

La mise à jour de la philosophie de la nature
hégélienne par Alexandre Kojève.
La théorie des Primats

Slim Charfeddine
Université de Lille 3

Abstract

**The reinterpretation of the Hegelian philosophy of nature by
Alexandre Kojève. The theory of primacy**

According to Kojève, all philosophical thought develops systematically. Thus, when reading Hegel, he could not go over the text without reflecting on the delicate status of the Philosophy of nature. As opposed to ordinary readings, he defends its necessity and truth, in spite of the outdated statements present in this work. Hegel is right to make a radical distinction between the philosophy of nature and the mathematics – i.e. science – of nature. Kojevian thought draws on a reflection on different forms of language. It especially opposes philosophical conceptual discourse to scientific measure. However, he is also interested in the objects of discourse or measure. He establishes the existence of three objects of phenomenological discourse: minerals, human beings and men that are characterized by the primacy of present, past and future.

Keywords: philosophy of nature, epistemology, Kojève, Hegel, theory of language, phenomenology

« *La fin est dans le commencement* »
Sergiu Celibidache

Philosophie de la Nature et Phénoménologie

La *Philosophie de la nature* est sans aucun doute l'aspect le plus critiqué de l'œuvre hégélienne, si bien que certains philosophes d'inspiration hégélienne la rejettent en bloc. Cependant, on ne peut pas, d'une part, considérer Hegel comme un penseur systématique et, d'autre part, rejeter une des trois parties du système. Il faut soit renoncer à la totalité du système

hégélien, soit chercher à le défendre dans sa totalité. C'est par une démarche hautement provocatrice que Kojève réhabilite la philosophie de la nature hégélienne. Sa « mise à jour » a pour tâche de montrer que cet ouvrage contient les fondements d'une pensée correcte de la nature si on élimine quelques passages erronés. Cette mise à jour repose sur les différents « primats » c'est-à-dire ces éléments premiers par rapport au tout et à ses parties, ou par rapport au passé, au présent et à l'avenir.

L'objet de cet article est de présenter cette théorie des primats.

C'est lors d'une conférence, au cours de l'année scolaire 1938-1939, donnée à l'École Pratique des Hautes Études, qu'il expose pour la première fois sa théorie des primats (Kojève 1947, 364-380).

Qu'est-ce que la théorie des primats, et à quelle question répond-elle ?

La théorie des primats étudie les genres de relations que peuvent entretenir les phénomènes entre eux, ou plutôt, elle étudie les différentes manières de *connaître* et de *décrire* - à l'aide du *discours* - les phénomènes. En établissant un parallèle entre les trois espèces de descriptions phénoménologiques et les trois moments du temps, il montre qu'il y en a trois sortes, à savoir la légalité, la causalité et la finalité. Son innovation ne réside pas tant dans la découverte de ces trois termes, mais plutôt dans le caractère systématique de son analyse, qui met de l'ordre dans la terminologie en expliquant ce qu'il faut entendre par « cause », « loi » et « finalité ».

Une étude minutieuse de la théorie des primats nous permet surtout de comprendre le rapport entre la philosophie et les sciences. Les références aux notions scientifiques y sont très brèves et allusives, mais témoignent d'une connaissance très précise de certaines branches de la science. En particulier, Kojève s'est beaucoup intéressé à la physique quantique, au point de consacrer sa deuxième thèse (non soutenue) à la notion de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne. Un lecteur superficiel pourrait croire que les références allusives sont le signe d'une méconnaissance de la science et que celles-ci ne sont pas *volontairement* allusives. Bien que peu nombreuses, les quelques références scientifiques

montrent qu'il comprend les résultats scientifiques, même ceux qui nécessitent une certaine technicité. Le caractère allusif des citations et son attitude désinvolte sont autant de signes qu'il envoie au lecteur, afin de lui permettre de comprendre les rapports du philosophe à la science. En effet, le philosophe doit s'intéresser aux sciences, mais la philosophie ne doit pas être la servante des sciences. La philosophie des sciences ne consiste pas en une histoire des sciences où le philosophe essaierait - tant bien que mal - de comprendre et de rendre compréhensibles les découvertes scientifiques. Au contraire, Kojève montre dans sa théorie des primats que certains principes de la philosophie des sciences peuvent être dégagés sans que les découvertes futures ne remettent en question les fondements de l'épistémologie.

Le système du savoir

Le projet kojévien tel qu'il est décrit dans *Concept, Temps et Discours* (Kojève 1990, 30-31) est de mettre à jour le système hégélien et son encyclopédie. Cette mise à jour consiste dans le système du savoir précédé par les trois introductions. Ces trois introductions (l'une « logique », l'autre « psychologique » et la dernière « historique ») ont pour fonction de faciliter la lecture et la compréhension de Hegel pour un Français au XXe siècle. Quant au système du savoir proprement dit, il se compose de trois parties : l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie. L'ontologie correspond à la *Logique* de Hegel, l'énergologie à la *Philosophie de la Nature* et enfin la phénoménologie correspond à la *Philosophie de l'Esprit*. De ce système nous n'avons que les trois introductions.

De plus, chaque partie du système est elle-même divisée en sous-parties. En ce qui concerne la phénoménologie, elle se divise en trois parties: la cosmologie, la biologie et l'anthropologie. Ce qui caractérise la cosmologie c'est la notion de *présence*, autrement dit le primat du présent. La biologie quant à elle étudie la vie, caractérisée par la *mémoire*, ou le primat du passé. Quant à l'anthropologie, elle repose sur l'étude de la liberté ou de la finalité, ou le primat de l'avenir. Nous allons présenter de manière synthétique l'ensemble de la

théorie des primats qui introduit à la troisième partie du système, à savoir la phénoménologie. Si bien que cette théorie est relativement indépendante du développement de l'énergologie. C'est pourquoi, nous pouvons étudier la théorie des primats sans présenter la totalité de la mise à jour kojévienne.

L'épistémologie faisait-elle défaut à Hegel ?

Kojève présente sa théorie des primats comme une correction de la philosophie de la nature hégélienne. Le principal reproche qu'il formule à l'encontre de Hegel est de n'avoir pas tiré profit de sa distinction entre le discours dialectique - conceptuel par définition - et le discours non-conceptuel (ou algorithmique voire symbolique¹), faute d'avoir distingué les différentes formes de temporalité (à savoir le temps cosmique, le temps biologique et le temps historique ou humain). En effet, la différence entre la pensée conceptuelle et le discours non-conceptuel des sciences repose sur la différence entre l'espace et le temps. Ce n'est que là où il y a du temps – et notamment du temps historique – qu'il peut y avoir une compréhension conceptuelle du réel. Or, selon Hegel, la nature est espace et espace seulement. C'est pourquoi, il ne devrait pas y avoir de compréhension conceptuelle de la nature. Cependant, Hegel propose une dialectique de la nature. La difficulté vient du statut particulier de la vie (biologique). En effet, la vie implique nécessairement le temps, ce qui pousse Hegel à développer une dialectique de la vie. Pire encore, Hegel pense le cosmos sur le mode de l'être vivant. « D'où sa philosophie absurde de la Nature, sa critique insensée de Newton, et sa propre physique "magique" qui a discrédité son Système au XIXe siècle » (Kojève 1947, 378).

Cependant la distinction entre la compréhension conceptuelle et non-conceptuelle (fondatrice du rapport entre science et philosophie) on la doit à Hegel. L'hommage que Kojève rend à Hegel est donc à la hauteur de sa critique. C'est pourquoi ses corrections restent mineures et il peut être considéré sur ce point comme un authentique philosophe hégélien.

Quel est donc l'enjeu de la théorie des primats? Pour comprendre les propos de Kojève, il faut s'interroger sur le statut de la philosophie de la nature. Que signifie pour le philosophe penser la nature? Le philosophe peut-il encore penser la nature, alors que les sciences prétendent déjà avoir tout dit, ou en tout cas que tout ce qu'il y a à dire sur la nature relève de la science ? Kojève écarte une grande part des objections concernant la possibilité même de la philosophie en étudiant les statuts respectifs des discours philosophiques et des discours scientifiques. Lorsqu'il définit la philosophie, il s'inspire explicitement de Kant. Ce qui distingue la philosophie n'est pas le domaine d'étude mais la manière *critique* de réfléchir. La philosophie ne se contente pas de réfléchir sur tel ou tel objet d'étude, elle réfléchit aussi et surtout au fait qu'elle réfléchit. La réflexion philosophique est donc une réflexion seconde (ou réflexion réfléchie). Le point de départ de la réflexion kojévienne est la distinction kantienne entre la pensée et la connaissance. Mais il réinterprète cette distinction et la repense dans un cadre hégélien, en la rapprochant de l'opposition entre la pensée et la connaissance. Ou, en termes kojéviens, c'est la distinction entre la « -logie » et la « -métrie », c'est-à-dire entre le *discours prédicatif* et le langage mathématique qui *mesure* le réel, qui permet de penser en dernière analyse les rapports entre la *philosophie* de la nature et les *sciences* de la nature.

Sa thèse est radicale: la science ne *dit* rien de la nature (au sens fort du terme « dire »). Elle se contente de la mesurer. Ou, si l'on préfère, les sciences se contentent de *connaître* la nature mais sont incapables de la *penser*. C'est pourquoi la philosophie de la nature est incontournable. A la première lecture, la mise à jour kojévienne semble être une tentative de corriger la *Philosophie de la nature* en tenant compte des dernières théories (notamment la physique quantique). Mais, en réalité, Kojève pense mettre en lumière l'importance du cadre conceptuel de Hegel pour penser la nature, plutôt que que les erreurs du Hegel historique.

Kojève, la science et la philosophie

Les commentateurs ont souvent souligné - à juste titre - l'importance de la pensée de Marx et de l'enseignement de Heidegger dans la présentation kojévienne de Hegel. Ceux-ci montrent de façon décisive l'écart qui existe entre ses thèses et celles de Hegel. Cependant, peu de philosophes se sont intéressés à sa mise à jour de la philosophie de la nature de Hegel, qui est pourtant - de l'avis de Kojève - son apport principal à la philosophie hégélienne. Il n'existe pas à ce jour d'étude systématique de son énergologie. Certes, les thèses qu'il traite sont complexes et peu développées, ce qui rend très difficile une étude détaillée de son énergologie. Mais ces difficultés ne justifient pas à elles seules l'absence d'une telle étude² ...

Or, l'intérêt de Kojève pour l'épistémologie et la philosophie des sciences est indubitable. C'est pourquoi, il faut présenter cet aspect de sa pensée (et donc aussi de celle de Hegel) qui a souvent été négligé. Comment expliquer le fait que cet aspect de son œuvre n'a pas attiré les commentateurs? Tout d'abord, les textes qui développent la théorie des primats sont nombreux et disséminés. On trouve une première présentation sommaire dans *l'Introduction à la lecture de Hegel* (dans la huitième conférence de 1939). On trouve aussi deux présentations plus détaillées, une dans *l'Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne* (dans le tome II et III) et une dans le *Kant* (aux pages 161 à 170 et 196 à 199). La difficulté de reconstituer la théorie des primats est grande: les textes sont disséminés et surtout certains passages semblent contredire d'autres passages. Ainsi dans *l'Essai*, toutes les possibilités (les « arrangements ») sont réalisées, alors que dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*, il semble affirmer que seule la moitié des possibilités sont réalisées.

Ce manque de cohérence est d'autant plus surprenant que ce que nous appelons la « théorie » des primats est - de l'aveu même de Kojève - son apport le plus original. Pourquoi un tel manque de clarté? Serait-ce parce que Kojève n'a pas eu le temps de rédiger un article sur sa théorie des primats? Nous n'avons pas de trace d'une telle rédaction (ni d'une intention de

rédigé un tel article). Il a souvent « négligé » de publier certains de ses travaux pourtant novateurs. C'est pourquoi nous pensons que son manque de clarté est délibéré: la volonté de Kojève semble être de laisser le lecteur « se battre avec » le texte, et ce n'est qu'à ce prix que le lecteur comprendra tout seul la thèse de son auteur. Un indice en faveur de notre thèse est son intérêt manifeste pour la question de l'art d'écrire, comme en témoigne son ouvrage sur l'empereur Julien. Si bien que nous pensons qu'il a volontairement présenté sa mise à jour comme secondaire, en tant que réponse à des polémiques anti-hégéliennes. En effet, il convient de prendre au sérieux la philosophie de la nature hégélienne, et le prétendu manque de scientificité de celle-ci ne doit pas invalider l'ensemble du système.

Dans un premier temps nous présenterons la formalisation de la théorie des primats. Il existe deux présentations différentes dans l'*Essai*, une présentation en termes de mise en relation du tout avec ses parties, et l'autre en termes de mise en relation du présent, du passé et de l'avenir. Dans son ouvrage sur Kant, il ébauche une synthèse des deux présentations. Dans une deuxième partie nous étudierons les applications possibles de la théorie des primats. En prenant compte des distinctions kojévienne relatives au langage, nous verrons que la théorie des primats permet d'établir une classification des sciences et de penser les différents rapports qu'elles entretiennent entre elles. Enfin, nous montrerons que la théorie des primats est l'expression d'un pluralisme épistémologique qui s'oppose aux différentes thèses monistes, qui apparaîtront par conséquent comme des formes de réductionnismes.

I. La théorie

1. La monade et le phénomène

Comme nous l'avons dit, le système du savoir se compose de trois parties: l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie³. Ces trois parties du système correspondent respectivement à la

Logique, à la *Philosophie de la nature* et à la *Philosophie de l'esprit*. L'ontologie étudie l'être-donné, l'énergologie la réalité-objective et la phénoménologie l'existence-empirique. Un des aspects essentiels de la mise à jour des thèses hégéliennes par Kojève réside dans la terminologie. Pourquoi remplace-t-il la « philosophie de la nature » par « l'énergologie »? Le terme de « philosophie de la nature » semble pourtant très clair... S'il préfère parler d'énergologie plutôt que de philosophie de la nature, c'est pour une raison précise: la plupart des philosophes confondent – ou distinguent mal – nature *phénoménale* et ce qu'il appelle réalité-objective, c'est-à-dire la *structure* de la nature phénoménale. La physique d'Aristote étudie presque exclusivement la nature phénoménale, de même que la *Philosophie de la Nature* hégélienne. Au contraire, la physique théorique ne s'intéresse qu'à la réalité-objective (certains savants allant jusqu'à nier l'existence même de la nature, réduisant celle-ci à des interactions de particules « élémentaires »).

Ce qui caractérise la réalité-objective c'est l'*inter-action* ou encore l'opposition irréductible. Au contraire, ce qui caractérise la phénoménologie (et donc la nature phénoménale) c'est la *relation*.

Qu'est-ce qui distingue l'opposition irréductible de la relation ? Dans le cas de la réalité-objective, l'action de l'agent sur le patient est rigoureusement égale à la réaction du patient. La force d'attraction qu'exerce le Soleil sur la Terre est rigoureusement égale à celle que le Soleil exerce sur la Terre (certes leur masse diffère, mais cela ne change pas le résultat). Au contraire, la plupart des relations phénoménologiques sont caractérisées par un déséquilibre. Kojève prend en exemple la relation d'un chat et d'une souris. Lorsqu'un chat mange une souris, la réaction de la souris sur le chat est pratiquement négligeable. C'est pourquoi, la distinction entre l'agent et le patient n'est véritablement pertinente que du point de vue phénoménologique. Qui du Soleil ou de la Terre est l'agent ? Du point de vue de la réalité-objective, l'agent est indifféremment le Soleil ou la Terre, selon le principe de l'action réciproque. De même, l'interaction entre le positif et le négatif (ou entre

protons et électrons) est une action réciproque. L'action du positif sur le négatif *égale* l'action du négatif sur le positif.

La réalité-objective dont *parle* l'énergologie - et que la physique mathématique *mesure* - est constituée d'éléments dénués de structure propre mais qui diffèrent entre eux (Kojève 1968, I, 312). On peut penser aux atomes et à la classification périodique des éléments. L'atome, comme son nom l'indique, n'a pas de structure propre, mais il existe une multiplicité irréductible d'atomes (par exemple, l'atome d'hydrogène diffère de l'atome de carbone). Certes, la physique contemporaine continue d'employer le terme « atome », mais ne considère plus que les atomes sont insécables, c'est-à-dire ils ne sont plus considérés par la physique comme des particules *élémentaires*. En effet, la physique atomistique considère que l'atome se compose de neutrons, protons et électrons.

Pour Kojève, cela importe peu; de telles questions relèvent de la physique, mais pas de la philosophie. Ce qui compte pour le philosophe n'est pas de savoir quelles sont les particules élémentaires, c'est-à-dire celles qui sont sans structure interne. Ce qui compte, c'est de comprendre que ce qui est objectivement réel, ce n'est pas la chaise ou la table, mais les particules élémentaires qui la composent. C'est pourquoi il met toujours l'expression « atome » entre guillemets. Contrairement au physicien contemporain, il prend ce terme au sens propre.

La thèse principale de Kojève est donc la suivante: l'énergologie est l'intermédiaire entre l'ontologie et la phénoménologie. En effet, la réalité-objective n'est ni sans structure comme l'est l'être-donné ni totalement structuré comme l'existence-empirique. Il appelle « être-donné », l'objet de l'ontologie. En parlant de l'être-donné plutôt que de l'être tout court, Kojève veut signaler que l'ontologie ne s'intéresse pas seulement à l'être en lui-même, mais aussi et surtout au fait que l'être est *donné* à un sujet pensant qui en parle (dans un discours appelé ontologie). L'être-donné est homogène, car les objets de l'ontologie sont les étants qui ne diffèrent pas entre-eux (si on les prend en tant qu'étants). Quant à l'existence-

empirique, elle est totalement structurée. En effet, non seulement un chat diffère d'un chien, mais le chat est en tant qu'organisme une totalité qui est composée de parties qui diffèrent entres-elles (par exemple la tête du chat n'est pas identique à sa queue ou à ses pattes).

Toutefois, Kojève précise que la réalité-objective s'intercale *en quelque sorte* entre l'être-donné et l'existence-empirique. Certes, le fait que la réalité-objective soit partiellement structurée en fait un intermédiaire entre l'être-donné non-structuré et l'existence-empirique totalement structurée. Mais on ne passe pas de façon si continue de l'ontologie à la phénoménologie. Comme l'auteur le précise tout de suite (Kojève 1968, I, 312), la réalité-objective se distingue nettement des deux autres parties du système du savoir. En un sens, elle s'oppose même aux deux autres. L'être-donné et l'existence-empirique sont caractérisés par une certaine unité. Ils sont des totalités. L'être-donné est une totalité homogène d'étants identiques, alors que l'existence empirique est une totalité hétérogène. Les concepts fondamentaux de l'ontologie sont pour Kojève l'être, le non-être et leur différence qui est la spatio-temporalité⁴. C'est pourquoi, il dit que l'être donné est trinité (quant à ce qu'il appelle « un-tout-seul », il s'agit de l'être pris abstraitement, c'est-à-dire considéré en lui-même en faisant abstraction du fait que l'être est toujours donné à un sujet). Quant à la totalité hétérogène, il la nomme (en reprenant la terminologie de Leibniz) « monade ». Autrement dit, il s'agit pour Kojève d'un tout composé de parties qui sont elles-mêmes structurées en parties. C'est pourquoi, l'existence-empirique – dans sa totalité – est une monade (le monde ou l'univers) dont les parties sont des monades (les êtres qui existent dans ce monde). Au contraire, ce qui caractérise la réalité objective, c'est la différence – ou plus précisément l'*opposition*. Or, cette opposition est toujours une opposition de deux termes (ici, le multiple se réduit en dernière analyse au nombre deux, car trois termes en opposition sont en fait trois termes qui s'opposent *deux-à-deux*). Kojève cite parfois en exemple l'opposition du positif et du négatif, du plein et du vide, de la matière chargée électriquement et de la matière

électriquement neutre, etc... Ce qui explique le terme de « dyade » employé dans le passage (Kojève 1968, I, 312).

Kojève établit des distinctions similaires en ce qui concerne l'espace et le temps. C'est pour quoi il faut distinguer :

i) la spatio-temporalité qui est l'espace-temps ontologique,

ii) l'espace-temps réellement objectif ou l'espace-temps énergologique,

iii) la durée-étendue ou l'espace-temps phénoménologique⁵.

Voici un passage qui explicite les différences entre ces trois aspects du temps:

« Pour nous, la Durée-étendue se distingue (au même titre que l'Espace-temps) de la Spatio-temporalité par la présence en elle d'une distinction irréductible, d'une part, entre la Gauche et la Droite et, d'autre part, entre le Passé et l'Avenir, les « mouvements » (changements) d'ensemble dans l'Espace-temps étant tout aussi « irréversibles » (principe de l'entropie) que ceux effectués dans la Durée-étendue (croissance-vieillesse-mort, y compris l'« érosion » et la « fin de l'Histoire »). Mais la Durée-étendue se distingue spécifiquement de l'Espace-temps par le fait que l'Ici et le Maintenant y ont des structures internes propres, étant autre chose encore qu'un « point » (« sans dimension » et seulement « opposé » à tout ce qui est « ailleurs ») ou une « coupure » entre le Passé et l'Avenir » (Kojève 1968, III, 145).

Les monades ont donc toute une durée et une étendue différenciée en elle-même. La théorie des primats étudie les différentes manières d'articuler les éléments constitutifs de la durée-étendue d'une monade (son ici sextuple et son triple maintenant). Il existe en effet trois façons différentes de les articuler. Ces trois façons déterminent les trois sortes de monades : les monades minérales, les monades vivantes et les monades notionnelles. Ces trois sortes de monades sont étudiées respectivement dans une cosmologie, une biologie et une anthropologie. Chacune de ces parties de la

phénoménologie se divise en deux sous-parties comme nous le verrons par la suite.

Il existe cependant deux présentations distinctes de la théorie des primats : l'une qui articule le tout et les parties et l'autre qui articule les trois moments du « maintenant » monadique (passé, présent, futur). Nous étudierons successivement ces deux présentations en commençant par la mise en relation du tout et des parties. Enfin, nous nous demanderons ce qui permet d'*unifier* ces deux présentations.

2. Le Tout et les Parties du Tout

La première présentation de la théorie des primats est celle qui étudie les différentes façons d'articuler le tout qui est constitué par une monade et ses parties. Kojève développe assez peu cette présentation par rapport à la seconde, qui est longuement développée dans la partie consacrée à Platon dans l'*Essai* (Kojève 1968, II, 111-115). Il nous faut reconstruire cette présentation à l'aide des remarques contenues dans la partie consacrée à Aristote dans l'*Essai* (Kojève 1968, II, 313-328).

Il existe trois façons différentes d'articuler le tout et ses parties. Soit les parties déterminent le tout (primat des parties, type n°1). Soit, au contraire, c'est le tout qui détermine les parties (primat du tout, type n°2). Enfin, la monade peut être caractérisée par la co-détermination des parties et du tout au sein de celle-ci (type n°3). Ces trois types constituent les trois parties de la phénoménologie : la *cosmologie* qui correspond aux monades minérales – caractérisées par le primat des parties. La *biologie* qui étudie les monades vivantes – caractérisées par le primat du tout – et l'*anthropologie* qui étudie les monade notionnelles – caractérisées par la co-détermination des parties et du tout. Par ailleurs, chaque type se subdivise en deux sous-types selon que la détermination est immédiate (c'est-à-dire sans médiation) ou médiatisée. Au final, nous pouvons distinguer six cas.

Le premier type est caractérisé par le *primat des parties* : il s'agit des monades minérales. Mais les parties peuvent déterminer le tout immédiatement (cas 1 (a)) ou de façon médiatisée (cas 1 (b)). Le cas 1 (a) correspond au minéral amorphe, alors que le cas 1 (b) correspond au minéral cristallin. Dans le cas du minéral amorphe (cas 1 (a)) chaque partie détermine le tout immédiatement. Le tout est la somme des parties, et les parties y sont simplement juxtaposées. Alors que dans le cristal (cas 1 (b)), le tout est déterminé par une de ses parties dont la structure est elle-même déterminée par les parties qui composent la partie en question. Les parties déterminent le tout par l'intermédiaire d'une partie qui se singularise qui est la partie homéomère (dans l'étude des réseaux cristallins, il s'agit de la maille du réseau par exemple). Une partie est homéomère si elle est une partie analogue au tout. C'est pourquoi le tout est déterminé par ses parties homéomères qui sont elles-mêmes déterminées par leurs parties.

Le deuxième type est caractérisé par le *primat du tout*. Ici, c'est le tout qui détermine les parties (ce qui est caractéristique des monades vivantes). Mais le tout peut déterminer les parties de façon immédiate (cas 2 (a)) ou de façon médiatisée (cas 2 (b)). Dans le cas 2 (a), le tout détermine de façon immédiate chaque partie, si bien que chaque partie est semblable au tout. C'est le cas de la monade vivante non-animale et notamment la vie végétale (mais cela vaut aussi dans le cas de « l'organisme unicellulaire » où le tout et la partie sont confondus). Au contraire, dans le cas 2 (b), le tout détermine les parties de façon médiatisée. Ici, le tout est la totalité intégrée des différentes parties qui ne sont pas semblables entre elles (et le tout n'est pas non plus semblable aux parties). C'est le cas des monades animales.

Enfin, le troisième type est caractérisé par la *co-détermination des parties et du tout*. C'est le domaine de l'esprit, et donc de l'homme. Une monade du troisième type n'existe que dans la mesure où le tout détermine les parties et réciproquement. Par exemple, l'État (au sens politique du

terme) est un tout qui détermine ses parties à savoir les individus; mais le tout est en même temps déterminé par ses parties. En d'autres termes, la fin de l'individu est l'État et la fin de l'État est l'individu. Dans le cas de l'être vivant, les organes ne sont pas des fins, ou elles le sont seulement de façon relative, alors que l'individu et l'État sont des fins absolues l'un pour l'autre. En particulier, lorsqu'un être vivant sacrifie un organe, le sacrifice est du fait de l'être vivant (et non de l'organe). Alors que dans le cas du sacrifice d'un citoyen (dans le but de sauver l'État), le citoyen et l'État sont tout autant acteurs (si le sacrifice est *librement* consenti).

3. Primats du Présent, du Passé et de l'Avenir

Étudions maintenant la deuxième présentation. Le « maintenant » monadique est triple puisqu'il se compose d'un présent, d'un passé et d'un avenir. C'est pourquoi, il existe six façons différentes d'articuler les trois moments du temps. Kojève les schématise de la façon suivante : $A \rightarrow B \rightarrow C$. Cela signifie que A (qui peut être le présent, le passé ou l'avenir, idem pour B ou C) détermine B et C, mais B de façon immédiate et C par l'intermédiaire de B.

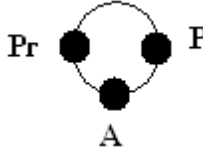
Après avoir rappelé que la phénoménologie s'articulait en trois parties (à savoir la cosmologie, la biologie et l'anthropologie), Kojève explique le principe de sa classification:

« Or, les trois éléments-constitutifs du Nunc monadique admettent six (= 2 x 3) arrangements différents, se répartissant entre trois types distincts:

Les trois Types sont caractérisés respectivement par le primat du Présent, du Passé et de l'Avenir (le rythme « total » de la Durée-étendue étant donc du Type: $Pr \rightarrow P \rightarrow A$). L'ensemble de l'Existence-empirique a ainsi le type 1 structure 1 (a), qui est celle d'une Monade minérale ou d'un Hénomène [ce qui signifie que l'Univers n'est pas un Phénomène, vu qu'il ne se révèle à aucun Être qui serait

susceptible d'en parler, mais se situerait « en dehors » de cet Univers (en étant ainsi« Dieu »)].

Chaque type admet deux Arrangements: (a) et (b). Les Arrangements (a) sont « cycliques » en ce sens qu'ils re-produisent le Cycle fondamental de l'Univers:



L'Arrangement 1 (a) re-produit ce Cycle tel quel, c'est-à-dire à partir du Présent, tandis que 2 (a) le re-produit à partir du Passé, et 3 (a) à partir l'Avenir.

Les arrangements (b) sont « anti-cycliques », car le Cycle fondamental y est arrêté par un renversement de son Rythme. En 1 (b), ce renversement s'opère dès le début, c'est-à-dire à partir du Présent, tandis qu'il s'effectue à partir du Passé en 2 (b) et à partir de l'Avenir en 3 (b) » (Kojève 1968, I, 111-112).

Les trois parties de la phénoménologie correspondent respectivement au primat du présent, du passé et de l'avenir. En effet, les monades minérales sont caractérisées par leur *présence*, d'où le primat du présent. Quant à la biosphère, elle est caractérisée par le primat du passé, car le vivant est avant tout *mémoire*, c'est-à-dire conservation (dans le présent) du *passé*. Enfin, l'anthroposphère se caractérise par le *projet* ou l'action libre, autrement dit par le primat de l'avenir (la fin ou le but d'un projet est la présence de l'avenir en l'homme). Kojève va ensuite distinguer à l'intérieur de chaque sphère deux arrangements possibles.

La cosmosphère est caractérisée par la présence, c'est-à-dire par le primat du présent. Le présent détermine à la fois le passé et l'avenir. Cependant, dans le premier cas, le présent détermine immédiatement le passé, et ne détermine l'avenir que par l'intermédiaire du passé. L'arrangement 1 (a) correspond donc à la présence pure, c'est-à-dire au présent qui

s'anéantit et qui laisse sa place à un nouveau présent identique à lui. Cet arrangement détermine la structure de chaque monade *en tant que monade*. S'il n'y avait que l'arrangement 1 (a), il n'y aurait pas de cosmos proprement dit, mais seulement une « *poussière cosmique* animée d'un *mouvement brownien* »⁶. Or un tel mouvement est réversible en raison de l'immédiateté de l'arrangement 1 (a) (et de tous les arrangements de type a, et contrairement à ceux de type b). Pour qu'il y ait un cosmos, structuré et ordonné, il faut que l'écoulement du temps se fasse de manière *irréductible*. C'est pourquoi, dans l'arrangement 1 (b) c'est l'avenir qui est déterminé immédiatement par le présent, et le passé est déterminé indirectement par le présent (par l'intermédiaire de l'avenir). Son rythme est donc $Pr \rightarrow A \rightarrow P$. Or, le mouvement orienté du temps, c'est-à-dire l'« entropie » des physiciens, rend compte de la dégénérescence des monades et donc rend possible la mort. Cependant, aucun de ces deux arrangements ne rend compte de la possibilité de la vie, ni même du discours. C'est pourquoi, si on veut rendre compte du phénomène de la vie, il faut supposer que les deux premiers arrangements ne déterminent pas entièrement la phénoménologie. Il faut donc supposer l'existence d'arrangements 2 (a) et 2 (b).

La biosphère est caractérisée par la *mémoire*, c'est-à-dire par le primat du *passé*. De même que pour la cosmologie, deux arrangements coexistent. Dans le premier cas (arrangement 2 (a) le passé détermine immédiatement l'avenir, alors que dans le second cas, c'est le présent qui est déterminé immédiatement. Le premier cas correspond à la simple vie, c'est-à-dire à la vie non-animale⁷. Le second cas correspond à la vie animale, où le présent *s'isole* du passé et de l'avenir. Kojève nomme phénomène au sens strict ce qui apparaît à un animal. C'est pourquoi, la phénoménologie étudie les phénomènes, mais au sens large de ce terme ; le cosmos et la simple vie (cas 2 (a)) ne sont des phénomènes *que pour un animal* et ne sont des phénomènes dont on parle – et dont parle la phénoménologie – *que pour l'homme*. C'est pourquoi, il faut étudier le dernier cas, qui est le primat de l'avenir. En effet, seul le primat de l'avenir peut rendre compte de l'existence du discours.

Si l'anthropologie est caractérisée par le *projet*, autrement dit par le primat de l'avenir, on peut distinguer deux cas, le cas 3 (a) qui correspond au projet avant que celui-ci soit réalisé (utopie, ou discours seulement verbal) et le cas 3 (b) qui correspond à la réalisation du projet, ou à l'action humaine proprement dite. Dans le premier cas, l'avenir détermine le présent immédiatement. C'est dans et à travers le projet que l'arrangement 3 (a) existe. Quant à l'arrangement 3 (b), il correspond à l'action négatrice de l'homme qui veut *réaliser* un tel projet dans l'existence-empirique. Ici, l'avenir détermine le présent par l'intermédiaire du passé. En effet, selon Kojève, seule une action qui repose sur une connaissance de la situation dans laquelle elle s'inscrit peut réussir (notamment pour l'action politique, il s'agit de connaître l'histoire). Faute d'une telle connaissance du passé, l'action ne peut qu'échouer. Si bien que la phénoménologie se compose de trois parties – à savoir la cosmologie, la biologie et l'anthropologie – qui correspondent aux trois aspects du maintenant monadique.

Étant parvenu à ce point, le plus difficile pour celui qui cherche à reconstruire la théorie des primats n'est pas tant l'absence d'éléments, mais plutôt l'existence de deux présentations qui diffèrent significativement. Dans l'*Essai*, les primats semblent avoir plutôt un rôle classificatoire, voire même pédagogique plus que thétique. La seconde présentation a pour fonction de comprendre la phénoménologie platonicienne et montrer que l'affirmation platonicienne de la *séparation* des idées entraîne une réduction de sa phénoménologie à la cosmologie (au primat du présent) (Kojève 1968, II, §3, 110). Au contraire, la première présentation a pour fonction de montrer que l'affirmation aristotélicienne du primat du tout sur les parties compromet la possibilité d'une anthropologie digne de ce nom, fondé sur une théorie de l'action libre. Cependant, il existe une unité entre les deux présentations des primats, et c'est en s'intéressant à son ouvrage sur Kant que l'on trouve la présentation la plus synthétique de sa théorie des primats.

4. Unité des deux présentations

Il nous faut maintenant étudier l'unité des ces deux présentations. Quel est le lien entre la première présentation (entre le tout et les parties) et la seconde (sur le présent-passé-futur)? La première présentation étudie la monade dans son aspect spatial et la seconde dans son aspect temporel. Or, Kojève ne cesse d'insister sur l'inséparabilité de l'espace et du temps (Kojève 1973, 141-142). C'est l'unité de la durée-étendue et de l'existence-empirique (celle-ci découlant de celle-là) qui garantit l'unité des deux présentations. C'est pourquoi le primat des parties correspond au primat du présent, car ils sont deux aspects d'une même notion à savoir la *légalité*. De même, le primat du tout et le primat du passé sont unifiés en tant que *causalité*. Enfin, la *finalité* unifie la co-détermination des parties et du tout et le primat du futur.

Quelques indications précieuses sont fournies par Kojève dans son *Kant*. Kojève y montre - ou en tout cas veut montrer - que la philosophie kantienne et la philosophie hégélienne peuvent être rendues identiques et si on supprime la notion kantienne de chose-en-soi. Bien entendu, cette suppression est « violente » et il faut donc forcer l'interprétation des textes kantien dans le même sens pour les faire coïncider avec les thèses hégéliennes. Mais si on met de côté le caractère « violent » de l'identification (ainsi que quelques corrections mineures), les contenus coïncident, selon Kojève. En particulier, Kojève reprend la table des catégories et montre que les trois premières classes correspondent aux trois parties du système du savoir. La classe (de catégories) de la quantité correspond à l'ontologie, celle de la qualité à l'énergologie et celle de la relation à la phénoménologie. Quant à la classe (de catégories) de la modalité, elle correspond au système dans sa totalité.

Or, on constate ceci: si la qualité correspond très bien à l'énergologie (si on néglige la référence kantienne à la continuité), celle de la quantité ne correspond à l'ontologie qu'en faisant abstraction de la chose-en-soi. Par contre, l'interprétation des textes de Kant sur la catégorie de la

relation est – de l'avis même de Kojève – la plus « violente », c'est-à-dire qu'il faut les rendre non-conformes à la lettre et à l'esprit de kantisme pour les transformer en thèses hégéliennes (ou néo-hégéliennes). Kojève compare donc point par point sa phénoménologie avec la relation chez Kant (Kojève 1973, 166 sq.). Tout d'abord, Kojève s'intéresse à l'inhérence et la subsistance (Kojève 1973, 166). Il montre que cette catégorie correspond bien à la notion kojévienne de légalité. Le problème est que Kant hésite dans ses formulations. Dans la première édition il parle de relation entre la substance et ses accidents, qui est bien la notion kojévienne de légalité. Cependant dans la seconde, il parle de relation entre la cause qui *précède* l'effet. Si bien que la notion de légalité est bien présente chez Kant, mais de manière encore confuse. Le travail de Kojève consiste donc moins à innover qu'à distinguer clairement des notions déjà présentes chez Kant

Kojève s'intéresse ensuite à la causalité chez Kant, et c'est dans le passage suivant que Kojève unifie explicitement les deux aspects de sa théorie des primats:

« Quoi qu'il en soit de cette interprétation [erronée] faite par Kant lui-même, la deuxième Sub-Catégorie est correctement déduite de la première et donc de la Catégorie de la Relation (= Existence-empirique) elle-même. Car il s'agit de toute évidence de la Négation (Antithèse) de la première Position (Thèse) de cette dernière, qui est la Sub-Catégorie de la Monade (chosiste) ou de l'Unité-structurée. En effet, la notion de la Causalité est une négation de celle de la « Substantialité » ou de la Monade (chosiste) parce qu'elle nie, d'une part, l'unité de celle-ci en distinguant à l'intérieur de sa durée-étendue, la Cause de l'Effet et, d'autre part, sa multiplicité « structurelle » puisque c'est en tant qu'unité indivise et indépendamment [?] de sa « structure » propre que la Cause est censée produire son Effet. Mais puisque le Non-un est Multiple et le Non-multiple Un, la Causalité rétablit l'Unité structurée « monadique » qu'elle a niée en tant que Monade chosiste. Cette deuxième Monade est l'Organisme-vivant, qui est non plus un dans sa durée et multiple (« structuré ») dans son étendue, mais (dans la mesure où il vit et n'est pas seulement Chose inanimée), mais multiple

« structuré » dans sa durée et un dans son étendue (grâce à la « différenciation » de sa durée vivante et en dépit de la « différenciation » de son étendue purement chosiste: un Animal reste le même quant à la durée de sa vie, en dépit du fait que dans son étendue inorganique des « molécules » le quittent pour être remplacées par d'autres) (Kojève 1973, 166-167).

De même, la causalité est correctement déduite de la légalité. La causalité est la *négation* de la légalité puisqu'elle repose essentiellement sur la *distinction* entre la cause et son effet, alors que la *loi* unifie la substance et les accidents. Or, cette différenciation se fait dans le temps. En effet, la causalité distingue le passé de la cause du présent de l'effet. Mais, cette distinction se fait au sein de l'organisme vivant qui est une unité spatiale. Si bien que la causalité est à la fois primat du passé (et principe de différenciation dans le temps) et primat du tout (et donc unité dans l'espace).

Enfin, Kojève s'intéresse à la question de la finalité. La lecture de Kant s'est avérée très enrichissante – malgré quelques imprécisions et hésitations de Kant – concernant la légalité et la causalité. Si bien que la *critique* kojévienne va porter sur le statut de la finalité – c'est-à-dire de la liberté – chez Kant. Les pages qui suivent ces extraits, ainsi que l'introduction du *Kant* ont pour fonction de montrer que la raison profonde de l'écart entre les thèses de Kant et de Hegel vient de l'attitude existentielle religieuse de Kant⁸. Or, c'est cette attitude existentielle qui entraîne le refus kantien de reconnaître l'efficacité de l'action, et expliquerait la tendance kantienne à moraliser le politique.

Si bien qu'en choisissant de présenter sa théorie des primats sous sa forme la plus élaborée dans son ouvrage sur Kant, Kojève montre sa dette envers l'histoire de la philosophie, et notamment envers Kant. La démarche kojévienne qui consiste à penser les différentes relations entre les phénomènes est aussi celle de Kant. La seule différence réside dans l'articulation des trois aspects. C'est pour cette raison que Kojève renforce la différence entre la légalité et la

causalité et insiste sur la présence de négativité dans l'action humaine.

Ainsi, en dépit des apparences, la théorie kojévienne des primats se montre très unifiée et même systématique. Passons maintenant à l'étude des enjeux et conséquences de la théorie des primats.

II. Applications et conséquences

Un des intérêts principaux de la théorie des primats est que si on la rapproche de la théorie du langage, on obtient une classification des différentes sciences. C'est en combinant ces deux théories que l'on parvient même à comprendre les rapports qu'entretiennent les différentes sciences, ainsi que les raisons de certaines problématiques (notamment concernant les sciences humaines). Par ailleurs, la distinction entre légalité, causalité et finalité permet de mettre en lumière le pluralisme épistémologique de Kojève qui s'oppose explicitement au monisme des positivistes. Dans cette seconde partie de notre article, nous étudierons deux conséquences de la théorie des primats non explicitées par l'auteur, l'une sur la classification des sciences (par l'intermédiaire de sa théorie du langage) et l'autre sur le refus de certaines positions qui apparaîtront comme des réductionnismes.

1. Langage, primats et classification des sciences

Un des problèmes que se pose souvent Kojève est la question du statut du langage, ou mieux *des* statuts des différents langages. Au point que Hesbois fait de l'« analyse du discours » la quatrième partie du système du savoir kojévien. Quelle est donc sa philosophie du langage et quel en est l'enjeu? Il est impossible de distinguer une forme de connaissance de son moyen d'expression (à savoir son *langage*). En étudiant les différentes formes de langages, on étudie les différentes formes de connaissances. L'enjeu de sa philosophie du langage est de comprendre les rapports entre les différentes formes de connaissances, et en particulier les sciences et la philosophie.

Afin de présenter la thèse de l'auteur, nous nous appuyerons sur les quelques passages de l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* qui parlent du langage, mais nous laisserons de côté les passages de *Concept, Temps et Discours* moins pertinents pour notre propos.

a) Notions, symboles et signes

Le discours (de la forme « S est P ») suppose une distinction entre « ce dont on parle » - c'est-à-dire le sujet - et « ce que l'on dit » - c'est-à-dire ce que l'on prédique de sujet. Pour comprendre les différentes formes de langages, il faut comprendre les différentes façons de mettre en relation (ou au contraire, de ne pas les relier) le sujet et le prédicat. Selon Kojève, il y a trois types de langages: les discours proprement dit (qui définissent le domaine de la « -logie »), le symbolisme métrique (qui définit le domaine de la « -métrie ») et les langages composés de signes (qui définissent le domaine de la « -graphie »). L'exemple le plus fondamental de langage est bien entendu le logos (ou discours raisonnable, ou encore discours conceptuel) que l'homme seul est capable de produire.

Contrairement aux autres types de langages, le discours réunit, c'est-à-dire synthétise, les deux éléments – pourtant distincts – du discours. C'est la *copule*, le *est*, qui relie le sujet et le prédicat en les identifiant. Cette synthèse constitue ce qu'on appelle le *sens* du discours. Kojève appelle -logie le domaine du discours raisonnable doué de sens. Le terme grec λόγος rend bien les deux aspects de cette notion. Λόγος signifie à la fois discours, mais aussi raison (ou rapport). C'est-à-partir de la compréhension du discours – et même en opposition avec la -logie – que l'on pourra comprendre les autres aspects du langage humain. En effet, les deux autres formes de langages sont des dégénérescences du discours proprement dit (Kojève 1968, III, 121).

Passons maintenant à l'étude du symbolisme métrique. Le symbolisme ne conserve dans le discours que le prédicat au détriment du sujet⁹. Ou encore, on ne conserve que ce que l'on dit, au détriment de ce dont on parle. Le discours n'ayant plus

d'objet, il ne parle plus de rien, et dégénère en pseudo-discours symbolique (mathématique). Ou plutôt, la « place » qu'occupait l'objet du discours étant vide, on peut remplir cette place de façon quelconque. D'où le formalisme inhérent aux mathématiques. Lorsqu'on réintroduit le sujet dans les sciences physiques notamment, on ne peut qu'opposer irréductiblement le sujet du discours (cette chaise rouge par exemple) et ce qu'on peut en « dire » ou plutôt en mesurer (la « longueur d'onde » du rouge, la résistance de la chaise etc...). Ce qui est vrai pour une discipline mathématisée, ce n'est pas le sujet, mais ses propriétés (ou en un mot sa *structure*) (Kojève 1968, III, 121).

Enfin, une notion peut aussi dégénérer en signe, c'est le cas des -graphies. La -graphie conserve uniquement le sujet – *i.e.* ce dont on parle – au détriment de ce que l'on en dit. Il ne s'agit plus d'un discours qui signifie quelque chose, mais d'un para-discours (dans la terminologie kojévienne) qui *désigne* (et désigne seulement) ce dont elle parle. Le langage artistique est l'exemple le plus fondamental de -graphies. Une illustration ou un exemple sont le plus souvent des signes. De même, toute image (visuelle ou auditive) issue d'une intériorisation d'une perception d'une chose est un signe (Kojève 1968, III, 121).

Le rôle de la -graphie est complexe, car celle-ci joue un rôle central. Si le discours se caractérise par son *sens* et le symbolisme métrique par la *structure* objective, les graphies se trouvent très souvent rattachées à des discours ou à des -métries. Dans tout discours philosophique, même dans le discours le plus conceptuel, il y a des exemples, des illustrations qui sont des éléments de -graphies qui s'intègrent à la -logie et qui permettent au lecteur de comprendre la pensée de l'auteur. Il en va de même pour ouvrages scientifiques. Par ailleurs, les discours philosophiques et les observations n'auraient pas d'existence s'ils n'étaient pas liés à une expérience¹⁰. Or l'expérience, dans son immédiateté s'exprime de manière « graphique », les phénomènes étant autant de *signes* que l'homme désigne par des noms.

En distinguant ces trois aspects du langage, Kojève systématise des distinctions qui sont déjà présentes chez Hegel, mais qui ne sont pas explicitement thématiques. Hegel, en se référant aux sciences de la nature et à Newton particulièrement, parle de *mathématiques de la nature* (Hegel 1976, I, 309). Il oppose à cette mathématique de la nature une *philosophie* de la nature. Cette opposition est l'analogue à l'opposition entre la -métrie et la -logie chez Kojève. En effet, en étudiant cette mathématique de la nature et son usage des infinitésimaux, Hegel insiste sur l'« absence de concept » de celle-ci (Hegel 1976, I, 264). En étudiant les différentes manières de penser la nature, il écrit:

« Ce qui porte le nom de physique était appelé autrefois philosophie de la nature, et c'est également une considération théorique, pensante, de la nature, (...). Étant donné que la philosophie de la nature est une considération conceptuelle elle a pour objet [l'] universel, mais pour lui-même, et elle le considère dans sa nécessité propre » (Hegel 1970, § 246).

La manière pensante s'oppose explicitement à la « façon *extérieure* »¹¹ de considérer la nature (qui correspond vraisemblablement à un certain empirisme). C'est pourquoi, on perçoit aussi la distinction entre la -logie et la -graphie chez Hegel. C'est pourquoi, Kojève semble reprendre les distinctions hégéliennes en renforçant l'opposition entre la -métrie (et son absence de concept) et la -logie.

b) Les différentes formes du discours

Kojève distingue trois formes de discours: le discours pratique, le discours théorique et le discours philosophique¹². La distinction fondamentale dans la pensée de Kojève est celle entre le discours philosophique et le discours théorique. Si le discours théorique peut avoir un objet à priori quelconque, celui-ci ne porte jamais sur le discours lui-même. La spécificité du discours philosophique provient de sa *réflexivité*. Le philosophe parle de tout y compris - voire surtout - du fait même qu'il parle. Kojève est redevable à Kant d'avoir compris que la spécificité de la philosophie ne résidait pas dans son

objet, mais plutôt dans sa manière « critique » d'aborder les problèmes quelle rencontre (Kojève 1968 I, 27-30).

Il y a en tout cinq sortes de langages :

- 1) le discours (ou la -logie au sens large)
 1. a) le discours pratique.
 1. b) le discours théorique.
 1. c) le discours philosophique.
- 2) le symbolisme métrique (ou les -métries).
- 3) les -graphies.

Il est intéressant de remarquer que ce que Kojève appelle -logie *au sens strict* correspond aux cas 1. b) et 1. c). En effet, il faut distinguer le discours rationnel (« logique ») du discours en général¹³.

c) Les différentes formes de connaissance

L'intérêt de la théorie du langage est qu'elle rend compte de la diversité des formes de connaissances, et cela de façon systématique. Par ailleurs, elle permet de comprendre les différents débats qui existent au sein de certains champs de la connaissance. Tout d'abord, les objets de connaissances sont classés dans trois grands groupes qui correspondent aux trois parties du système du savoir: l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie. C'est en « croisant » ces trois parties avec les trois formes de discours que l'on obtient toutes les formes de connaissances. On obtient le tableau à neuf cases suivant¹⁴:

	-logie	-métrie	-graphie
Être-donné	Ontologie	Ontométrie (Mathématiques)	Ontographie (Théologie)
Réalité-Objective	Energologie	Energométrie	Energographie

	(Métaphy- sique)	(Physique)	(Mécanique)
Existence- empirique	Phénomé- nologie	Phénoméno- métrie	Phénoménographie
		(Sciences mesurantes)	(Science naturelles et morales)

Les diagonales ont un statut particulier. L'être-donné, la réalité objective et l'existence-empirique s'expriment « spontanément » respectivement en un discours ontologique, en une science physique (c'est-à-dire en une « énergo-métrie ») et en une « phénoméno-graphie ».

Cependant ce ne sont pas les seules formes possibles, certaines formes de connaissances croisent les deux distinctions. La philosophie est un discours qui se décompose en trois discours l'ontologie, l'énergologie et la phénoménologie (colonne de gauche). En ce qui concerne l'être-donné, sa mesure est l'objet des mathématiques (d'où l'expression « onto-métrie ») et sa présentation en terme de signes est l'objet de la théologie (d'où l'expression « onto-graphie »). La physique théorique comporte deux aspects: l'énergo-métrie (physique atomistique) et l'énergo-graphie (physique macroscopique). La phénoméno-métrie et la phénoméno-graphie correspondent aux autres sciences dans leur aspect mesurant ou au contraire dans leur aspect descriptif. Pour pouvoir distinguer entre les sciences, il faut faire appel à la théorie des primats (...)

Voilà pour l'aspect « systématique » de la classification des connaissances. Si on compare avec les connaissances « académiques », on constate la chose suivante: il y a bien une certaine correspondance, mais cette correspondance n'est pas bi-univoque. En effet, une connaissance académique ne correspond pas nécessairement à un seul type de langage. Par exemple, toute science contient à la fois des éléments descriptifs (des -graphies) et des éléments de métrie. Ces éléments existent en plus ou moins grande proportion (les

sciences de la nature sont plus formalisées, et donc plus mathématisées que les sciences humaines), mais ces deux aspects sont toujours présents. Quant au discours proprement dit, il est nécessairement présent dans toute science, ne serait-ce que pour formuler et discuter des principes de la science en question. Cependant, le discours en question est toujours un discours *théorique*, qui ne doit pas être pris pour un discours philosophique. Les rapports entre ces différents aspects d'une science ne sont pas immuables, et sont parfois problématiques. La part de -métrie est inversement proportionnelle à celle de la -logie. En effet, il faut tenir compte de la résistance à l'homogénéisation de l'objet d'étude. En effet, du plus homogène au plus hétérogène nous avons l'être-donné, la réalité objective et l'existence-empirique, et à l'intérieur de celle-ci le minéral est plus homogène que ne l'est le vivant, qui, lui-même, est moins homogène que l'homme. C'est pourquoi, dans les sciences dites humaines, il y a souvent deux approches concurrentes, à savoir la démarche mesurante et la démarche discursive. Dans les sciences sociales (économie et sociologie) par exemple l'impossibilité de comprendre les actes humains en des termes de légalité rend nécessaire et légitime une approche non-métrique. Cela ne signifie pas pour autant que la démarche mesurante n'est pas elle-même légitime. La thèse kojévienne ne se veut pas normative, et elle concilie les deux démarches possibles pour les sciences humaines. Mieux encore, elle permet de rendre compte de la nécessité de ces deux démarches. Quant à la part précise que doit prendre ces deux aspects, cette question relève de la science en question et nullement de la philosophie.

Nous venons de montrer que la théorie des primats, combiné avec la théorie kojévienne du langage permettait de rendre compte des différents modes de connaissances et de comprendre les liens qui les unissaient. Nous allons désormais étudier une deuxième conséquence de la théorie des primats. Cette théorie ne peut se comprendre que dans le cadre d'un pluralisme épistémologique. Il ne s'agit pas pour Kojève d'adopter une démarche *normative*, qui consisterait à distinguer parmi les modes de compréhension de la réalité ceux

qui sont pertinents de ceux qui ne le sont pas. Au contraire, la légalité, la causalité et la finalité sont des modes différents de connaissance qui sont tous également légitimes. C'est pourquoi, les théories monistes - normatives par principe - apparaissent comme des réductionnismes par rapport à la théorie des primats. Nous allons désormais étudier de tels réductionnismes.

2. Réductionnismes

En l'absence d'une classification systématique, il est possible de confondre ce qui relève de la causalité avec ce qui relève de la légalité, ou avec ce qui relève de la finalité (et vice versa, en tout six confusions sont possibles). De telles confusions sont monnaie courante, et ce n'est qu'en comprenant la théorie des primats que l'on peut réellement se mettre à l'abri de tels égarements. Cependant, certains penseurs ne se contentent pas de confondre cosmologie, biologie et anthropologie. En effet, certains vont même jusqu'à développer des théories qui nient - implicitement ou explicitement - l'existence de certains primats (et donc des « sphères » correspondantes). Nous appelons « réductionnisme » une telle théorie. Nous allons étudier les trois types purs de réductionnisme: le réductionnisme légal, causal et final. De tels réductionnismes n'existent sans doute pas à l'état pur, mais sont des cas idéaux. La plupart des thèses réductionnistes sont des variantes qui combinent plusieurs types purs¹⁵.

a) Réductionnisme légal

Le réductionnisme légal, ou scientisme, consiste à considérer que toute relation entre les phénomènes est une relation légale. Les explications causales et finales ne sont que des fausses explications¹⁶. On trouve un exemple de ce réductionnisme légal dans le *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte. Cet exemple n'est pas à prendre comme la réalisation parfaite d'un type pur, comme nous venons de le dire. Cependant, les exemples que nous choisirons (A. Comte en l'occurrence) s'approchent suffisamment du type pur pour

pouvoir être considérés comme représentant une certaine forme de réductionnisme. La démarche de Kojève est plus proche de celle d'Aristote que de celle de Comte. En effet, la démarche de Kojève est descriptive plutôt que normative. Lorsqu'Aristote cherche les différents sens du mot « cause », il ne s'agit pas pour lui d'écarter les sens acceptables de ceux qui ne le sont pas. Les quatre espèces de causes sont des sens authentiques de la causalité. Au contraire, chez Comte, il s'agit d'écarter les fausses explications (scientifiques) et de déterminer ce que doit être une description authentique.

La critique du réductionnisme légal est très délicate et la position de Kojève très subtile. En effet, la distinction entre légalité et causalité est très récente. Un grand nombre de « savants » continuent d'employer le terme de « cause » dans des situations où la causalité est absente. Comte joue un rôle important dans la distinction entre ces deux notions. Nous ne pouvons qu'admirer ceux qui ont mis de l'ordre dans ces domaines (dont Comte fait partie). Il faut donc être reconnaissant à Comte, qui a su distinguer légalité et causalité, et qui a compris que les sciences ne s'intéressaient qu'à la légalité. Mais, il faut cesser de suivre Comte, si on s'intéresse à la philosophie et à la théorie de la connaissance (en général et pas seulement la théorie de la connaissance scientifique).

Les descriptions phénoménologiques ne se réduisent pas aux descriptions légales. Au cours de la première leçon de son *Cours de philosophie positive*, Comte distingue trois états de l'esprit humain (p. 53): l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. Ces trois états (conçus comme des évolutions historiques de la pensée humaine) correspondent parfaitement aux trois primats. L'état théologique correspond au primat de l'avenir et de la finalité. En effet, Comte parle de « causes premières et finales » et parle « d'intervention arbitraire » d'agents surnaturels. Un métaphysicien parlerait plutôt de volonté et de liberté de l'âme. Mais il s'agit bien de la même chose. Ensuite, vient l'état métaphysique qui joue le rôle de transition entre la pensée primitive de l'état théologique et la maturité de la pensée - avec l'état positif. Comte y parle de « forces abstraites » qui ont remplacé les agents surnaturels. Il

s'agit de toute évidence de causes, d'où le parallèle avec la causalité (primat du passé). Quant à l'état positif qui recherche les « lois effectives, c'est-à-dire [des] relations invariables de successions et de similitudes », il correspond bien à la légalité (primat du présent).

b) Réductionnisme causal

Causalisme

Il semble qu'il n'existe pas - à proprement parler - de réductionnisme causal. Cependant, il existe un certain causalisme « naïf » qui pense tous les rapports en termes de causes. Ce causalisme « naïf » semble être « naturel », si bien que l'esprit humain comprend *en premier* la relation de causalité. Or Kojève semble attribuer à Aristote une théorie causaliste et considère qu'Aristote n'a pas développé suffisamment la notion de finalité, ou plutôt n'a pas suffisamment distingué finalité (anthropologique) et causalité (biologique). Mais ce qui est particulièrement remarquable dans l'analyse kojévienne, c'est qu'elle prend à contre-pied les analystes traditionnelles. On a souvent dit que qu'Aristote et les aristotéliciens avaient une vision anthropomorphique de la nature. Au contraire, pour Kojève, Aristote a dégagé de la façon la plus claire possible la notion de causalité. L'affirmation provocante selon laquelle il n'y a pas d'anthropologie chez Aristote¹⁷ ne peut se comprendre qu'à la lumière de la distinction entre causalité et finalité. Pour Kojève, l'anthropologie suppose une analyse de la finalité, qui selon lui est absente chez Aristote. C'est pourquoi, ceux qui reprochent à Aristote une anthropomorphisation de la nature sont aux antipodes de la vérité.

Mais, pourquoi n'y a-t-il pas de finalité chez Aristote selon Kojève? Une telle affirmation - hautement paradoxale et surprenante - a pour but (pédagogique) de souligner la différence entre la finalité naturelle (qui est une pseudo-finalité) et la finalité anthropologique. Quelle est la différence entre ces deux finalités ?

Liberté, finalité et négativité

Afin de comprendre, l'affirmation paradoxale selon laquelle il n'y a pas de finalité chez Aristote, nous allons distinguer *finalité externe* et *finalité interne*. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant distingue ces deux notions. En effet, il y déclare: « Par finalité externe j'entends celle par laquelle une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin » (Kant 1985, partie II, §82). Au contraire, on parle de finalité interne, lorsque un être est lui-même sa propre fin. L'organisme vivant est un exemple d'une telle finalité interne, du moins tel que nous nous le représentons (cf. « Un produit organisé de la nature est celui en lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen », *Critique de la faculté de juger*, partie I, Analytique, §66). Selon Kojève, la finalité aristotélicienne est avant tout une finalité interne. Mais surtout, cette finalité interne est une finalité *biologique* plus que spirituelle.

Le reproche de Kojève est donc le suivant: Aristote pense la finalité en termes biologique. Ou encore, la finalité qu'a en vue Aristote est une finalité *naturelle* (et il s'agit surtout d'une finalité interne). La différence fondamentale entre la finalité naturelle et la finalité anthropologique est la *négativité*. Kojève insiste sur le fait que l'action humaine - en tant qu'action *libre* - est négatrice du donné. Dans *L'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève affirme la chose suivante:

« En effet, nous disons qu'un moment est « historique » lorsque l'action qui s'y effectue s'effectue en fonction de l'idée que l'agent se fait de l'avenir (c'est-à-dire en fonction d'un Projet) : on décide une guerre à venir, etc; on agit donc en fonction de l'avenir. Mais pour que le moment soit vraiment « historique » il faut qu'il y ait changement; il faut en d'autres termes que la décision soit négatrice par rapport au donné: en se décidant pour la guerre à venir, on se décide contre la paix régnante » (Kojève 1968, 368).

La fin n'est pas une donnée naturelle, mais le résultat d'un acte négateur de l'homme, autrement dit d'un *projet* (par définition non-naturel puisqu'il suppose un changement du

donné naturel). Alors que chez Aristote, la fin est avant tout conçue comme une positivité puisqu'elle est ce que la chose a à être et tend à être.

Si nous avons signalé que c'est la *négativité* qui distingue la finalité biologique de la finalité anthropologique, il nous faut donner davantage de précisions. N'y a-t-il pas de négativité chez l'animal et dans la nature? Répondre par la négative à cette question ruinerait la possibilité de lier philosophie de la nature et philosophie de l'esprit. Dans une démarche hégélienne, il faut comprendre à la fois la différence fondamentale entre l'homme - qui seul est *libre* - et l'animal, mais aussi le lien nécessaire entre la simple vie et l'esprit. En effet, si on ne comprend pas que l'esprit apparaît à même la nature selon Hegel, on se condamne à ne jamais comprendre les thèses hégéliennes. C'est pourquoi, nous allons préciser les rapports entre la négativité animale et la négativité humaine dans la présentation kojévienne de Hegel.

Certes, la négativité est présente chez l'animal. En effet, l'action est indissociable du *désir* selon Kojève. C'est le désir qui rend l'homme inquiet et le pousse à agir. Or le désir est négativité car le désir repose sur la présence d'une absence, d'un vide. Satisfaire son désir, c'est nier ce vide en le remplissant par l'objet désiré. Or, l'animal est lui aussi un être désirant. Seulement, la négativité animale est une négativité immédiate, car l'objet du désir animal est un être naturel. En comblant son manque, l'animal retombe immédiatement dans la positivité de l'être (du moins jusqu'à ce que le désir renaisse). Au contraire, chez l'homme le désir peut porter sur autre chose qu'un être naturel, en portant sur un autre désir. Le désir du désir, ou encore le désir de reconnaissance est un désir spécifiquement humain. Or, en tant que désir d'un autre *désir*, il s'agit d'un vide qui se nourrit d'un autre vide (voir *Introduction à la lecture de Hegel*, 11-15). La négativité humaine est donc une négativité seconde ou médiatisée, contrairement à la négativité première de l'animal. Ou, pour l'exprimer en termes de primats, la liberté (en tant que finalité humaine) se fonde sur le primat de l'avenir. En effet, seul

l'avenir n'a pas encore d'existence. La finalité biologique s'appuie sur le primat du passé, or le passé a déjà existé. Seul le primat de l'avenir exprime adéquatement la négativité humaine.

En résumé, ce qu'il faut reprocher à Aristote ce n'est pas une anthropomorphisation de la nature, mais au contraire une naturalisation de l'esprit. Quant à Kant, il est le premier à distinguer adéquatement la finalité naturelle de la finalité spirituelle bien qu'il n'ait pas tiré toutes les conséquences possibles de sa découverte, notamment les conséquences politiques. En niant l'efficacité de l'action (pour des raisons religieuses et morale), Kant n'a pas pu saisir pleinement le rôle de la négativité dans l'histoire et donc dans la politique (cf. *Kant*, p30-59). La différence fondamentale entre Kojève et Kant est que chez ce dernier la liberté est d'abord liée à la morale alors que chez le premier elle est davantage pensée en termes politiques.

Enfin, remarquons que si la réductionnisme causal est lié à une réduction de la finalité à la finalité interne, il ne faut pas non plus commettre l'erreur inverse. La finalité n'est pas seulement finalité externe. Notamment, le progrès de la raison dans l'histoire relève, chez Hegel, de la finalité interne. Il ne faudrait pas croire que les grands hommes sont des marionnettes ou les instruments d'une providence (par définition extérieure). C'est pour cette raison qu'une finalité interne spirituelle (et donc non biologique) est pensable.

c) Réductionnisme final

Le dernier des trois réductionnismes possibles est le réductionnisme final. Celui-ci consiste en une projection de la notion de finalité en dehors de son domaine propre, c'est-à-dire l'anthroposphère. C'est ce que Comte appelle l'état théologique, et la critique de cet état sont tout à fait pertinents. A l'état théologique, l'homme cherche une *volonté* derrière les phénomènes. Lorsque cette volonté intervient directement ou immédiatement dans les choses, la pensée est animiste. Sinon, la finalité apparaît médiatisée par la volonté de divinités, et la

pensée est donc polythéiste ou monothéiste selon le nombre de divinités en questions.

Mais l'analyse kojévienne va plus loin que celle de Comte. Dans le monde moderne, le réductionnisme final persiste sous la forme de la vulgarisation scientifique. Notamment, certaines vulgarisations introduisent la notion d'*histoire* dans la cosmosphère (« Big-Bang ») ou dans la biosphère (« évolutionnisme »)¹⁸.

En conclusion, il y a trois formes de réductionnisme, à savoir le réductionnisme légal, causal et final. L'étude de ces trois réductionnismes permet de comprendre les rapports que la philosophie entretient avec les connaissances particulières (ainsi que les rapports des connaissances particulières entre elles)¹⁹. En effet, chaque réductionnisme correspond à une connaissance particulière - voire à un mode de connaissance - puisque le réductionnisme est précisément l'absolutisation induite d'un mode de connaissance. Le réductionnisme causal absolutise la connaissance pré-scientifique de la nature (y compris éventuellement la connaissance de la nature humaine). Le réductionnisme légal absolutise le mode de connaissance scientifique. Quant au réductionnisme final, il correspond aux récits mythiques (qui sont étudiés par les sciences humaines). Enfin, la philosophie a pour tâche de relativiser chacun des modes de connaissances, et de comprendre les rapports qu'il y a entre connaissance scientifique, connaissance « naturaliste » et connaissance de l'action humaine. C'est une des fonctions de la théorie des primats, que de rendre compte de ces rapports.

Conclusion

Cette théorie des primats est une thèse forte de la part de Kojève qui prend des positions souvent originales. En effet, celle-ci évite deux écueils opposés, qui, paradoxalement, aboutissent au même résultat. Tout d'abord en adoptant un position pluraliste, Kojève s'oppose au monisme épistémologique de certains scientifiques ou philosophes proches des sciences (notamment les positivistes). Ces derniers ont tendance à penser que la science est la forme de connaissance par excellence, si bien qu'ils réduisent la théorie

de la connaissance à la théorie de la connaissance scientifique. A l'inverse, certains philosophes adoptent une position trop défensive et excluent plus ou moins l'épistémologie de leur réflexion. Ils pensent que la philosophie est une réflexion sur l'homme alors que les sciences réfléchissent sur la nature. Seulement, les sciences humaines réfléchissent aussi sur l'homme. Cette deuxième position est incapable de rendre compte de la spécificité de la philosophie. Qu'est-ce qui distingue les sciences (humaines ou autres) de la philosophie ? Ce qui distingue en vérité la philosophie des sciences, ce n'est pas leur domaine d'étude mais plutôt leur méthode. Le philosophe réfléchit sur l'homme et la nature, mais s'interroge aussi et surtout sur cette réflexion elle-même.

C'est dans le cadre d'une réflexion sur les rapports entre les sciences et la philosophie que Kojève développe son énergologie. Si bien qu'en mettant à jour la philosophie de Hegel, l'auteur de la théorie des primats nous en présente une approche inédite. En effet, c'est surtout la *Philosophie de l'esprit* et la *Phénoménologie* qui ont intéressé les commentateurs, non sans raison. La *Philosophie de la nature* a souvent été considérée comme une nécessaire transition entre la *Logique* (elle-même a parfois négligé pour des questions théologiques) et *Philosophie de l'esprit*, si bien qu'on a pardonné à Hegel certaines erreurs²⁰, Kojève nous montre que ce qui importe n'est pas le caractère suranné de certaines thèses de la *Philosophie de la nature*, mais au contraire le fait que son auteur avait une thèse forte - à savoir la différence radicale entre connaissance scientifique et connaissance conceptuelle - et que celle-ci est et reste tout à fait pertinente. Si bien que pour celui qui veut comprendre les sciences, ou encore le rapport entre la philosophie et les sciences, l'ouvrage de Hegel et sa mise à jour kojévienne sont indispensables. Enfin, il est important de prendre au sérieux Kojève et son ironie. La désinvolture qu'il affiche nous rappelle que ce qui est important pour le philosophe n'est pas de connaître dans les moindres détails les derniers résultats scientifiques. Ce qui compte c'est le statut même du langage scientifique par rapport au discours philosophique.

Appendice

1. Figure centrale : les primats et les trois parties du discours phénoménologique

III	Anthropologie (Esprit)	Finalité	
		co-détermination des parties et du tout	primat de l'avenir
II	Biologie (Vie)	Causalité	
		primat du tout	primat du passé
I	Cosmologie (Inanimé)	Légalité	
		primat des parties	primat du présent

NOTES

¹ Au sens kojévien du mot symbolique, qui s'écarte sur ce point de la terminologie de Hegel. En effet, Kojève a en vu le symbolisme *mathématique* et non pas le symbolisme dans l'art.

² Nous pouvons cependant citer l'excellente thèse de Bernard Hesbois, *Le livre et la mort, Essai sur Kojève*, université de Louvain, 1985. Celui-ci a notamment le mérite de présenter de façon systématique l'ensemble du système de savoir kojévien.

³ Cf. *Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, A. Kojève, (Tome I, p. 312) par exemple (Kojève, 1968).

⁴ Ici, nous apercevons la différence fondamentale entre Kojève et Hegel. Ce qui chez Hegel est devenir intemporel (*Werden*) est chez Kojève spatio-temporalité.

⁵ Dans son *Idée du déterminisme* (Kojève 1990, 161-172), Kojève parle respectivement de monde géométrique, de monde physique et de monde biologique. Il ne conserve certes pas cette terminologie qui s'avère cependant très éclairante.

⁶ Les termes « poussière cosmique » et « mouvement brownien » sont soulignés par Kojève.

⁷ Kojève parle de vie « végétale ». Mais, il est important de constater que le mot « végétale » est entre guillemets... Il s'agit *surtout* de la vie végétale mais pas seulement.

⁸ Est-il besoin de préciser qu'en faisant référence à Hegel, Kojève pense en fait à lui-même?

⁹ Il est tout-à-fait caractéristique que la théorie des ensembles dans sa forme la plus moderne, peut décrire la notion d'ensemble sans jamais faire appel à des éléments (au sens absolu du terme). Tous les éléments (au sens relatif) sont des ensembles. Il n'y a donc dans cette théorie que des ensembles d'ensembles. Or un sujet est ce qui ne peut pas se dire d'autre chose. C'est précisément ce qui est exclu en mathématiques, en particulier dans la théorie des ensembles.

¹⁰ Il faut soigneusement distinguer de l'expérience scientifique de l'expérience « usuelle ». L'expérimentation scientifique n'est possible que dans un cadre théorique déterminé. C'est elle qui permet de passer de la -graphie (de l'expérience commune) à la -métrie (des sciences).

¹¹ Cf. addition au paragraphe 246 de l'*Encyclopédie* (Hegel 1970).

¹² A l'intérieur des discours théoriques et pratiques, Kojève distingue trois sortes et distingue aussi des stades de certains discours. Mais cela compliquerait inutilement notre propos.

¹³ Du point de vue de la genèse des différentes sortes de langage, nous pouvons brièvement indiquer l'ordre d'apparition de ceux-ci. La -graphie est première, puis vient le discours en général. Le discours théorique apparaît en se distinguant du discours pratique et le discours philosophique apparaît en se distinguant du discours théorique. La -métrie apparaît en dernier en se distinguant du discours en général et de la -graphie (c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas elle).

¹⁴ Nous nous inspirons de la longue remarque située à la page 167 du tome II de l'*Essai* (Kojève 1968) pour l'établir.

¹⁵ Notons cependant que nous parlons de « réductionnisme » parce que nous adoptons (à la suite de Kojève) une position pluraliste. Il est clair que pour un « moniste » sa position n'est pas un réductionnisme. Si par exemple, seule la légalité existe, la causalité et la finalité ne sont que des illusions ou des pseudo-explications.

¹⁶ Nous prenons ici le terme « explication » dans un sens large.

¹⁷ Voir *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Kojève 1968 II, 312-349), par exemple « c'est pourquoi nous pouvons caractériser la Phénoménologie aristotélicienne en disant qu'elle se réduit, en fait et pour nous, à une Bio-logie ».

¹⁸ Dominique Auffret résume la position de Kojève sur cette question de la manière suivante: « L'anthropologie est la "science" philosophique ou "synthétique" de l'être humain agissant *et* parlant en fonction de l'Avenir dans un monde naturel régi par le Passé, et cosmique, dont la Durée-étendue propre est structurée intérieurement et à jamais par le primat du présent. En ce sens s'il y a Big-Bang, la cosmologie kojévienne implique que nous soyons dedans. Et par conséquent, que le commencement de l'univers soit à jamais et à chaque "instant" sa fin, ce qui rend pathétique la recherche des "physiciens" » (Auffret 1990, 557).

¹⁹ Dans *La notion de l'autorité*, Kojève établit l'existence de quatre formes d'autorité irréductibles: l'autorité du *père*, celle du *maître*, celle du *chef* et enfin celle du *juge*. Chacune correspond à un primat. L'autorité du père correspond au primat du passé. Celle du maître, au primat du présent, et celle du chef au primat de l'avenir. L'autorité du juge repose sur un équilibre donc correspond à l'absence de primat, et elle renvoie non pas à un aspect du temps, mais à l'éternité. Si bien que la critique des réductionnismes a un pendant *politique*. Mais, contrairement à l'épistémologie qui met l'accent sur le primat de l'avenir et l'importance de l'histoire, la notion de l'autorité souligne l'importance du primat du passé et donc de l'autorité de père...

²⁰ Du moins tel était le cas à l'époque de Kojève, on ne peut pas en dire autant aujourd'hui. Nous pouvons signaler les travaux, en France, de G. Marmasse (*Penser le réel : Hegel, la nature et l'esprit*) et de B. Mabile (*Hegel : L'épreuve de la contingence*) sur la *Philosophie de la nature*, ainsi que le travail de B. Bourgeois notamment sur la *Logique*. Notre situation n'est pas la même que celle de Kojève.

REFERENCES

Auffret, D. 1990. *Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris : Grasset et Fasquelle.

Comte, Auguste. 1996. *Philosophie des sciences*. Paris : Gallimard.

Hegel, G.W.F. 1976. *Science de la Logique*. Paris : Aubier Montaigne.

Hegel, G.W.F. 1970. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, Bibliothèque de Philosophie*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1968. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Tomes I-III. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1990. *Concept, Temps et Discours*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1973. *Kant*. Paris : Gallimard.

Kojève, Alexandre. 1990. *Idée du Déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris : Librairie Générale Française.

Kojève, Alexandre. 1990. *L'empereur Julien et son art d'écrire*. Paris : Fourbis.

Kojève, Alexandre. 2004. *La notion de l'autorité*. Paris : Gallimard.

Kant, Emmanuel. 1985. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Folio Gallimard.

Strauss, Leo. 1997. *De la tyrannie*. Paris : Gallimard.

Slim Charfeddine est agrégé de mathématiques et doctorant à l'UMR *Savoirs, Textes, Langage*, Université « Charles de Gaulle » Lille 3.

Address:

Slim Charfeddine

UMR 8163 STL

Université de Lille 3

B.P. 60149

59653 VILLENEUVE D'ASCQ CEDEX

Email : charfeddineprepa-pro@yahoo.fr