qu'il est aussi bien leur subjectivité propre (pour elles-mêmes) et leur objectivité pour leur autre dans laquelle elles sont objectivité sensible et où leur autre devient leur fondement en tant que pratique car elles sont l'autre de leur autre.

La dialectique n'est pas bonne que pour l'histoire comme si la pratique humaine n'était pas objective, la dialectique n'est pas dans la nature comme si les objets de la pratique n'étaient pas eux-mêmes pratiques. Mais alors si l'on veut éviter le va-et-vient tautologique où s'ancre la dialectique en tant que mouvement réel ? Le premier objet de l'homme c'est l'homme, et l'homme est un être objectif, c'est là que s'ancre la dialectique : unité / plusieurs / autres / relations / devenir / non-reproduction identique. Il faut tenir comme vrai contenu objectif de la pratique non pas un contenu qui lui est extérieur (une pratique sans contenu n'existe pas) mais celui qui lui est intérieur, la pratique ne donne pas une forme à une objectivité extérieure, elle n'est pas une forme faisant abstraction de tout contenu, et le contenu comme étant son autre élément constitutif (à côté de la forme), la matière, ne vient pas d'ailleurs, dans ce cas, la pratique, face à une matière tout à fait indépendante, ne pourrait être qu'une activité formelle et son objectivité ne pourrait être réelle dans la mesure où son contenu se trouverait en dehors d'elle. La matière existe de façon tout à fait indépendante de la pratique, mais ce n'est pas en tant que telle qu'elle devient le contenu de la pratique, la matière qui devient contenu de la pratique est constituée en tant que tel par la pratique elle-même. Cette matière tout à fait indépendante est abolie et n'existe en tant que telle que dans la mesure où elle est dénuée de toute détermination, mais alors elle n'est rien. Si l'on a bien compris où s'ancre la dialectique, qualifier de dialectique la matière tout à fait indépendante et considérée dans cette indépendance est un non-sens.

La relation dialectique entre des pratiques, en tant que contradiction, définit ce que l'on peut appeler un mode de production. Cela dans la mesure où par pratiques nous ne pouvons entendre que les activités objectives (toutes les activités le sont) qui sont formalisées comme

Logique hégélienne et contradiction

objets par une autre pratique, c'est-à-dire qui définissent un rapport social dont l'objectivité (l'objectivité n'est pas la "chose en soi" mais la relation entre ce qui est inséparable : ce qui observe et ce qui est observé, ce qui transforme et ce qui est transformé) est définitoire, cette objectivité définitoire c'est la production. En tant que mode de production l'unité dialectique des contraires c'est l'unité des pratiques contradictoires (chacune posant son autre et par-là subsistant par elle-même, étant chacune la médiation de son opposé) et en elles en tant que pratiques c'est l'unité de l'être et de la pensée (le concept de pratique met au rencart l'ancien critère du matérialisme : l'irréductibilité de l'être). En redéfinissant le rapport du Tout et des parties, nous avons changé d'objet, nous sommes passés à la pratique sociale comme relation entre des pratiques définissant un Tout distinct qui est un mode de production, cela non de façon analogique en prenant la dialectique comme une "méthode", un mécanisme, mais en prenant au sérieux le point de départ hégélien de la relation entre l'être et la pensée en ce que, poussée au bout, elle nous donne le concept de pratique qui casse le système et nous mène aux hommes, aux pratiques, aux contradictions historiques spécifiques.

Il est important de changer l'objet de la dialectique en ne la conservant pas telle quelle comme "méthode", mais en la poussant à bout en tant que logique de la contradiction et de la progression, en cassant le système de l'identité du commencement et de l'aboutissement, mais aussi d'autre part en ne rejetant pas purement et simplement son contenu hégélien de dialectique de l'être et de la pensée (ce qui va de soi à partir du moment où l'on accepte pas la "solution" du "renversement" et du "noyau rationnel"). Cette "conservation" de la dialectique de l'être et de la pensée dans le passage au concept de pratique (et non la simple substitution de celui-ci à la pensée) permet de reposer dans le concept de pratique le rapport de celle-ci à l'être comme constitutif de ce concept. Cette connaissance et cette transformation ne s'opposent pas à l'être comme objet à connaître et à transformer (les deux actions, constituant la pratique, sont quasiment identiques). La pratique est le processus immanent de l'être, celui-ci peut être par lui-même connu et transformé.

Hegel cherche par le système (auto-mouvement du concept, identité du commencement et de la fin) à éviter un double écueil dans le rapport de l'être à la pensée. "Il s'agit d'une part, du subjectivisme "génial" du sentiment et de l'imagination, qui, opposant le délire de son mouvement propre à l'auto mouvement du concept, s'est lancé de façon romantique dans les "aventures de la pensée" et a oublié que la jouissance de l'Idée nouvellement pressentie ne pouvait dispenser du travail de son élaboration rationnelle ; d'autre part, du criticisme et scepticisme qui oppose à la vitalité de la prétention subjective "l'accablement" du renoncement également subjectiviste à la saisie de la vérité objective, et préfère à l'auto mouvement du concept le repos en soi-même par lequel le sujet s'affirme dans sa vacuité en se félicitant d'être assez avisé pour reconnaître son impuissance à penser le contenu substantiel." (Préface de Bernard Bourgeois à la " Logique de l'Encyclopédie ", Ed. Vrin, p. 37). D'un côté, Kant accomplissant les Lumières, de l'autre, la génialité romantique du "savoir immédiat". La limite des uns et des autres (et par la même occasion de la synthèse systématique hégélienne) est de ne situer l'être que comme objet exclusif de la pensée. En n'étant pas conçu comme relations de pratiques spécifiques dans l'histoire, l'être est simplement l'identique à soi et la confiance hégélienne dans la possibilité pour l'esprit de

Logique hégélienne et contradiction

saisir l'absolu se résout dans les retrouvailles de l'être avec lui-même dans l'Idée, rien de nouveau n'a été produit. Si nous pouvons conserver la confiance hégélienne dans la connaissance de l'être, c'est parce que cette connaissance est relation entre des pratiques qui se prennent réciproquement pour objets, elle n'est donc connaissance de l'être que dans la mesure où elle se confond avec sa propre transformation. L'être ne revient pas à lui-même, il est ce qui est nécessairement connu parce qu'il est ce qui nécessairement est le contenu de son propre mouvement de transformation.

Pour un autre point de vue [LIRE HEGEL](#)