

*LA SCIENCE DE LA LOGIQUE  
AU MIROIR DE L'IDENTITÉ*

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL ORGANISÉ  
À L'OCCASION DU BICENTENAIRE DE  
*LA SCIENCE DE LA LOGIQUE* DE HEGEL  
EN MAI 2013 À LOUVAIN-LA-NEUVE ET À POITIERS

Édités par  
GILBERT GÉRARD et BERNARD MABILLE †



ÉDITIONS DE L'INSTITUT  
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE  
LOUVAIN-LA-NEUVE

PEETERS  
LOUVAIN - PARIS - BRISTOL, CT  
2017

## Résumé/Abstract

Cette étude a pour objet l'analyse du concept d'*identité* au sein de la pensée hégelienne. Or qui veut comprendre et discuter les critiques que la phénoménologie contemporaine, notamment celle de Heidegger ou surtout celle de Levinas, a pu lui objecter, à savoir essentiellement de manquer le sens d'une authentique *différence*, doit tout d'abord prendre au sérieux l'intelligence que Hegel a pu proposer de ce concept au sein de la *Doctrine de l'essence*, deuxième moment de la *Science de la logique*. Et c'est alors que la divergence des enjeux apparaît véritablement. Hegel, en dialectisant le sens d'être de l'identité, l'a intégré à une logique unitaire de système; système en lequel l'*unité* peut bien se différencier, et le processus de différenciation produire des déterminations concrètes. Mais ce qu'il a toujours refusé, c'est le fait qu'il puisse exister une différence que la pensée ne pourrait pas dialectiquement ressaisir au sein d'une unité plus englobante. Or c'est précisément une telle différence que vise à décrire et à penser l'horizon hors système des phénoménologies contemporaines. Aussi si elles ne peuvent déployer leurs analyses qu'en abandonnant la méditation hégelienne, au risque d'en durcir le trait, c'est que la «*différence absolue*» de Hegel n'anticipe pas encore ce que Levinas s'efforce quant à lui de penser sous l'expression d'«*hétérogénéité radicale*».

This paper aims at analysing the concept of identity as thought by Hegel. To understand and discuss the criticisms made by contemporary phenomenology – i.e. that of Heidegger or, more particularly, that of Levinas –, the major criticism being that Hegel failed to grasp the meaning of a difference that would be genuine, one needs to consider seriously how cleverly Hegel analysed this concept in his *Doctrine of Essence*, the second step of his *Science of Logic*. Only then does the divergence of stakes appear. By turning the meaning of being of identity into a dialectical process, Hegel integrated it into the unitarian logic at the core of any system. Yet, there are systems in which unity can be differentiated and a process of differentiation can produce concrete determinations. What he especially kept denying was the existence of a difference that thought could not dialectically appropriate within some more encompassing unity. And it is precisely such a difference that contemporary phenomenology, with its horizon cleared from any system, attempts to describe and think. Thus, if contemporary phenomenology can only develop its analyses while abandoning Hegelian meditations, and perhaps distorting them, this is because Hegel's «*absolute difference*» could not anticipate what Levinas tried to think by means of the phrase «*radical heterogeneity*».

## IDENTITÉ DU CONCEPT ET DÉTERMINATION

Jean-Renaud SEBA

«*Omnis determinatio negatio*». Cette formule de Hegel, héritée de Spinoza et retournée contre lui, conjointe à d'autres tout aussi célèbres, telle que la dénonciation de l'absolu indéterminé comme «nuit où toutes les vaches sont noires», a accrédité la représentation selon laquelle, pour Hegel, la différence serait déterminante tandis que l'identité immédiate serait vouée à rester indéterminée. Or pareille manière de voir engage plusieurs présupposés. À savoir que l'identité et la différence constituent des pôles indépendants l'un de l'autre; que l'identité est nécessairement immédiate et la négation médiate; que leur mise en relation en tant que détermintés fixes les maintient stables et intactes. À l'évidence, ces présuppositions saisissent l'identité en tant que catégorie de l'Essence, c'est-à-dire comme «*immédiateté de la réflexion*»<sup>1</sup> qui, loin d'être pensée comme «*égalité avec-soi-même se mouvant*»<sup>2</sup> ou comme «*médiation entre son propre devenir-autre et soi-même*»<sup>3</sup>, reste prise dans les rêts d'une dialectique immobile, dont le type est celle que Platon développe de façon aporétique dans le *Parménide* et speculative dans le *Sophiste*. Or la doctrine du Concept présente une tout autre conception de l'identité: le concept est «l'identité dans laquelle [Être et Essence] se sont perdus et sont contenus»<sup>4</sup>, l'identité qui résulte du retour à soi de ce qui s'est d'abord rendu étranger à soi-même.

Étrange destin que celui de l'identité spéculative. Après avoir été mal comprise mais acceptée, il lui est arrivé d'être saisie au niveau qui

<sup>1</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Werke* 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (noté dorénavant *WL*, *W* 6, suivi du numéro de la page), 39; Hegel, *Science de la logique*, *Doctrine de l'Essence*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976 (noté dorénavant *SL* 2), p. 38.

<sup>2</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (désormais noté: *PhG*, *W* 3, suivi du numéro de la page), 25; Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hypolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, Préface, § 21, t. I (noté dorénavant: *PhE* 1), p. 19.

<sup>3</sup> *PhG*, *W* 3, 23, *PhE* 1, p. 17.

<sup>4</sup> *WL*, *W* 6, 245, *Science de la Logique*, La logique subjective ou Doctrine du concept, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981 (noté dorénavant *SL* 3), p. 36.

est le sien, mais d'être alors contestée. L'identité médiatisée du concept a en effet cristallisé les critiques qui ont été adressées à la logique de Hegel dans la seconde moitié du vingtième siècle. Étant donné que les plus extrêmes de ces critiques ont porté sur le caractère prétendument totalitaire de l'identité spéculative et ont, à l'occasion, débouché sur une exaltation de la vie animale, foisonnante et supposée indéterminée, le soupçon peut naître que l'identité spéculative du concept pourrait constituer un obstacle au déploiement de la différence indéterminée désormais élevée au rang de caractère immédiat de la vie. Quelque chose de nouveau semble ici se manifester, qui renverse la série des présuppositions que nous venons de relever comme constitutives de la vulgate hégelienne. Désormais, ce n'est plus exclusivement au niveau de la doctrine de l'Essence que l'identité sera mise en question, mais aussi sur le plan de la physique organique et de la philosophie de l'Esprit. À la valorisation de la détermination se substitue l'apologie de l'indétermination, fantasme comme la mère de tous les possibles et donc de toutes les libertés. Dans cette transmutation, l'identité a cessé d'être saisie comme la nuit de l'indétermination pour devenir un pôle d'intolérable contrainte, et la différence a cessé d'être porteuse de détermination. C'est à l'examen critique de cette mutation que s'attache la présente communication, au terme de laquelle l'identité spéculative du concept sera non seulement rétablie dans sa fonction de détermination mais apparaîtra en outre comme la condition de possibilité de l'apologie de la différence indéterminée elle-même.

### La dialectique spéculative contestée

On sait que les années soixante du vingtième siècle ont été marquées par la contestation de la dialectique en général et de celle de Hegel en particulier. Parmi les reproches qui lui furent adressés, un des plus virulents concernait le statut dominant accordé au pôle de l'identité relativement à celui de la différence dans la *Science de la logique*. Deux livres témoignent de ce reproche: *Différence et répétition* de G. Deleuze<sup>5</sup> et *Dialectique négative* de Th. W. Adorno<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Deleuze G, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968

<sup>6</sup> Adorno Th. W, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966 (désormais noté: ND), Adorno Th. W, *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, J Masson, O Masson, A Renaut, D Trousson, Paris, Payot, 1978 (désormais noté. *Dialectique négative*, plus le sous-titre donné par l'auteur)

Quels que soient les mérites qu'on lui suppose par ailleurs, le livre de Deleuze est largement en défaut en ce qui concerne la critique qu'il fait de la logique hégelienne:

- Son parti pris «d'anti-hégelianisme généralisé»<sup>7</sup> ne dépasse pas «un assurer sec (*ein trockenes Versichern*)»<sup>8</sup> qui vaut exactement autant qu'un autre. Certes, il n'est pas étonnant que sa réfutation ne soit pas conduite selon la manière énoncée par Hegel au début de la Logique du Concept<sup>9</sup>. Mais il est paradoxal qu'un livre qui prétend faire valoir la différence indéterminée au détriment de la différence déterminée, *c.-à-d.* de la contradiction<sup>10</sup>, commence par traiter la logique hégelienne comme une position non pas simplement différente mais bien *contraire* à la sienne, caractérisant de la sorte ce qu'il nomme un anti-hégelianisme, de surcroît généralisé.
- Par ailleurs, Deleuze ne prend pas acte de ce que la différence ne peut exister indépendamment de l'identité, qu'il n'y a de différence qu'entre des entités qui sont au moins assignables en tant que telles et inversement. La neuvième hypothèse du *Parménide* montrait déjà que si l'Un n'est pas, «les Autres ni ne sont ni ne se laissent imaginer ni un ni plusieurs»<sup>11</sup>. On sait aussi que Platon accorde un privilège au genre de l'Autre sur les quatre autres genres<sup>12</sup>. Selon P. Ricœur, ce privilège s'explique pour des raisons logiques: l'Autre est «la catégorie qui réfléchit sur la relation même de toutes les catégories»<sup>13</sup>. Force est de constater qu'il contredit la vulgate nietzschié-deleuzienne qui prétend mettre fin à la primauté que la dialectique accorderait à l'identique. Toutefois, le privilège platonicien de l'Autre

<sup>7</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p.1

<sup>8</sup> Hegel, *PhG*, W 3, 71; *PhE* I, p. 68.

<sup>9</sup> «La véritable réfutation doit entrer dans la force de l'adversaire et se placer dans l'orbite de sa vigueur» («Die wahrhaftige Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen») Hegel, *WL*, W 6, 250; SL 3, p. 41

<sup>10</sup> «Il apparaît que la "contradiction", selon Hegel, fait fort peu problème. Elle a une tout autre fonction: la contradiction se résout et, se résolvant, résout la différence en la rapportant à un fondement» (Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 64). Citons encore: «[...] la contradiction hégelienne a l'air de pousser la différence jusqu'au bout; mais ce chemin, c'est le chemin sans issue qui la ramène à l'identité, et qui rend l'identité suffisante pour la faire être et être pensée. C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est la plus grande différence» (Op. cit., p. 338).

<sup>11</sup> Platon, *Parménide*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1974, 166 b, p. 114

<sup>12</sup> Platon, *Sophiste*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 258 e – 259 b, p. 375 Cf. le commentaire lumineux que fait P. Ricœur de ce passage dans Ricœur P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, CDU-SEDES, 1982, p. 99

<sup>13</sup> Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, op. cit., p. 98.

ne rend encore compte des relations entre catégories que de façon unilatérale. Le Même doit être convoqué ici aussi. Mais alors ce n'est pas seulement la catégorie de l'Autre qui «en se réfléchissant sur la relation mutuelle des catégories, se réitère elle-même sans renvoyer à aucun autre»<sup>14</sup>, c'est aussi celle du Même et, pour être complet, c'est le couple du Même et de l'Autre, ce que ni Platon ni Ricœur n'envisagent. Mais si le couple du Même et de l'Autre peut seul rendre compte de la relation des catégories entre elles, il en résulte alors la plus grande indétermination. Car à côté de la formule canonique de l'identité de l'identique et du non-identique, on peut alors aussi définir l'absolu comme la différence du différent et du non-différent. C'est d'ailleurs ce à quoi Hegel incite quand il caractérise le devenir dans l'essence comme «le mouvement de rien à rien et par là à soi-même en retour»<sup>15</sup>. Or cette opposition entre les deux définitions de l'absolu se réitère elle-même à l'infini. De la sorte, la pensée réflexive est prise au rouet du mauvais infini: celui par lequel elle tente de saisir la relation de l'identique et du différent dans l'impossibilité même de leur réflexion indéfiniment différée. On verra que la relève de cette aporie n'a lieu que dans le Concept.

- Au vrai, Deleuze use lui aussi de la catégorie du Même, qu'il définit comme «le revenir de ce qui revient»<sup>16</sup>, selon une formulation qui a d'incontestables accents spéculatifs. Mais il ne dit pas comment advient ce revenir. Or attribuer le revenir à des rencontres hasardeuses<sup>17</sup>, comme il le fait, n'explique pas que la répétition puisse être reconnue comme telle: il manque à ce revenir une instance d'identification. Un modèle pourrait en être trouvé chez Kant sous la forme de l'unité synthétique de l'aperception transcendante, qui est en général toujours déjà à l'œuvre dans les synthèses de l'imagination transcendante et donc aussi en particulier dans la synthèse de la reproduction qui est ici en cause. Mais précisément, Deleuze n'accepte pas de recourir à l'unité synthétique de l'aperception transcendante: «L'événement ne rapporte pas le vécu à un sujet transcendant = Moi, mais se rapporte au contraire au survol immanent d'un champ sans sujet»<sup>18</sup>. Selon Deleuze, le sujet transcendantal,

<sup>14</sup> Ibid

<sup>15</sup> Hegel, WL, W 6, 24; SL 2, p. 18 Cf. aussi WL, W 6, 148-149; SL 2, p. 179

<sup>16</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 59 et 384

<sup>17</sup> «L'éternel retour affirme la différence, il affirme la dissemblance et le disparu, le hasard, le multiple et le devenir». (Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 383).

<sup>18</sup> Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Seuil, 1991, p. 49

qu'il confond avec un «sujet transcendant», est une illusion: «Sa force [de l'empirisme] commence à partir du moment où il définit le sujet: un habitus, une habitude, rien d'autre qu'une habitude dans un champ d'immanence, l'habitude de dire Je...»<sup>19</sup>. Éloquent est à cet égard le «portrait machinique de Kant, illusions comprises» imaginé par Deleuze un peu plus loin: «1. – Le "Je pense" à tête de bœuf, sonorisé, qui ne cesse de répéter Moi = Moi. 2. – Les catégories comme concepts universels (quatre grands titres): tiges extensives et rétractiles», etc.<sup>20</sup>. Cette lecture, dont l'imagerie dissimule mal la violence, peut certes divertir mais elle n'atteint pas sa cible, en ce qu'elle néglige le fait que le sujet transcendant n'est pas chez Kant une substance mais un simple substrat, le «sujet des pensées = X, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicts»<sup>21</sup>. Deleuze aurait pu se reconnaître dans la critique kantienne de la substantialité de l'âme, lui qui fait du «plan d'immanence», dans son unicité, «à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé»<sup>22</sup>, comme il aurait pu reconnaître que son insistance à postuler la présence du «plan d'immanence», unique, dans «chaque plan»<sup>23</sup> trahit l'impossibilité où il se trouve à se passer de l'Un. Mais aussi empressé qu'il soit de ne pas s'enliser dans la pensée réactive, Deleuze ne peut s'empêcher de guerroyer contre des ennemis imaginaires tels que Kant ou Hegel, après les avoir toutefois taillés à sa guise.

- Enfin, Deleuze croit pouvoir choisir entre les deux déterminations de la réflexion que sont l'identité et la différence, ce qui pose la question de la possibilité même de son discours. Comment articuler une parole dès lors que, comme on le sait depuis le *Sophiste* de Platon, c'est par l'entrelacs réciproque des genres fondamentaux du Même et de l'Autre que le discours est possible<sup>24</sup>? Qui se refuse à la participation de ces genres ne peut continuer à parler qu'à la faveur d'un paradoxe pragmatique aux termes duquel son dire contrevient à ce qu'il dit.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 57.

<sup>21</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, 1998, 447, *Critique de la raison pure*, trad Delamarre et Marty, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, Paralogismes de la raison pure, III 265 A 346/B 404, p. 1050

<sup>22</sup> Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., p. 59.

<sup>23</sup> «Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie: non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan.» (Ibid.). Les majuscules sont des auteurs.

<sup>24</sup> Platon, *Sophiste*, op. cit., 259 e, p. 376.

Tout autre chose est la critique de l'identité par Adorno. Ce n'est pas au nom de la différence indéterminée qu'il récuse le moment de l'identité dans la dialectique spéculative. Rappelons que la différence indéterminée, maintenue dans son abstraction, ne permet pas de dépasser la forme simplement négative des jugements infinis, tels que «la rose n'est pas un élphant, l'entendement n'est pas une table», dont Hegel conclut que «ce ne sont pas des jugements»<sup>25</sup>. Adorno ne prétend pas se tenir hors de la dialectique. Il cherche plutôt à ne pas y rester enfermé, tout en reconnaissant sa puissance passée: «La philosophie, qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué»<sup>26</sup>. Sa critique est essentiellement ancrée dans l'historicité de la pensée, dans les drames du vingtième siècle, que l'*Aufklärung* n'a pas su prévoir et encore moins conjurer. Drames dont elle était peut-être grosse d'ailleurs. Adorno réfléchit sa propre critique en tentant de la situer dans cette histoire qu'il interroge en explorant une à une les impasses, dont la totalisation impossible dessine en creux un impossible savoir absolu. Au lieu d'un tel savoir, ce qui est en cause, c'est bien plutôt une boîte de Pandore et ce qui reste en son fond: l'espérance. «Il appartient à la détermination d'une dialectique négative de ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale; c'est là sa figure d'espérance»<sup>27</sup>. À l'issue d'une assumption de la dialectique limitée à son premier moment, ce qui est donc refusé n'est pas tant l'identité comme pôle d'une relation statique que le mouvement processuel du retour à la positivité, qui advient comme résultat de la négation de la négation. Celle-ci est pensée comme un moment extérieur au processus du concept, comme une violence venant du dehors sous couvert de réconciliation: «C'est justement l'insatiable principe d'identité qui éternise l'antagonisme en opprimant ce qui est contradictoire. Ce qui ne tolère rien qui ne soit pareil à lui-même, contrecarre une réconciliation pour laquelle il se prend faussement»<sup>28</sup>. Par son refus de concevoir l'universel à la fois comme le premier moment et comme le tout du mouvement du concept<sup>29</sup>, Adorno en dissocie les moments en les opposant les uns aux autres: universel contre singulier, sans médiation possible. Il rejette la conception

<sup>25</sup> Hegel, *WL*, W 6, 324, *SL* 3, p. 123.

<sup>26</sup> Adorno, *ND*, 13, *Dialectique négative*, Sur la possibilité de la philosophie, p. 11.

<sup>27</sup> Adorno, *ND*, 396; *Dialectique négative*, Autoréflexion de la dialectique, p. 316.

<sup>28</sup> Adorno, *ND*, 144, *Dialectique négative*, Impossibilité d'hypostasier la non-contradiction, p. 117.

<sup>29</sup> «L'universel est ainsi la totalité du concept, il est [quelque chose de] concret, n'est pas quelque chose de vide, mais a plutôt, par son concept, [un] contenu» (Hegel, *WL*, W 6, 277, *SL* 3, pp. 72-73).

hégelienne de l'infinité véritable comme cercle<sup>30</sup>, le recourbement dans soi de la déterminté à partir de l'extériorité<sup>31</sup>. Dans son attachement à la linéarité du temps, il proteste à la fois contre la circularité spéculative du mouvement de soi à soi à travers le devenir-autre et contre l'abandon de la représentation que l'entendement se fait de l'infini comme devoir-être. Cette double protestation ne forme en fait qu'un seul et même refus du recourbement spéculatif (*in sich zurückbiegen*) au nom de l'histoire, jamais finie, toujours en attente de ce qu'il nomme «l'utopie du particulier», à l'égard de laquelle Hegel manquerait de sympathie<sup>32</sup>. C'est donc au nom de l'historicité qu'Adorno condamne la conception hégelienne de l'anhistoricité de l'élément logique. Mais atteint-il vraiment sa cible? Répondre à la question exige que soient distinguées l'une de l'autre les notions *du logique* et *de la logique*.

### *Das Logische und die Logik*

On sait que l'adjectif neutre substantivé désigne le plus souvent en allemand une notion générale abstraite ou une totalité de choses<sup>33</sup>. Mise à part l'Introduction à la *Science de la logique*, où, dans une perspective quasi-pédagogique, *le logique* est défini comme «l'universel qui saisit en soi la richesse du particulier»<sup>34</sup>, le syntagme «*das Logische*» est peu utilisé en dehors de la doctrine du Concept. Polémiquant, dans le Concept subjectif, contre l'habitude de la pensée abstraite de considérer «le concept et le logique [...] comme quelque chose de seulement *formel*»<sup>35</sup>, la logique subjective tient «le logique ou le concept pour configurateur intérieur (*zum innern Bildner*)» des «sciences concrètes»<sup>36</sup>. Ce qui signifie que, loin de s'appliquer du dehors au contenu des sciences concrètes

<sup>30</sup> Hegel, *WL*, W 5, 164; *Science de la logique*, trad P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, L'Être (1832), Paris, Kimé, 2007 (désormais noté *SL* 1, 1812), p. 142.

<sup>31</sup> Hegel, *WL*, W 6, 278; *SL* 3, p. 73.

<sup>32</sup> Adorno, *ND*, 310; *Dialectique négative*, La raison conflictuelle de l'histoire, p. 249.

<sup>33</sup> Cf. *Grammatik Duden* 4, Mannheim, Dudenverlag, 1984, § 702.

<sup>34</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812), Einleitung XXVII, *GW*, Bd 11, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978, 28, *Science de la logique*, L'Être (édition de 1812), trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972 (noté désormais: *SL* 1, 1812), p. 31

<sup>35</sup> Hegel, *WL*, W 6, 256, *SL* 3, p. 47. La distinction de la forme et du contenu dans la logique formelle est constamment critiquée dans la doctrine du Concept. Cf. le Syllogisme de l'analogie (*WL*, W 6, 388, *SL* 3, p. 191) et le début de l'Objectivité (*WL*, W 6, 405; *SL* 3, p. 210).

<sup>36</sup> Hegel, *WL*, W 6, 265; *SL* 3, p. 56.

(Nature et Esprit), *le logique*, c'est-à-dire le concept, y est depuis toujours à l'œuvre, raison pour laquelle l'*idée* «devient la créatrice de la nature (*Schöpferin der Natur*) et passe à la forme d'une *immédiateté concrète*, dont pourtant [le] concept détruit aussi à nouveau la figure pour parvenir à soi-même comme *esprit concret*»<sup>37</sup>. *Le logique* est donc l'élément dans lequel se déploie le processus qui configure toute réalité, qu'elle soit naturelle ou spirituelle (*geistig*). Ce n'est pas ici le lieu d'interroger en détail l'emploi, à tout le moins ambigu des mots «création» et «puissance créatrice (*schöpferische Macht*)» qui sont chargés de fortes connotations théologiques. Ces termes semblent faire du concept non pas seulement le démiurge qui organise une matière préexistante mais bien le créateur de cette matière. Cependant, Hegel définit la «puissance créatrice» en des termes qui en excluent la transcendance relativement à ce qu'il crée: «il [l'universel véritable, infini] est la puissance créatrice en tant que négativité absolue qui se rapporte à soi-même»<sup>38</sup>. De même, «le créer (*das Schaffen*) du concept [...] n'est à comprendre que dans ce plus intérieur de ce même [concept]»<sup>39</sup>. Il s'agit donc d'un «configurateur intérieur» à ce point immanent à ce qu'il configure qu'il en vient, par pure négation interne, à produire (ou à créer) l'extériorité qu'il configure. Ce processus peut à bon droit être appelé «vie logique» et on peut accorder à Bernard Mabille qu'il n'est pas sans précédent dans la tradition néo-platonicienne<sup>40</sup>. De même qu'il ne fait pas de doute que «ce qui manque [...] à cette pensée platonicienne de la vie logique, c'est le principe logique de la *subjectivité*»<sup>41</sup>. Toutefois, en dépit de sa puissance germinative (ou, en termes hégeliens, de son *actuosité*), le modèle néo-platonicien de la vie logique, par sa structure hiérarchique, semble par trop s'écarte de l'immanence à soi du processus logique spéculatif. C'est pourquoi, s'il faut se passer du principe de la subjectivité, on peut lui préférer le modèle spinoziste et considérer que grâce à Hegel, la thèse spinoziste qui affirme qu'«au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses»<sup>42</sup> est rendue intelligible par le rôle qu'y joue la négativité<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid*

<sup>38</sup> Hegel, *WL*, W 6, 279; *SL* 3, p. 74

<sup>39</sup> *Ibid*

<sup>40</sup> Cf. Mabille B., «La vie logique», dans Vieillard-Baron J.-L. (Dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, pp. 107-153

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 136.

<sup>42</sup> Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, I, 25, Scolie, p. 61

<sup>43</sup> La nature de l'espace de pensée ouvert par la doctrine hégelienne du concept mériterait une étude à elle seule tant est grande sa richesse logique autant qu'épistémolo-

*La logique*, quant à elle, est la science qui a *le logique* pour objet, la «science de la *forme absolue* qui dans soi est totalité et contient l'*idée pure de la vérité elle-même*»<sup>44</sup>. Que la logique soit science, son titre le manifeste déjà, comme aussi les nombreuses occurrences où il est question de son exposition<sup>45</sup>. En sa qualité de science qui expose *le logique*, *la logique* est inscrite dans l'histoire, depuis son acte fondateur aristotélicien<sup>46</sup>, jusqu'à son aboutissement dans l'histoire de la philosophie. Au contraire de *la logique*, *le logique* n'a pas d'histoire, parce que sa processualité se déploie dans le devenir intemporel du concept.

Mais la confusion est vite faite, du devenir intemporel *du logique* avec l'historicité de *la logique* en tant que forme de la plus haute idéalisatoin de l'esprit. Adorno s'y engage, quand il écrit, par exemple, que «l'utopie s'enracine dans ce qui est conjuré afin qu'elle ne se réalise pas. Considérant la possibilité concrète de l'utopie, la dialectique est l'ontologie des conditions fausses»<sup>47</sup>, ou quand il interprète l'*Aufhebung* comme réconciliation (*Versöhnung*) fallacieuse (*cf. supra*, note 28). Chez lui la dialectique spéculative ne peut échapper au jugement moral-historique. Ainsi: «Dans la reproduction d'une immédiateté opaque qui, en tant qu'advenue, est aussi apparence, la positivité du Hegel de la maturité comporte justement des traits de ce qui, selon l'usage langagier préialectique, est mauvais»<sup>48</sup>. La double négation qui reconduit à la positivité n'est pas saisie dans l'anhistoricité du processus logique mais est seulement entendue comme logique de l'histoire. La science de *la logique*, dont l'objet est la présentation *du logique*, est ainsi mesurée à l'aune de la philosophie pratique et de l'histoire événementielle.

Au vrai, Adorno n'est pas le premier à avoir réduit *le logique* à une logique historique. La gauche hégelienne, puis Marx et d'autres ont

gique. Qu'il nous suffise d'indiquer que cette négation intérieure au concept, lequel est lui-même intérieur à ce qu'il crée et configure à l'extérieur de lui-même par sa propre négativité, ressortit à un *espace imaginaire*, au sens fondamental d'«espace bidimensionnel d'inclusions réciproques» que Mahmoud Sami-Ali donne à cette notion (cf. Sami-Ali M., *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1974, p. 38)

<sup>44</sup> Hegel, *WL*, W 6, 265, *SL* 3, p. 56

<sup>45</sup> Cf. entre autres passages l'exposé de la logique (*WL*, *GW* 11, 24; *SL* 1, 1812, p. 24), la science logique comme présentation de l'auto-mouvement des pures pensées (*WL*, *GW* 11, 8; *SL* 1, 1812, p. 7), la science logique (*WL*, W 6, 257, *SL* 3, p. 48), le traitement habituel de la logique (*WL*, W 6, 289, *SL* 3, p. 85), etc.

<sup>46</sup> «C'est un mérite infini d'Aristote, qui doit nous remplir de l'admiration la plus haute pour la force de cet esprit, que d'avoir entrepris en premier cette description» (Hegel, *WL*, W 6, 269; *SL* 3, p. 60).

<sup>47</sup> Adorno, *ND*, 20, *Dialectique négative*, Le tout antagoniste, p. 17

<sup>48</sup> Adorno, *ND*, 159, *Dialectique négative*, Critique de la négation positive, p. 129

donné corps à la confusion qui conduit à ignorer la nature comme champ où se déploie aussi *le logique*. Or la nature étant anhistorique, au sens hégélien, c'est-à-dire ayant une temporalité mais pas une histoire, il s'en suit que l'élément logique intemporel est assimilé à la logique de l'histoire. Corrélativement, en résulte aussi le mépris de ce que F. Engels, souvent juste et pénétrant en dépit de ses raccourcis, a voulu élucider comme une *dialectique de la nature*. De cette ignorance de la dialecticité de la nature découle un aveuglement qu'il importe de dissiper.

On constate d'abord que la nature vivante a peu de poids pour Adorno. Dans un texte décisif, où il critique justement l'usage idéologique de la biologie, il déborde les limites de son propos initial et écrit:

«L'impératif de Spinoza: *sese conservare*, l'auto-conservation, est véritablement la loi naturelle de tout vivant. Elle a pour contenu la tautologie de l'identité: doit être ce qui, de toute façon, est déjà; la volonté se retourne et s'applique au sujet de la volonté; de simple moyen au service de lui-même, il devient fin. Ce tournant est déjà celui qui mène à la fausse conscience; si le lion avait une telle conscience, son acharnement contre l'antilope qu'il veut dévorer serait de l'idéologie. [...] Plus les forces productrices (*Produktivkräfte*) s'accroissent, plus la perpétuation de la vie conçue comme sa propre fin cesse d'aller de soi. Dégénérescence de la nature, cette finalité propre devient en soi suspecte, tandis qu'en elle mûrit la possibilité de quelque chose d'autre. La vie se prépare à devenir le moyen de cet Autre, aussi indéterminé et inconnu qu'il puisse être»<sup>49</sup>.

Alors que la seconde partie de cette citation dénonce l'asservissement de la vie à des fins techniciennes et semble de la sorte valoriser la vie comme une fin en soi, la première partie est plus ambiguë puisque la «loi naturelle de tout vivant» est assimilée à la «tautologie de l'identité». La suite du texte, construite autour de l'opposition des «pulsions du moi» et des «pulsions d'objet» n'aide pas à lever l'équivoque: devenue fin pour elle-même, la technique, qui a rendu «virtuellement aisée» la poursuite de l'autoconservation, conduit à «l'absurdité manifeste: la logique de l'histoire fait surgir, sans les modifier, des modes de comportement autrefois rationnels et néanmoins dépassés. Elle n'est plus logique»<sup>50</sup>. Ainsi, la critique de la technique repose sur le fait que la primauté des comportements d'autoconservation sur les «pulsions d'objet», qui était autrefois «rationnelle» en période de rareté des forces productives, a perdu sa justification en période d'abondance. La «logique de l'histoire» devient illogique quand elle se contente de perpétuer la

<sup>49</sup> Adorno, *ND*, 340; *Dialectique négative*, Régression sous emprise, p. 272.

<sup>50</sup> Adorno, *ND*, 341; *Ibid.*

logique de la vie. Le présupposé de cette critique est que la logique de la vie est purement tautologique et identitaire (ce qui, selon Adorno, est excusable en période de rareté) et que la logique de l'histoire doit exister en rupture avec cette logique de la vie. Cela est confirmé par la critique virulente qu'Adorno adresse à la notion hégélienne de monde de l'Esprit comme «seconde nature». D'une part, l'idée d'une seconde nature reste «le négatif de la nature qui pourrait être en quelque sorte perçue comme première»<sup>51</sup>. D'autre part, l'idée même d'une nature indépendante de l'histoire est devenue une illusion:

«Plus la socialisation s'empare inexorablement de tous les moments d'immediateté humaine et interhumaine, plus il devient impossible de se souvenir que cet entrelacs est quelque chose d'avenu; plus l'illusion de nature est irrésistible»<sup>52</sup>.

Soit donc la nature comme immédiateté illusoire, résultant de l'oubli du cheminement historique accompli: façon encore hégélienne de contester Hegel, jusque dans la citation de Marx invoquée par Adorno pour annexer la nature à l'histoire: «Nous ne connaissons qu'une seule science: la science de l'histoire. L'histoire [...] peut être divisée en histoire de la nature et en histoire de l'humanité»<sup>53</sup>.

En conclusion, Adorno refuse de prendre en compte *le logique*, dans son anhistoricité. Il le reconduit intégralement à l'historicité de *la logique*, quand ce n'est pas à la logique de l'histoire, qu'il conçoit comme ouverture à la non-répétition, à la non-conservation de soi, à la non-tautologie identitaire et, partant, à la liberté. Mais si *la logique* est historique (ce qui ne peut être nié), et si, par ailleurs, le relativisme est récusé comme «une figure bornée de la conscience»<sup>54</sup>, «matérialisme vulgaire», «scepticisme bourgeois», «moment réactionnaire»<sup>55</sup>, sur quelle réalité non relative à l'histoire fonder l'assise de la dialectique? La réponse d'Adorno

<sup>51</sup> Adorno, *ND*, 349, *Dialectique négative*, Histoire naturelle, p. 279

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Marx, *L'idéologie allemande*, Section I, cité par Adorno, *Ibid.*

<sup>54</sup> Adorno rapporte le relativisme à «l'individualisme bourgeois qui considère comme ultime la conscience individuelle médiatisée de son côté par l'universel et qui pour cette raison confère un droit égal aux opinions de tous les individus particuliers, comme s'il n'existant aucun critère de leur vérité. La thèse abstraite de la conditionalité (*Se*c) de tout penser est, dans son contenu, tout à fait à rapporter à la propre conditionalité (*Bedingtheit*) de cette thèse: à l'aveuglement envers le moment supra-individuel par lequel seul la conscience individuelle vient penser. Derrière cette thèse se tient le mépris pour l'esprit au profit de la prédominance des conditions matérielles considérées comme ce qui seul compterait» (Adorno, *ND*, 44, *Dialectique négative*, Contre le relativisme, p. 35).

<sup>55</sup> «Quelles que soient ses allures progressistes, le moment réactionnaire fut constamment associé au relativisme, dans la sophistique déjà où il était à la disposition

est que «seul est un invariant le malheur, qui trouve son essence dans la perpétuation du même»<sup>56</sup>. Seul est un au-delà du malheur le refus de la totalité, qui est «figure d'espérance»<sup>57</sup>, espérance qui prend, entre autres, la forme de la possibilité d'abolir les lois de la société capitaliste<sup>58</sup>. D'où l'impasse: Adorno, qui élève au rang de seul moment libérateur celui de la négation critique, peut-il penser de façon non seulement négative mais aussi positive l'objet de l'espérance? Ou encore, au nom de quel objet désiré le malheur peut-il être invoqué contre l'emprise et l'empire de l'identité? Convenons cependant qu'une telle rigueur et une telle constance à se maintenir dans le tragique de la négativité appellent le respect. Adorno prend à la lettre le mot de Hegel selon lequel «l'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement»<sup>59</sup>. Il refuse autant la satisfaction d'une réconciliation illusoire que la satisfaction basse du scepticisme qui, dans l'anéantissement de toute positivité extérieure, ne fait rien d'autre que jouir de soi-même. Au contraire du sceptique qui, après son opération destructrice, abandonne les choses dans l'état où il les avait trouvées, Adorno ne laisse rien en l'état et n'affirme aucun empire sur la réalité. Il est l'homme qui reste fidèle à son attente fracassée, le héros en négatif de la philosophie des Lumières, dont il tente de sauver l'honneur.

### L'immédiateté du concept: la vie

La dialectique spéculative, dont Adorno récuse les conséquences dans le champ de l'esprit, possède cependant une tout autre assise que celle qu'il lui cherche en vain dans l'histoire. Contrairement à ce que suppose la lecture adornienne de la dialectique, ce n'est pas dans l'histoire mais dans la vie qu'émerge le concept entendu comme mouvement de retour à soi au-delà de son devenir autre. Et ce n'est donc pas par l'histoire que le concept doit être jugé.

Mais comment entendre le rapport de la vie au concept? La question se complique du fait que la vie apparaît tantôt comme vie naturelle dans l'*Encyclopédie* et tantôt comme vie logique dans le premier chapitre de

des intérêts les plus forts». (Adorno, *ND* 45-46, *Dialectique négative*, Contre le relativisme, p. 36).

<sup>56</sup> Adorno, *ND*, 344, *Dialectique négative*, Dialectique et psychologie, p. 275

<sup>57</sup> Adorno, *ND*, 396, *Dialectique négative*, Autoréflexion de la dialectique, p. 316

<sup>58</sup> Adorno, *ND*, 346; *Dialectique négative*, Histoire naturelle, p. 277

<sup>59</sup> Hegel, *PhG*, W 3, 36, *PhE* 1, p. 29

l'Idée. Ce qui n'engage pas seulement le rapport de la logique aux sciences concrètes en général mais encore et surtout le rapport de la vie logique à la vie naturelle.

— Au début de la doctrine du Concept, alors qu'il s'attache à récuser la vision kantienne qui fait du concept un acte de l'entendement subjectif, Hegel insiste sur le côté objectif du concept, qui, en tant que se déployant dans *le logique*, est à l'œuvre dans la nature et dans l'esprit. Pour autant, les formes concrètes que prennent les déterminations logiques, que ce soit dans la nature (comme l'espace et le temps), ou dans l'esprit subjectif (comme l'esprit intuitionnant ou représentant), ne concernent pas la science de la logique. Celle-ci n'a affaire qu'au

«concept en et pour soi, lequel constitue tout aussi bien un *niveau* de la *nature* que de l'*esprit*. La vie ou la nature organique est ce degré de la nature auquel émerge (*hervortritt*) le concept; mais comme concept aveugle, ne se saisissant pas lui-même, c'est-à-dire non pensant; comme tel il ne revient qu'à l'esprit. De cette figure (*Gestalt*) non-spirituelle, mais tout autant que de cette figure spirituelle du concept, sa forme (*Form*) logique est indépendante»<sup>60</sup>.

Il est capital de distinguer ici entre *la logique*, qui en tant qu'exposé scientifique n'a pas affaire aux formes concrètes du concept, et *le logique*, ou encore le concept qui, dit Hegel, «constitue tout aussi bien un *niveau* de la *nature* que de l'*esprit*». C'est parce que la fin du texte traite du concept, *i.e.* *du logique* que le cadre de *la logique* y est débordé et qu'elle peut ainsi délivrer une esquisse du système dans sa totalité: logique, nature, esprit. Toutefois, au terme de cette explication, un point demande encore à être élucidé: pourquoi la vie est-elle déclarée le degré de la nature auquel émerge le concept, lequel est par ailleurs agissant à tous les niveaux de l'objectivité? Interrogation qui se diffracte dans les questions suivantes: aux yeux de qui le concept émerge-t-il dans la vie? Pour quel regard une détermination logique apparaît-elle comme immédiate alors même que dans *le logique* il n'est rien d'immédiat sinon la médiation elle-même? Il est évident que l'exposition *du logique* par *la logique* n'en a jamais fini de se mesurer à son *apparaître devant l'esprit fini* du philosophe. C'est aux yeux de l'esprit fini et de lui seul que le concept émerge dans la nature organique.

Enfin, une difficulté subsiste du fait que le texte que nous commentons juxtapose des propositions qui peuvent sembler contradictoires. D'une part, le concept est caractérisé comme en et pour soi, et comme

<sup>60</sup> Hegel, *WL*, W 6, 257; *SL* 3, p. 48

constituant un niveau de la nature ou de l'esprit. D'autre part, la vie est posée comme le «degré de la nature auquel émerge le concept; mais comme concept aveugle, ne se saisissant pas lui-même». Que le concept puisse être aveugle et non pensant, cela s'explique par son activité de configurateur de la nature et de l'esprit. Mais comment peut-il être à la fois aveugle et être néanmoins concept en et pour soi? Une solution est de considérer le concept *à la fois* comme puissance configuratrice des contenus non-logiques («*Der Begriff ist das den Dingen selbst Innenwohnende, wodurch sie das sind, was sie sind*»<sup>61</sup>) et comme contenu informé par la forme (*Form*) logique. Si le fait de traiter le concept comme un contenu susceptible de configurations diverses devait sembler étrange, qu'il suffise de rappeler que, pour Hegel, la philosophie expose dans la forme de la pensée le même contenu que la religion exprime dans la forme de la représentation<sup>62</sup>. Cette double détermination du concept, tantôt configurateur, tantôt contenu, implique que le concept, en son unité, doit être ici entendu comme idée absolue, «*forme pure* du concept, qui intuitionne *son contenu* comme elle-même», dont «la nature et l'esprit sont de façon générale des manières diverses de présenter *son être-là*»<sup>63</sup>.

— La vie naturelle, quant à elle, est définie dans l'*Encyclopédie* comme l'Idée «parvenue à l'existence [...] immédiate» en ce qu'elle est «le processus infini» qui nie «sa particularité ou finité» et «fait retour dans elle-même», de sorte qu'elle est devenue «unité négative se rapportant à soi, celle d'un Soi (*selbstsche*) et subjective»<sup>64</sup>. Telle est la définition de la vie dans cette science concrète qu'est la physique organique. Mais qu'en est-il de la vie dans la logique? Dès le début du premier chapitre de la section Idée qui lui est consacré, Hegel prend soin de distinguer entre, d'une part, la «vie logique» et, d'autre part, la «vie-naturelle [...] et la vie dans la mesure où elle se tient en lien avec l'*esprit*»<sup>65</sup>. On retrouve ici la préoccupation architectonique qui animait le texte du

<sup>61</sup> Hegel, *Enzyklopädie* (désormais. *Enz*, W 8), 318, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad B Bourgeois, I, Science de la logique, Paris, Vrin, 1970, § 166, Add, p 595.

<sup>62</sup> Hegel, *Enz*, W 10, 379, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, III, Philosophie de l'Esprit, Paris, Vrin, 1988, § 573, Remarque, p 361. L'identité du contenu de la philosophie et de la religion est même étendue à l'art dans *WL*, W 6, 549; *SL* 3, p. 368.

<sup>63</sup> Hegel, *WL*, W 6, 549; *SL* 3, p. 368.

<sup>64</sup> Hegel, *Enz*, W 9, 337, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad B Bourgeois, II, Philosophie de la nature, Paris, Vrin, 2004, § 337, p 299.

<sup>65</sup> Hegel, *WL*, W 6, 470-471; *SL* 3, p 284

début de la doctrine du Concept qui vient d'être commenté. Ce souci systématique est d'une telle importance qu'il doit servir de guide pour saisir le concept de *vie* dans la section de l'Idée.

Dans l'étude remarquable qu'il a consacrée à «la vie logique», Bernard Mabille a pris comme fil conducteur de son commentaire la différence de la vie logique et des deux autres vies (naturelle et spirituelle). À juste titre, puisque Hegel insiste sur la nécessité de les distinguer à l'intérieur du cadre de la science de la logique. Mais l'accent mis sur la vie logique ne doit pas laisser dans la pénombre l'unité différenciée qu'elle forme avec les deux autres vies. Or c'est cette unité qu'il s'agit de mettre au jour, afin d'expliquer l'insertion de déterminations quasi-empiriques dans le texte du chapitre de la vie telles que, par exemple, les déterminations de l'individu vivant (la reproduction), du processus vital (la douleur), le processus du genre (la sexualité). Les commentateurs réunis autour d'André Lécrivain reconnaissent d'ailleurs la difficulté: «En toute rigueur, la vie n'a de sens propre que comme vie naturelle»<sup>66</sup>. Indépendamment de la solution qu'ils proposent de lui donner, nous voulons insister sur les conditions du problème: dans la section de l'Idée, unité différenciée du Concept subjectif et de l'Objectivité, la vie émerge (*tritt hervor*) comme cette unité immédiate. Elle comporte des déterminations qui appartiennent au champ quasi-empirique de la physique organique et pourtant cette unité immédiate appartient au champ logique. Mais cette apparente incohérence n'en est pas une si on admet que la «vie logique» est l'autre nom *du* logique, lequel est immanent à la nature aussi bien qu'à l'esprit et exerce son «sourd tissage» en leur sein. Il n'est donc pas étonnant que la logique, qui expose le processus logique (ou, si l'on préfère, la «vie logique»), insiste sur la pureté de ses déterminations et, *en même temps*, ne puisse se délester totalement du contenu issu des déterminations des sciences concrètes. La preuve en est que Hegel lui-même introduit le concept de *vie* en rappelant son insertion dans la totalité du système et non pas simplement dans l'économie de la *Science de la logique* (cf. le texte du début de la doctrine du Concept commenté *supra*). Le texte de la logique cesse donc d'être énigmatique quand on le comprend à travers les trois moments du système: logique, nature et esprit.

<sup>66</sup> Cf. Biard J., Buvat D., Kervégan J.-F., Kling J.-F., Lacroix A., Lécrivain A., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1987, tome III, p. 361.

### La critique de l'identité, la vie et le Soi

Les considérations qui précèdent visent à relativiser deux interprétations opposées. La première consiste à réduire la vie dans *la logique* à n'être qu'un décalque de la vie organique. La seconde revient à ne voir qu'une homonymie entre la vie organique et la vie comme catégorie de *la logique*, au motif que la vie organique n'est encore que le concept aveugle. Or ce dilemme peut être surmonté si on cesse de confondre le concept en tant que configurateur interne de toutes choses et le concept en tant que contenu de la forme pure de la pensée (au sens où il peut aussi être le contenu de cette forme représentative qu'est la religion). Ce qui émerge dans la vie organique, au terme d'un lent développement qui va de la dispersion maximale du mécanisme au retour à soi qui caractérise la subjectivité vivante, c'est le concept en tant que configurateur de la réalité extra-logique. La principale étape de ce déploiement est le chimisme, qui confère au concept hégélien de la *vie* une étonnante actualité puisqu'il conjoint le processus chimique et la finalité interne: «Si les produits du processus chimique faisaient eux-mêmes recommencer l'activité, ils seraient la vie. La vie est, dans cette mesure, un processus chimique rendu pérenne»<sup>67</sup>. Il est vain de se demander ce qui est premier, du contenu extra-logique ou du logique qui le configure. Comme chez Aristote et chez Kant, l'un ne va pas sans l'autre.

Mais s'il est un terrain qui est commun à la vie organique et au concept, c'est celui de la subjectivité. En effet, c'est seulement dans la vie organique que la subjectivité émerge (devant l'esprit fini du philosophe). Alors que la subjectivité vivante est encore immédiatement identique à l'organisme objectif chez le végétal<sup>68</sup>, la subjectivité animale possède les trois moments du concept: l'universel dans l'unité indivise avec elle-même (la sensibilité), le particulier dans sa relation avec l'extérieur (l'irritabilité) et le singulier dans le retour à soi-même qui a lieu dans la reproduction (de sa configuration interne)<sup>69</sup>. Seul l'animal possède «l'automouvement vivant»<sup>70</sup> et le sentiment du manque: «un être

<sup>67</sup> Hegel, *Enz.*, W 9, 333; *Encyclopédie*, II, § 335, Add., p. 550

<sup>68</sup> Il y a une fractalité du végétal, qui tient au fait que «la partie – le bouton, la branche, etc. – est aussi la plante tout entière» (*Enz.*, W 9, 371; *Encyclopédie*, II, § 343, p. 303). De plus, la plante possède un comportement vivant en direction de l'extérieur et une intussusception (*i.e.* une pénétration des éléments nutritifs à l'intérieur de ses parties) qui ne s'interrompent pas. De ce fait, elle n'a pas de véritable intériorité et ne connaît pas le retour à soi qui est le propre de la vraie subjectivité (cf. *Enz.*, W 9, 377, *Encyclopédie*, II, § 344, Add., p. 589)

<sup>69</sup> Hegel, *Enz.*, W 9, 437; *Encyclopédie*, II, § 353, p. 309

<sup>70</sup> Hegel, *Enz.*, W 9, 439, *Encyclopédie*, II, § 354, p. 310.

qui est capable d'avoir et de *supporter* dans lui-même la contradiction de lui-même est le *sujet*; c'est là ce qui constitue son *infinité*»<sup>71</sup>.

Il apparaît maintenant que ce n'est pas seulement l'élément logique, dans son anhistoricité, qui est ignoré par Adorno mais aussi la vie organique, en tant qu'elle est le lieu d'émergence du concept, c'est-à-dire du Soi. De la relation entre la nature et l'esprit, Adorno ne retient que la simple négation, ce qui le conduit à ignorer trois points essentiels:

- que le passage de la physique organique à l'Esprit est déjà en soi un retour de l'Idée à soi-même (puisque notre penseur critique ne saisit pas *la logique* dans son autonomie de troisième terme relativement à la nature et à l'esprit);
- que le Soi et la subjectivité, qui émergent dans le processus vital (au lieu de tomber d'on ne sait quel empyrée de l'histoire), ne sont pas niés mais conservés dans l'esprit;
- que la naturalité vitale n'est pas davantage simplement niée mais qu'elle se conserve tout au long du développement de l'esprit (pensons à l'esprit-nature dans l'Esprit subjectif, à la famille et au système des besoins dans l'Esprit objectif, au rôle de la sensibilité artistique dans l'Esprit absolu).

Pareille ignorance de l'ancre naturel de la subjectivité dans la vie organique n'engendre que mystères et dilemmes stériles. Les mystères: d'où provient la subjectivité sinon du corps vivant toujours déjà aux prises avec l'esprit? Comment peut-elle exister comme puissance de négativité sans être en même temps constituée en pôle d'identité? Par la grâce de quelle puissance peut-elle être un soi et se dire comme telle? Les dilemmes stériles: ou bien la subjectivité est libre, d'une liberté seulement négative, réputée autofondée dans le champ indéfini des possibles historiques, ou bien elle est opprimée par l'empire tautologique de la vie en expansion permanente (qui se perpétue indûment dans le capitalisme). Dans tous les cas, ce qu'Adorno refuse de prendre en compte, c'est l'existence d'un troisième terme qui médiatise ces oppositions réputées indépassables. Troisième terme qui n'est pas immédiatement l'Idée logique, puisque cette dernière n'a pas d'existence immédiate en dehors des réalités concrètes qu'elle organise et réfléchit de façon immanente; mais qui est le processus de mise en relation de ces réalités et qui est donc *in fine* l'Idée dans son existence médiate.

<sup>71</sup> Hegel, *Enz.*, W 9, 469; *Encyclopédie*, II, § 359, Remarque, p. 313

Un des esprits les plus clairvoyants de notre temps, Pierre Legendre, peut aider à saisir les enjeux de cette exclusion du tiers, dont l'absence irrigue la *Dialectique négative*. Sous l'appellation (non péjorative) de *logique dogmatique*, Legendre explore inlassablement cet être-là médiat de l'Idée dans le triple champ de l'anthropologie du droit, de la théorie de la subjectivité et de l'institutionnalisation symbolique de la vie. À l'écart des dualismes convenus et commodes de la réflexion d'entendement, sa pensée saisit la triplicité sous la forme d'un nœud borroméen qui noue deux par trois le biologique, le subjectif et le social, de telle manière que deux de ces termes ne soient jamais liés entre eux que par la médiation du troisième. On peut voir dans l'œuvre extraordinairement érudite de Legendre la contrepartie contemporaine de l'entreprise encyclopédique de Hegel. Elles s'éclairent réciproquement, pour autant qu'on accepte de retrouver, dans le biologique, le subjectif et le social de Legendre, la vie organique, l'esprit subjectif et l'esprit objectif de Hegel. Et qu'on accepte de reconnaître dans le nœud borroméen la triplicité spéculative du concept<sup>72</sup>.

Le refus du troisième terme est ce qui est commun aux critiques de l'identité développées par Deleuze et par Adorno. Chez le premier, le tiers escamoté est le sujet, sans lequel il n'est pas de médiation du biologique et du social. D'où leur collage dans les «flux» de l'*Anti-Œdipe*. Chez le second, le tiers refusé est la vie organique, sans laquelle il n'est pas de médiation du sujet et de l'histoire. Le paradoxe de leurs constructions théoriques tient à ce qu'Adorno en appelle à la subjectivité particulière de l'individu contre l'identité tautologique de la vie, qui est censée se perpétuer dans l'histoire, alors même que la subjectivité particulière pré-supposé la vie naturelle. Cependant que, de son côté, Deleuze en appelle à la vie, émiettée et bourgeonnante, contre l'identité tautologique du sujet englué dans les contraintes de l'histoire, et cela alors même que son dire se soutient seulement du fait que l'Un est présupposé comme «LE plan d'immanence [...] non pensé dans chaque plan»<sup>73</sup>. Point culminant du paradoxe du refus du tiers, en tant qu'il est la vérité du refus de l'identité du concept: les dualismes deleuziens et adorniens s'épuisent à tenter d'échapper au collage, qui les menace d'étouffement, en exaltant la

<sup>72</sup> Pour de plus amples développements sur cette question, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude «Die Neubegründung der Aufklärung Zu den Begriffen der Referenz und der dreifachen Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven bei Pierre Legendre» in Georg Mein (Hg.), *Die Zivilisation des Interpreten Studien zum Werk Pierre Legendres*, Wien-Berlin, Turia Kant, 2012, pp. 77-93

<sup>73</sup> Cf. *supra*, note 23

différence indéterminée de la pure et simple diversité. Mais dans le troisième terme éludé, voire dénié, persiste la *trace de la catastrophe*, historique pour Adorno, encore subjective quoique psychotique pour Deleuze.

Alors que, comme la vérité, la triplicité du concept libère.

### Résumé/Abstract

Cette contribution se propose d'approcher l'identité dialectique-spéculative en dehors du dilemme qui tantôt exalte la différence comme source de toute détermination et tantôt fait de la différence une instance d'indétermination porteuse de tous les possibles. Au-delà de cette saisie de l'identité et de la différence dans le champ des oppositions corrélatives qui caractérisent la Logique de l'Essence (Deleuze), ou de la réduction du procès logique à une simple logique de l'histoire (Adorno), l'identité sera ici pensée au niveau de la Logique du Concept. À ce titre, il n'y a d'identité que processuelle: identité toujours déjà différenciée d'un substrat qui advient en tant que soi seulement à l'issue de son recourbement réflexif au-delà de son propre devenir-autre. Mais le processus logique (*das Logische*) déborde de beaucoup les limites du texte de la *Science de la Logique* puisque Hegel le désigne comme le «configurateur intérieur (*zum innern Bildner*)» des sciences concrètes. L'identité autodifférenciée du concept, dont la Logique est la présentation rigoureuse et pure, trouve seulement son effectivité en se déployant de façon immanente au sein de la Nature et dans l'Esprit. La vie, qu'elle soit logique, naturelle ou spirituelle est le moment où, par le recourbement du processus sur lui-même, advient l'identité mouvante du Concept. Celle-ci n'est donc pas à saisir dans une seule partie du système mais comme le jeu immanent au système tout entier. La conclusion établit une correspondance entre la triplicité hégélienne (Logique, Nature, Esprit) et la triplicité philosophico-anthropologique du Sujet, de la Vie organique et de l'Histoire.

The present paper aims to discuss dialectic-speculative identity outside the dilemma that either praises difference as the source of all determination or sees difference as an instance of indetermination in which everything is possible. Beyond such approaches to identity and difference in the field of correlative oppositions which are characteristic of the *Logic of Essence* (Deleuze) or of the reduction of logical process to a mere logic of History (Adorno), identity will be conceived of here at the level of the *Logic of the Concept*. As such identity can only be processual, the

intrinsically always already differentiated identity of a subject that becomes itself only after its self-reflexive return beyond its own becoming-other. But the logical process (*das Logische*) goes much beyond the limits of the text of Hegel's *Science of Logic*, since Hegel defines it as «inner shaper» (*zum innern Bildner*) of concrete sciences. The self-differentiated identity of the concept, the pure and rigorous exposition of which is to be found in Hegel's *Logic*, can only become effective when it unfolds in an immanent mode within Nature and within the Spirit. *Life*, whether logical, natural or spiritual, is the moment at which the fluid identity of the Concept comes into being through the self-reflexive return of the process on itself. This identity is thus not to be reduced to one part of the system, but is an immanent interplay within the whole system. In its conclusion the paper draws a parallel between the Hegelian triplicity (Logic, Nature, Spirit) and the philosophical-anthropological triplicity of Subject, organic Life, and History.

## LISTE DES AUTEURS

1. Andrea Bellantone est docteur et habilité à diriger des recherches. Il est doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse. Il a enseigné à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université Paris 1. Il a travaillé sur la philosophie française des dix-neuvième et vingtième siècles, sur l'idéalisme allemand et sur le néo-idéalisme italien. Parmi ses livres: *Hegel en France* (2 vol., Hermann, 2011), *Tra eclettismo e idealismo. Frammenti di filosofia francese dell'Ottocento* (CLEUP, 2010); *La Métaphysique possible Philosophie de l'esprit et modernité* (Hermann, 2012). Il dirige les collections *La ragione aperta* (Le Lettere, Florence) et *Hermann – Philosophie italienne* (Hermann, Paris).
2. Bernard Bourgeois est professeur émérite à l'Université de Paris I et président de l'Académie des Sciences morales et politiques.
3. Christophe Bouton est professeur de philosophie à l'Université Bordeaux Montaigne. Ses recherches portent principalement sur les questions du temps et de l'histoire dans la philosophie moderne et contemporaine. Dernières publications: *Penser l'histoire De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, C. Bouton et B. Bégout (éds.), Paris, Éditions de l'Éclat, 2011; *Le temps de l'urgence*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013; *Faire l'histoire. De la Révolution française au Printemps arabe*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013; *Capitalisme et démocratie Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, Christophe Bouton et Guillaume le Blanc (eds.), Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
4. Karin de Boer est professeur de philosophie au Hoger Instituut voor Wijsbegeerte/Institute of Philosophy de l'Université de Louvain. Elle est l'auteure de *Thinking in the Light of Time Heidegger's Encounter with Hegel* (2000) et, concernant Hegel, de *The Sway of the Negative* (2010), ainsi que de nombreux articles sur Kant, Hegel et la philosophie contemporaine continentale. Elle est aussi co-éditrice (avec Ruth Sonderregger) de *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy* (2011). Sa recherche actuelle porte sur la *Critique de la raison pure* de Kant eu égard à son projet de réforme de la métaphysique.
5. Olivier Depré est professeur de philosophie à l'Université catholique de Louvain. Il y enseigne la métaphysique, la philosophie morale et la philosophie moderne. Il est spécialiste du jeune Hegel et a notamment publié G.W.F. Hegel, *Premiers écrits (1797-1800)* Textes réunis, introduits, traduits et annotés par O. Depré, Paris, Vrin, 1997.