

# La Nature et sa domination *Évolution du concept de Nature, des Lumières à Marx*

Gabriel Toupin\*

## La Raison et la Nature – L’entreprise des Lumières

Dans sa désormais célèbre réponse à la question « qu’est-ce que les Lumières?<sup>1</sup> », Kant y décrit l’*Aufklärung* comme « la sortie de l’homme hors de l’état de tutelle dont il est lui-même responsable<sup>2</sup> », cet « état de tutelle » étant lui-même compris comme « l’incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d’un autre<sup>3</sup> ». Avec ce concept « d’état de tutelle », Kant s’attaque, à l’instar des grands représentants des Lumières, au fanatisme [*Schwärmerei*] religieux :

[D]es traditions qui ont été au commencement choisi vont donner lieu à des sources *qui se sont imposées* avec le temps, en un mot en découle la complète soumission de la raison

---

\* L’auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Kant, E. (2006), « Qu’est-ce que les Lumières? », dans *Vers la paix perpétuelle; (suivi de) Que signifie s’orienter dans la pensée? ; (suivi de) Qu’est-ce que les Lumières? : et autres textes.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibid.*

aux faits [comprendre les faits fondés sur les textes religieux], c'est-à-dire la *superstition* [*Aberglaube*] [...]»<sup>4</sup>.

La soumission irrationnelle à l'autorité religieuse et même à toute forme d'autorité impliquant une acceptation irréfléchie des idées et pratiques, voilà l'état de tutelle duquel les Lumières tentent de s'émanciper selon Kant. « *Sapere Aude*<sup>5</sup> » Pour s'assurer cette autonomie de l'entendement, il lui faut alors un critère de vérité qui lui permette de s'assurer qu'elle ne reconduit pas sans le savoir des idées reçues. Ce critère, c'est celui donné par la Raison : « "L'entendement non dirigé par quelqu'un d'autre"<sup>6</sup> » est l'entendement dirigé par la raison. Cela signifie qu'en vertu de sa propre cohérence, il organise les éléments individuels de la connaissance en un *système*<sup>7</sup> ».

Il faut donc, pour assurer la validité des connaissances de l'entendement, déduire ces connaissances à partir de la logique interne propre à la pensée et l'entendement. Cette « logique interne de l'entendement », c'est ce que la *Critique de la Raison pure* prétend dégager, définissant par le fait même le rôle de la Raison vis-à-vis l'entendement humain :

La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin; et, de même que [l'entendement] relie par des concepts le divers dans l'objet, de même [la Raison], de son côté, relie par des idées le divers des concepts, en proposant une certaine *unité collective* pour but aux actes de l'entendement [...]»<sup>8</sup>.

C'est donc cette organisation hiérarchique et systématique des concepts, dont les instructions sont données par la Raison et ses

---

<sup>4</sup> Kant, E. (2006), « Que signifie s'orienter dans la pensée? », dans *Vers la paix perpétuelle; (suivi de) Que signifie s'orienter dans la pensée? ; (suivi de) Qu'est-ce que les Lumières? : et autres textes*, p. 70.

<sup>5</sup> Kant, E. (2006), « Qu'est-ce que les Lumières? », p. 43.

<sup>6</sup> Adorno et Horkheimer font ici directement référence au passage de « Qu'est-ce que les Lumières » cité ci-haut.

<sup>7</sup> Horkheimer, M., & W. Adorno, T. (1974), *Dialectique de la Raison*, p. 92 [mes italiques].

<sup>8</sup> Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, p. 453.

préceptes<sup>9</sup>, qui rendent possible quelque chose comme un entendement autonome libéré de l'état de tutelle. Cette idée que la connaissance vraie nous est garantie par la pensée systématique n'est bien sûr pas le propre de Kant. C'est là un trait distinctif de la pensée rationaliste des Lumières, de la méthode cartésienne jusqu'au système leibnizien :

Dans l'interprétation rationaliste [propre à l'*Aufklärung*], le penser est la production d'un ordre scientifique unitaire et la déduction de la connaissance factuelle à partir de principes, – que ceux-ci soient entendus comme des axiomes postulés arbitrairement, des idées innées ou des abstractions supérieures<sup>10</sup>.

L'objet sur lequel porte l'entreprise scientifique en tant qu'elle est un système, c'est la *Nature*. Par *Nature*, nous entendons très largement le monde empirique, la *res extensa*, l'objet de l'expérience du sujet auquel celui-ci fait toujours déjà face. Ce que l'entendement tente d'obtenir, c'est une connaissance adéquate et objective du monde. Le mouvement des Lumières espère donc séparer le bon grain de l'ivraie ; se débarrasser des fausses croyances et des superstitions pour poser un regard juste sur le monde. L'entendement, pour les Lumières, est donc en quelque sorte un outil, duquel il faudrait d'abord comprendre le « mode d'efficience » :

[la connaissance du mode d'efficience de cet outil] permet de retrancher dans le résultat la part qui ressortit à l'*outil* dans la représentation que, grâce à lui, nous obtenons de l'absolu, et ainsi d'obtenir le vrai dans sa pureté<sup>11</sup>.

La Raison est donc ce qui permet à l'entendement d'être totalement transparent à lui-même et de percevoir la Nature telle

---

<sup>9</sup> Horkheimer, M. et W. Adorno, T. (1974), *Dialectique de la Raison*, p. 92.

<sup>10</sup> Horkheimer, M. et W. Adorno, T. (1974), *Dialectique de la Raison*.

<sup>11</sup> Hegel, G.W.F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 116. À noter que dans ce passage, Hegel se montre justement critique de cette compréhension de l'entendement qu'il attribue aux Lumières.

qu'elle est véritablement, sans y projeter par inadvertance des lubies sorties de son imagination. L'entendement scientifique se *conformerait* pour ainsi dire à la Nature, pour en dégager les lois qui lui sont propres.

L'entreprise scientifique et philosophique des Lumières se fonde sur le présupposé que le monde qui lui fait face – la nature, la société, Dieu, etc. –, en apparence étranger et distinct d'elle-même, extérieur à ce qu'elle est, peut-être compris à l'aide de la raison et ainsi être mit en liaison avec la pensée : « les lois de la nature [posées par la Raison] furent reconnues comme le lien unique unissant l'extérieur de l'intérieur<sup>12</sup> ». Par ce geste de compréhension, la Raison humaine peut faire sien le monde qui l'entoure, en le recevant à l'aide des lois de l'entendement : « [l]a nature est maintenant un système de lois connues et reconnues, l'homme y est chez lui, et ce où il est chez lui compte seul; la connaissance de la nature le rend libre<sup>13</sup> ».

Seulement, si la Raison pour les Lumières garantit la connaissance adéquate de la Nature, qu'est-ce qui garantit la Raison ? Comment la systématité peut-elle garantir la vérité des connaissances ? Comment s'assurer que l'entendement poursuit bel et bien la connaissance vraie et objective et non sa propre subjectivité ? La « Raison » n'est-elle pas seulement l'entendement s'extirpant de l'erreur en s'agrippant à elle-même, comme le Baron de Münchhausen ? C'est sur la base de ces questions que Jacobi construira ses nombreuses critiques dirigées à l'encontre de l'*Aufklärung*, critiques auxquelles nous passons maintenant.

### **L'anti-aufklärung de Jacobi**

Friedrich Heinrich Jacobi, penseur allemand de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, est surtout connu aujourd'hui comme l'un des grands critiques de l'*Aufklärung*. À l'époque de Jacobi, la philosophie rationaliste, influencée par des penseurs tels que Leibniz, Wolff et Lessing, prétend encore pouvoir hisser la philosophie spéculative (la

---

<sup>12</sup> Hyppolite, J. (1946), *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 414.

<sup>13</sup> Hegel, « Leçons sur la philosophie de l'histoire », rapportée par J. Hyppolite, dans *Genèse et Structure*, p. 414.

métaphysique) au rang de science objective, au même titre que les mathématiques<sup>14</sup>. Dans cette optique, l'entreprise philosophique et scientifique ne connaît pas de limites : tout peut être soumis aux lois de la Raison, tout peut être expliqué et compris, même les « choses » hors de l'expérience (Dieu, les anges, le libre arbitre, etc.).

Pour Jacobi, cette *Aufklärung*, avec sa foi complète en la Raison, fait la promotion d'une attitude nihiliste, le nihiliste étant compris comme « quelqu'un qui nie la possibilité de l'existence indépendante de toute chose hors du contenu immédiat de sa conscience [...] »<sup>15</sup> :

[N]ous te fournissons la preuve irréfutable que toute génération et tout être, depuis l'animal inférieur jusqu'au saint le plus élevé et presque Dieu, a nécessairement pour fondement un enthousiasme simplement logique, c'est-à-dire *un agir qui n'a que soi pour fin et qui ne se contemple que soi, au nom de l'agir et de la contemplation même, sans autre sujet ou objet [...]* <sup>16</sup>.

Personne n'a mieux démontré cette thèse que Spinoza qui, en appliquant systématiquement le principe de raison suffisante, a révélé la nature fataliste de la philosophie<sup>17</sup>. Si d'autres pensées rationalistes de son temps – Leibniz, Wolff, etc. – n'arrivent pas à des conclusions aussi radicales que les siennes, c'est que, pour Jacobi, ces penseurs ont manqué de rigueur et d'honnêteté. Si ceux-ci appliquaient leur logique de façon conséquente et rigoureuse, ils en arriveraient aux mêmes conclusions que Spinoza : il n'y a pas de Dieu, de libre arbitre ou de causes finales.

---

<sup>14</sup> Frederick Beiser mentionne à cet effet le « Prize essay » de 1753 de Mendelssohn : « The main goal of his "Prize Essay" (1763) was precisely to show that metaphysics is capable of attaining the scientific status of mathematics ». Voir à ce sujet Beiser, F. (1987), « Mendelssohn and the Pantheism Controversy » dans *The Fate of Reason*, p. 94.

<sup>15</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 82 [ma traduction]

<sup>16</sup> Jacobi, F. H. (2009) *Lettre sur le nihilisme*, p. 60.

<sup>17</sup> « [Jacobi, s'adressant dans le cadre d'un dialogue fictif à Spinoza :] ce que je vois très clairement, c'est que vous niez toute liberté, et que vous êtes fataliste, quoique vous vous en soyez tantôt défendu ». Jacobi, F. H. (1995), « Lettres à Moses Mendelssohn » dans *Le crépuscule des Lumières*, p. 92.

Le constat peut sembler exagéré, mais il s'agit là d'une posture épistémologique critique assez rudimentaire : le discours que l'on tient sur Dieu, sur l'immortalité de l'âme, sur le bien et le mal, ne se révèle pas référer à une réalité objective indépendante de la conscience. Comment alors évaluer la véracité de ces concepts si nous n'avons aucun critère de validité scientifique pour les appuyer ? Ce genre de concepts relève alors de la pétition de principe, ou pire encore – d'un point de vue rationaliste – d'un acte de foi. Le rationaliste doit donc, s'il est rigoureux et systématique, rejeter la véracité de pareilles idées.

Les conséquences d'une telle posture nihiliste sont pour Jacobi potentiellement désastreuses : à la question « que dois-je faire<sup>18</sup> », les commandements moraux de la religion ne sauraient dorénavant plus répondre sans se faire targuer de *superstition* et de *fanatisme* : « Plus les sciences progressent, plus elles découvrent les véritables causes de la vie, de l'action humaine, et l'origine de l'univers; mais plus elles découvrent ces causes, plus elles supportent le matérialisme, le déterminisme et l'athéisme<sup>19</sup> ». La seule chose qui demeure pertinente à la conscience pour guider ses actions, celle qui possède le plus haut niveau d'actualité et de vérité pour elle, ce sont ses désirs :

[Jacobi, faisant ici parler Spinoza dans un dialogue :] Ce qui correspond au désir de l'individu, il l'appelle *bien*, et ce qui est contraire au désir, il l'appelle *mal*. C'est donc du désir que nous vient la connaissance du bien et du mal, et c'est une absurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cause de son effet<sup>20</sup>.

Ce n'est évidemment pas là la visée explicite du projet des Lumières : leur but est de départager le savoir vrai et objectif du monde de la superstition et de la croyance, qui méprennent leurs fantasmes pour des réalités, pour ainsi émanciper les masses des dogmes religieux. La posture de Jacobi consiste à affirmer que par

---

<sup>18</sup> Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, p. 543. Cette thématization autour de ces questions formulées par Kant est la nôtre et non celle de Jacobi.

<sup>19</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 85 [ma traduction].

<sup>20</sup> Jacobi (1995), « Lettres à Moses Mendelssohn », p. 91.

son nihilisme inavoué, les Lumières répondent à la question « que dois-je faire? » par « fais ce qui te plaît » ; les Lumières en viennent donc à faire la promotion de l'individualisme, de l'égoïsme, au détriment de l'ordre social moral collectif.

Mais plus encore, voilà que l'enjeu du nihilisme ne touche pas seulement la dimension pratique de la vie humaine, mais aussi la possibilité même d'un savoir objectif. Non seulement les Lumières pour Jacobi sabotent-elles la question « que dois-je faire? », elles sabotent aussi le « que puis-je savoir? »<sup>21</sup>. Dans la foulée du scepticisme humien et du *conatus* spinoziste, Jacobi soutient que ce sont nos intérêts et nos désirs qui gouvernent notre raison, tant sur le plan pratique que sur le plan *théorique* : « la tâche de la raison est de contrôler, d'organiser, et de dominer l'environnement, pour ainsi assurer la survie de l'espèce<sup>22</sup> » :

Le principe (ou l'*a priori*) des propositions fondamentales en général est le principe originel qu'a l'être rationnel de conserver sa propre existence particulière, c'est-à-dire sa personne, et de se soumettre ce qui veut porter atteinte à son identité<sup>23</sup>.

L'une des forces de l'argument de Jacobi revient en ce qu'il débusque cette domination jusque dans le langage et la conceptualité mêmes, qu'il conçoit comme de simples outils développés par l'être humain pour survivre :

Parmi les moyens de conserver la vie [...], nous n'en connaissons aucun qui se manifeste plus fortement que le langage. L'étroite union de la raison et du langage est reconnue de chacun, de même que nous n'avons pas idée d'une vie plus haute que celle qui se maintient par la raison. [...] Nous nous approprions l'univers en le mettant en pièce et en créant un monde d'*idées*, d'*images* et de  *mots* qui

---

<sup>21</sup> Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, p. 543.

<sup>22</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 86 [ma traduction].

<sup>23</sup> Jacobi, « Lettres à Moses Mendelssohn », p. 45. Voir aussi Jacobi, (2009) « Appendice I », p. 97.

est à la mesure de nos capacités, mais est tout à fait dissemblable du monde réel<sup>24</sup>.

Ainsi comprise, la Raison n'aurait pas pour but ultime de se conformer à la Nature (ce qui serait l'idéal du savoir objectif), mais de faire conformer la Nature à elle. La Raison *crée* ses standards de vérité pour répondre à ses pulsions fondamentalement animales<sup>25</sup>, tant dans son activité spéculative que dans sa *praxis*.

Ce que vient opérer la critique de Jacobi devient pertinent pour nous dans la mesure où elle met en évidence que la Nature ne se résume pas à être un objet passif d'investigation face à la Raison : au contraire, elle travaille activement au sein de cette Raison, la forge entièrement de part en part. La Raison infinie et objective des Lumières n'élève donc pas l'homme au-dessus de l'animalité, mais l'y ramène : elle détruit toute chance de toucher au vrai, se perd dans une boucle où elle ne fait que valider ses propres pulsions désirantes, se coupant ainsi complètement de l'objectivité, au moment même où elle prétend l'atteindre le plus<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Jacobi (1995), « Appendices aux lettres sur la doctrine de Spinoza », dans Tavoillot, P.-H., *Le crépuscule des Lumières*, p. 382.

<sup>25</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 87.

<sup>26</sup> Il est important de préciser que notre analyse, bien qu'elle s'ouvre sur la pensée kantienne, ne prétend nullement réduire platement Kant à la tradition philosophique antérieure à ses *Critiques*. Kant ayant répondu explicitement aux critiques de Jacobi dans différents textes et correspondances – notamment dans son fameux essai « Que signifie s'orienter dans la pensée? », on ne saurait réduire la pensée de l'auteur des *Critiques* à un rationalisme dogmatique. L'idéalisme de Kant ne prétend pas que la Raison soit absolument objective; elle assume au contraire pleinement sa subjectivité, se résignant à n'accéder qu'à la part de pour-soi du monde. C'est pourquoi la conclusion de cet idéalisme subjectiviste est pour Jacobi la même que le matérialisme déterministe de Spinoza : « La raison pure est une perception qui ne perçoit qu'elle-même [...] Le philosophe de la raison pure doit donc être un processus chimique qui transforme en néant tout ce qui est extérieur à celle-ci et la laisse seule subsister [...] » (Cf. Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, p. 55). Pour approfondir la réflexion, voir le texte de Morais, M. (2012), « Jacobi et la querelle du panthéisme ».



## La réconciliation hégélienne

On constate qu'en réalité, l'enjeu de fond opposant les Lumières et la croyance peut se résumer à s'abstraire d'une posture particulière – instable, contingente, éphémère, subjective – pour aspirer à une forme d'universalité – objective, stable durable, en accord avec la vérité. La posture de l'*Aufklärung* vise à démanteler les croyances paroissiales dogmatiques, pour rejoindre les lois universelles de la Raison. Pour une philosophie croyante comme celle de Jacobi, c'est la nature divine révélée à l'homme qui fait figure d'universel, nature divine dans laquelle la nature humaine peut prendre place, permettant à l'humain d'échapper à ses errances animales.

En fait, il s'avère que ces deux positions ne sont pas incompatibles, mais entièrement complémentaires. C'est l'un des éléments névralgiques sur lesquels Hegel reposera sa lecture réconciliatrice de la querelle entre Jacobi et l'*Aufklärung*. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, chacun des partis se retrouve sous la forme de figures conceptuelles, soit la croyance – la posture de Jacobi – et l'intelligence pure – la posture des Lumières<sup>27</sup>.

Hegel décrit la conscience croyante comme étant confiance : « la croyance est confiance parce que sa conscience se *réfère immédiatement* à son objet et qu'elle contemple donc aussi le fait qu'elle est *une* avec lui, en lui<sup>28</sup> ». Contrairement à la conscience des Lumières, la croyance accepte immédiatement la vérité sous forme de révélation divine. La vérité divine lui est révélée du ciel et attribuée au croyant sa juste place dans la communauté religieuse, lui commandant par le fait même quoi faire et comment bien le faire.

Cette obéissance à un commandement étranger venu du ciel est tout simplement inacceptable pour les Lumières, car ce

---

<sup>27</sup> Par souci de concision et de clarté, nous employons ici les concepts tels qu'utilisés majoritairement dans le segment « La croyance et l'intelligence pure » de la section sur la *Bildung*, bien que ceux-ci changent rapidement de noms pour faire place aux Lumières insatisfaites – terme décrivant plus adéquatement la posture de Jacobi – et les Lumières satisfaites. Voir Hegel, G.W.F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 474 sq.

<sup>28</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 464.

commandement étranger ne vient en réalité pas du tout d'un au-delà absolu et divin : ce commandement est bel et bien de ce monde, il provient de l'homme. Les Lumières se chargent donc de démontrer que ce qui pour les croyants est la vie éternelle et l'Esprit saint ne sont qu'en réalité choses périssables effectives<sup>29</sup>. En effet, la foi est toute entière constituée d'images du monde terrestre sensible : les qualités de son Dieu absolu sont souvent anthropomorphiques<sup>30</sup>, le caractère éternel du récit divin est ancré dans les récits historiques<sup>31</sup> et sa pratique qui vise à correspondre à l'universel ne fait que le mimer, sous la forme du symbolique<sup>32</sup>. La croyance est confrontée à la dure vérité que ces mots, ces idées qu'elle prenait comme provenant de l'au-delà, n'était en réalité que les siens, projetés en dehors d'elle-même :

La croyance a ainsi perdu le contenu qui remplissait son élément [...]. Dès lors qu'elle est sans contenu et ne peut demeurer dans ce vide, ou encore, que, dépassant le fini [le monde terrestre] qui est le seul contenu, elle ne trouve que le vide [...] sa vérité est un au-delà vide auquel on ne peut plus trouver de contenu idoine [...]<sup>33</sup>.

Les Lumières n'ont pas tort lorsqu'elles soulèvent que le contenu de la croyance n'est pas extérieur à elle, mais bien à l'intérieur d'elle-même. Néanmoins, quelque chose cloche : les Lumières reprochaient à la croyance de s'en remettre à une autorité externe, « quelque chose d'*étranger* à la conscience de soi<sup>34</sup> », qu'une prêtrise mal intentionnée mettrait en elle pour mieux la dominer.

---

<sup>29</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 467.

<sup>30</sup> « Ce qui lui [les Lumières] fait dire à propos de la croyance, que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois qui a des yeux et qui ne voit pas [...] ou qu'il s'agisse encore d'autres façons dont la croyance anthropomorphise l'essence, en fait pour soi un objet et une représentation ». *Ibid.*, p. 467.

<sup>31</sup> « [S] a certitude se fonderait sur des témoignages historiques singuliers ». *Ibid.*, p. 468.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 469. Par souci de concision, nous n'abordons pas le caractère inadéquat de ces critiques des Lumières à l'encontre de la croyance.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>34</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 465.

Cependant, voilà que les Lumières démontrent – avec raison – que cette vérité n'est pas externe à la croyance, mais bien *en elle*. Cette vérité est donc bel et bien *la sienne* :

[Les Lumières] en parlent comme si, par quelque abracadabra de prêtres illusionnistes, la conscience se voyait refigurer, en guise d'essence, quelque chose d'absolument *autre* et *étranger*, et dans le même temps déclarent que c'est une essence de la conscience que d'y croire, d'avoir confiance en cette chose étrangère, et d'essayer de l'incliner en sa faveur<sup>35</sup>.

Ironiquement, suivant leurs critères de vérité, les Lumières ne devraient pas être en mesure d'invalider le contenu de la croyance. Au contraire, elles lui démontrent que cette vérité est *sa* vérité, qu'elle est bel et bien celle de sa conscience, de son monde. De plus, en organisant effectivement son monde en une communauté religieuse, en se dotant elle-même de préceptes moraux et en y permettant à l'individu de trouver sa place dans ce monde, la croyance démontre qu'elle est capable de créer son monde, de le transformer à l'aune de *ses* propres critères :

Il y a par là même *pour elle* [l'intelligence pure] dans la pensée cette unité de soi comme unité du *Soi-même* et de l'objet. – Cette conscience-là précisément, la croyance l'est aussi; l'*obéissance* et l'*activité* sont un moment nécessaire par lequel s'instaure la certitude de l'être dans l'essence absolue [...]. Mais l'essence absolue de la croyance, essentiellement, n'est pas l'essence *abstraite* qui serait au-delà de la conscience croyante, mais, au contraire, l'esprit de la communauté [...]<sup>36</sup>.

Ce que Hegel souligne ici, c'est que bien que la communauté religieuse prétende se détacher du monde sensible au profit de l'au-delà divin, elle transforme néanmoins par là ce même monde sensible. Si cet au-delà divin a autant d'impact sur le monde

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 464.

immanent sensible, c'est dans la mesure où il en provient totalement. Sa seule erreur fut de croire que ses critères lui provenaient des cieux. En ce sens, les Lumières ramènent le ciel sur terre. Il semble plutôt étrange d'en déduire que la croyance a perdu son monde, alors que plus que jamais elle semble y habiter. À partir de quel critère les Lumières peuvent-elles invalider complètement le contenu de vérité du monde de la croyance?

Pour citer Hegel, « les Lumières ici sont complètement sottes<sup>37</sup> ». En effet, c'est à partir du critère même de la croyance que les Lumières invalident sa vérité. Les Lumières ne nient pas qu'il y ait un au-delà absolu; elles nient seulement que ce que la croyance pose comme étant le contenu de cet au-delà y corresponde vraiment. Les Lumières maintiennent donc la structure métaphysique qui soutend la croyance : elle refuse uniquement la possibilité que l'on puisse en dire quoi que ce soit : « l'essence absolue [c.-à-d. l'au-delà de la croyance] devient pour elles un *vide* auquel ne peuvent être accouplées aucune détermination, aucun prédicat<sup>38</sup> ».

Comment se fait-il que les Lumières refusent d'abandonner l'au-delà absolu? C'est justement dans sa quête d'une vérité objective et universelle que les Lumières le maintiennent : « le débat n'est pas entre une raison qui serait athée et une foi religieuse, mais plutôt entre deux approches rivales de la Pensée dans sa quête pour connaître Dieu en tant que vérité<sup>39</sup> ». En ce sens, l'absolu incarne la garantie d'un critère de vérité objectif indépendant de l'entendement. Sans ce critère, la Raison devrait admettre que la vérité se résume à ce qu'elle en dit, ce qui équivaut à abandonner une vérité objective pour s'en remettre à un relativisme débridé.

Chacune des deux postures manque donc la pertinence de la critique de l'autre, critiques qui révèlent à chacun l'élément de non-vérité au sein de leurs philosophies respectives. Les Lumières mettent de l'avant une Raison absolue et manquent ainsi son caractère incarné dans un corps humain déterminé par des besoins, s'exposant par le fait même à l'erreur décriée par Spinoza dans son *Éthique* :

---

<sup>37</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 465.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>39</sup> Reid J. (2016), « Insight and the Enlightenment », p. 4 [ma traduction].

En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination<sup>40</sup>.

Inversement, Jacobi s'en remet aux aléas d'une Nature divine dont le contenu n'est pas révélé par un au-delà divin, mais bien par la Raison humaine, telle que le démontrent les Lumières : « La Foi, son objet absolu, son culte, ne constituent pas l'Autre de la Raison, mais c'est la raison humaine qui s'y représente inconsciemment<sup>41</sup> ». Voilà l'enjeu du rapport entre Raison et Nature. La Raison humaine n'est pas « un empire dans un empire » : « substance pensante et substance étendue, c'est une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre<sup>42</sup> ». La Raison est pleinement incarnée dans la Nature. Cependant, inversement, le contenu conceptuel de cette nature est toujours *notre* contenu conceptuel. Les deux appartiennent au même plan immanent de réalité, sans que l'une transcende l'autre. Ils sont les deux côtés d'une même médaille.

En ramenant à la fois le divin et la pensée humaine au niveau de la Nature, c'est l'au-delà absolu, universel et objectif, indépendant de la pensée, qui est aboli : cet autre de la conscience, son contenu, c'est toujours elle qui le pose. La Nature *en soi* est toujours en soi *pour nous*<sup>43</sup>. Certes, je peux conclure qu'une partie de l'objet devant moi m'échappe, ne m'appartient pas; ceci dit, c'est la Raison elle-même qui établit cette limite de son propre savoir.

### **Le travail effectif de l'histoire**

L'autre élément que manquent autant Jacobi que les penseurs de l'*Aufklärung* concerne le travail effectif de l'*histoire*. En réalité, cet

---

<sup>40</sup> Spinoza, B. (1965). *Œuvres III : Éthique*, p. 133.

<sup>41</sup> Hyppolite, J. (1946) *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, p. 422.

<sup>42</sup> Spinoza, B. (1965). *Œuvres III : Éthique*, p. 76.

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 123.

oubli de l'histoire, on le retrouve déjà en puissance dans les attaques de Jacobi contre Moses Mendelssohn et l'*Aufklärung*. Selon Jacobi, la philosophie rationaliste confond injustement « connexion conceptuelle » avec « connexion réelle »; les relations sujet-prédicat ne se retrouvent pas *de facto* dans l'ordre des causes et des effets de l'existence réelle. De procéder ainsi en vient à ignorer la temporalité de l'existence :

Jacobi en conclut que la vraie succession, la connexion des choses dans le temps, est incompréhensible pour [cette raison telle que dépeinte par Mendelssohn] [...]. Pour pouvoir assumer que *tout* est compréhensible pour la raison, il faut nier la réalité du temps dans son entièreté, tout comme Spinoza l'a fait avec son *Éthique*<sup>44</sup>.

Pour reformuler le tout : une raison objective, un savoir universel et absolu, ne trouve sa condition de possibilité que dans un monde immobile aux lois immuables; une nature *figée*. On prendrait alors une photographie de la Nature, pour bien l'immobiliser et permettre ensuite de l'analyser. Malheureusement, la Nature étant en constant mouvement, elle ne demeure jamais bien longtemps identique à elle-même. Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout se *transforme* continuellement.

Si Jacobi a eu l'intelligence de relever ce problème dans la philosophie de son époque, en soutenant avant Hegel lui-même que la philosophie n'était toujours en fait que l'enfant de son temps<sup>45</sup>, il

---

<sup>44</sup> Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason*, p. 95 [ma traduction]. Pour l'argument de Jacobi, on se référera à son *David Hume*, lors de l'exposition de cette thèse qu'il attribue à Mendelssohn : « Et il en va de même partout où nous percevons un lien de principe à conséquence; nous ne faisons que prendre conscience de la diversité que renferme une représentation. [...] Ce concept de la raison est tiré de la relation de prédicat à sujet, de la partie au tout, et ne contient absolument rien d'une production ou d'un résultat qui existeraient objectivement ou hors du concept ». Jacobi (2000), *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, p. 201-202.

<sup>45</sup> « La philosophie ne peut créer sa matière; celle-ci réside toujours dans l'histoire présente ou passée [...]. Et de cette manière chaque époque possède à la fois sa propre vérité, dont le contenu est comme le contenu des expériences, et sa propre philosophie vivante, qui représente la manière

échoue cependant à reconnaître que le même problème est présent dans sa propre pensée. Tel que nous venons de le voir, la Nature divine n'est pas l'éternel transcendant, mais la Raison humaine se projetant toujours elle-même à partir de la Nature en tant qu'elle est temporelle; elle aussi s'en retrouve sujette à l'histoire.

La raison humaine ne serait donc pas l'apanage d'une nature humaine fixe et éternelle. L'humain et sa raison sont un seul et même processus, certes naturel, mais aussi *historique*, donc en transformation progressive. Pour le mettre en termes d'enjeux de survie, en admettant que la raison soit un outil de survie pour l'espèce humaine, on ne peut que reconnaître que les défis, les problématiques reliées à la survie ne sont jamais les mêmes : ils changent au fil de l'*histoire* humaine. Même en admettant que ma capacité de raisonner me serve à survivre dans le monde, il est certain que je ne raisonne pas à survivre comme mon ancêtre européen il y a six siècles, tout comme ce dernier raisonnait tout aussi différemment que son ancêtre du néolithique.

Inversement, la nature n'est pas une belle totalité fixe : elle est un ensemble de *processus* qui adviennent dans *le temps*, dans l'*histoire*. Plus encore, l'activité humaine contribue activement à ce processus de transformation : l'humain transforme la nature aussi, la façonne, et par là transforme cet environnement qui lui donne ses défis de survie. Hegel le soulignait bien dans son analyse de la communauté religieuse évoquée ci-haut : en transformant la Nature à partir de ses idées, l'humain fait advenir la vérité de ses idées dans le monde, amenant lui-même l'adéquation entre la Raison et la Nature.

La Raison façonne la Nature, tout comme la Nature façonne la Raison. La Nature, le monde physique, peut aussi porter la marque de la Raison. L'humanité peut modifier le monde et se donner celui qu'il veut : se donner une communauté, des institutions, des outils

---

d'agir dominante de ce siècle dans sa progression. [...] il en résulte que l'on ne peut pas tant déduire les actions des hommes de leur philosophie que leur philosophie de leurs actions, que leur histoire ne naît pas de leur manière de penser, mais leur manière de penser de leur histoire ». Jacobi (1995), « Lettres à Moses Mendelssohn », p. 125-126.

pour répondre à ses besoins<sup>46</sup>. Pour Hegel, ce processus historique effectif mène l'homme d'un état de survie précaire en lutte avec la nature à un monde pleinement humain, où les besoins des humains sont des besoins pleinement socialisés :

Attendu que, dans le besoin social – en tant que liaison du besoin immédiat et naturel et du besoin spirituel de la *représentation* – c'est ce dernier qui, en tant qu'il est universel, se rend prépondérant, l'aspect de la *libération* réside dans ce moment social, en ce que la stricte nécessité naturelle du besoin est dissimulée, et que l'homme se tient en rapport avec *son opinion* [...] avec une nécessité faite seulement par lui, avec une contingence interne, avec son *arbitre*, au lieu que ce soit seulement avec une contingence extérieure<sup>47</sup>.

La Raison, formée et éduquée par une Nature transformée par cette première, gagne ainsi sa pleine liberté et son savoir absolu, non seulement dans la sphère pratique et sociale, mais aussi sur le plan de la connaissance théorique, alors que son cheminement par la négation déterminée est celui de la conscience vers la vérité : « La série des configurations de soi que la conscience parcourt sur cette voie est au contraire l'histoire exhaustive de la *culture* de la conscience elle-même s'éduquant à la science<sup>48</sup> ».

### **Marx contre Hegel : de l'idéalisme au matérialisme**

On se voit fort heureux d'être sorti du nihilisme. La vérité n'étant pas à trouver dans un au-delà de l'histoire qui serait absolu, mais bien dans l'histoire en mouvement en tant qu'elle est un travail effectif de la dialectique Raison-Nature, il nous est maintenant permis de penser quelque chose comme le progrès historique de la Raison. Après tout, l'une des caractéristiques fondamentales de la

---

<sup>46</sup> Il est intéressant de souligner que Kant, en suggérant que la raison comme pratique se donne son propre critère d'agir, pointait déjà en cette direction, à cette exception près qu'en maintenant l'en-soi comme inaccessible, il demeure en deçà du geste hégélien et donc vulnérable à la critique de Jacobi.

<sup>47</sup> Hegel, G. W. F. (2016), *Principes de la philosophie du droit*, p. 361.

<sup>48</sup> Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 120.



pensée humaine est sa capacité de réflexivité, de retour sur soi : en cela, elle est capable d'apprendre, de changer, de *se* transformer.

Pour Hegel, ce progrès consiste en une réalisation des potentialités données par l'histoire – et donc de potentialités renouvelées par le travail effectif de l'histoire, qui « reconfigure » pour ainsi dire le monde mouvant qu'est la Nature historique. Le progrès ainsi compris se pose comme une tâche aspirant à réaliser historiquement la Raison, entendue comme Esprit absolu et pleinement libre.

Cependant, voilà que Hegel suppose de ce progrès historique de la Raison deux choses : la première est que ce progrès est en réalité un projet qui aspire à une réalisation complète et pleine dans l'histoire, dans laquelle la Raison et le monde seront alors entièrement identiques; c'est la posture de l'esprit absolu défendue à la fin de la *Phénoménologie*. La seconde – point d'autant plus important – est que Hegel soutient que cette posture de savoir absolu est maintenant atteinte avec son projet philosophique : la raison est maintenant libre et maîtrise pleinement son monde. Les institutions de l'État prussien, telles que décrites dans sa philosophie du droit, portent la marque de la raison effective dans le monde.

Pour Marx, cette conception aboutie et harmonisée du savoir chez Hegel révèle son caractère tragiquement idéaliste. Marx ne rejette pas le mouvement de la pensée décrit dans la *Phénoménologie*. Au contraire, le Marx des *Manuscrits de 1844* s'y réfère expressément :

L'homme est le produit d'un processus d'enfantement qui est l'histoire [...] Étant donné que l'histoire est *consciente* [...], il se supprime lui-même en tant que processus naturel. La véritable histoire naturelle de l'homme est l'histoire<sup>49</sup>.

Avec sa pensée, nous dit Marx : « Hegel a trouvé l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire, *mais* cette

---

<sup>49</sup> Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, p. 172.

histoire-là n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme<sup>50</sup> ». Le fait que Hegel arrive à penser ce monde où l'humain se retrouve tout entier chez lui n'implique pas *de facto* que ce monde soit advenu dans le monde effectif. Mais Hegel conclut que le savoir absolu est *déjà* advenu et que l'Esprit culmine déjà à son époque.

L'erreur est fatale. D'abord, Hegel commet la même erreur que les Lumières ont commise : l'ordre de la pure pensée conceptuelle n'est pas en mesure d'exiger quoi que ce soit de l'existence concrète. Pour paraphraser Marx, comprendre le monde n'est pas équivalent à le transformer.

Dans son introduction à sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx souligne à juste titre que c'est

la tâche de l'histoire, une fois l'au-delà de la vérité disparue, d'établir une vérité de l'ici-bas [...] la critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique<sup>51</sup>.

La *Phénoménologie de l'esprit* aura révélé que l'être humain est en mesure de se doter de son propre monde. Les implications d'une telle vérité pour Marx sont claires :

La critique de la religion s'achève par la leçon que *l'homme est pour l'homme l'être suprême*, donc par *l'impératif catégorique de bouleverser toutes les conditions* où l'homme est un être humilié, asservi, abandonné, méprisable<sup>52</sup>.

Si l'être humain se donne son propre monde, il n'y a absolument aucune excuse justifiant que celui-ci souffre inutilement. Seulement, cette tâche de l'histoire pour Hegel est déjà accomplie. La science hégélienne a déjà triomphé. C'est donc d'affirmer que le *statu quo* de son époque ne nécessite pas de transformations. L'être humain est déjà pleinement chez lui.

---

<sup>50</sup> Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, p. 161 [je souligne].

<sup>51</sup> Marx, K. (1982), « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », dans *Philosophie*, p. 90-91.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 99

Le constat de Marx est « légèrement différent » : les travailleurs de l'époque se tuent littéralement à l'ouvrage pour une bouchée de pain, les gens dans les villes meurent de maladies propagées par une absence totale d'installations publiques salubres. L'être humain est aliéné de son monde : l'ordre social politique n'est pas encore pleinement émancipé.

Cette « erreur » de la part de Hegel peut-être notamment attribuée au glissement subtilement opéré dans la *Phénoménologie* au stade de la *Bildung*. Dans le monde de la Culture, la conscience de soi se retrouve aliénée d'elle-même; elle ne se reconnaît pas dans son monde. Pour Hegel, elle cherchera tour à tour son essence d'abord dans l'État puis dans la richesse individuelle<sup>53</sup>. Venant à réaliser que ni un ni l'autre ne renferme la possibilité de la pleine réalisation d'elle-même, que les valeurs de son monde n'ont pas de fondement inébranlable, la conscience de soi opère alors une fuite du monde effectif vers le monde des idées, en quête d'un critère de vérité certain. Ce geste, Hegel le retrouve justement chez Jacobi (fuite vers la croyance) et chez les Lumières (fuite vers la certitude de soi et de la Raison).

De là – et c'est là le moment charnière –, la conscience de soi et tout le projet hégélien pour Marx ne quitteront plus le monde de l'idéalité. Si la conscience de soi devait en venir à réaliser qu'elle peut se donner son propre monde – c'est le passage du monde de la culture à la moralité kantienne dans la *Phénoménologie* –, chez Hegel elle en vient plutôt à réaliser qu'elle se le donne déjà *toujours*. L'aliénation de la conscience de soi est donc résorbée chez Hegel dans un geste idéal et non une transformation active de son monde. En ce sens, Hegel donne un portrait juste de l'humain aliéné, mais n'opère aucun geste pour en sortir *effectivement* :

Le philosophe – lui-même forme abstraite de l'homme aliéné – se donne lui-même pour la mesure du monde aliéné [...] Le caractère humain de la nature et de la nature engendrée par l'histoire, le caractère humain des produits de l'homme apparaît en ceci qu'ils sont des produits de

---

<sup>53</sup> Voir Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 424 sq.

l'esprit, des moments de l'Esprit, des entités créées par la pensée<sup>54</sup>.

Malgré lui, Hegel reconduit un idéal de la Raison objective, déliée des contraintes de la nature. L'être humain n'est alors qu'un être pensant, abstrait, une conscience de soi qui se donne le savoir absolu dans le confort des salons. Ironiquement, Hegel ne quitte pas tout à fait la bêtise des Lumières, une bêtise qui « participe bien encore à ce monde de la culture et contribue à le conserver en cherchant à briller à ses dépens<sup>55</sup> », en oubliant complètement le caractère pleinement incarné de la raison révélé par la dialectique Nature-Raison.

En supportant de façon injustifiée le *statu quo* social politique en Allemagne, Hegel fait la promotion d'un ordre social qui n'est pas encore pleinement maîtrisé par l'être humain, qui ne lui appartient pas pleinement. En attribuant à l'ordre social actuel faussement un caractère raisonné, Hegel voile ce qui demeure irréflecti, non raisonné, dans l'organisation sociale. Le problème est encore plus insidieux qu'avant : l'être humain se croit déterminé par certains motifs idéels (politiques, religieux, etc.) alors que c'est aussi son environnement effectif qui est responsable de ses idées : « Aussi longtemps que l'activité humaine n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère et le domine<sup>56</sup> ».

Mais qu'est-ce de dire que l'activité humaine est divisée non pas volontairement, « mais du fait de la nature »? L'ordre social, étant organisé par l'être humain, n'est-il pas justement un exemple de Nature portant la marque de la Raison? La réponse de Marx, comme celle de Hegel à ce sujet, est « pas tout à fait ». Lorsque la Raison transforme la Nature pour la rendre conforme à un ordre social de sa création, elle se doit aussi de transformer la Nature en tant qu'elle est aussi être humain; un ordre social fonctionnel exige des individus se comportant conformément à cet ordre. C'est là la fonction de l'éducation :

---

<sup>54</sup> Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, p. 164-165.

<sup>55</sup> Hyppolite, J. (1946) *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 415.

<sup>56</sup> Marx, K., Engels, F. (1982). *L'Idéologie allemande : extraits*, p. 93-94.

La pédagogie est l'art de rendre les hommes [conformes à] l'éthique : elle examine l'homme en tant qu'être naturel et montre la voie [qui permet] de le mettre de nouveau au monde, de métamorphoser sa première nature en une deuxième [nature], spirituelle, de telle sorte que cet élément spirituel devient en lui une *habitude*<sup>57</sup>.

La seconde nature n'est pas en soi un problème : on ne saurait critiquer la capacité proprement humaine de se doter d'un ordre d'habitudes et de conventions. C'est en fait justement ce qui nous permettait plus tôt de nous abstraire de l'ordre des exigences animales et ainsi d'aspirer à un monde humain. L'habitude donc, en tant qu'elle est seconde nature, porte effectivement dans son instigation initiale la marque de la Raison.

Le danger de la seconde nature réside justement dans son caractère éventuellement irréfléchi. Une pratique ou une idée humaine peut lors de son apparition répondre à un contexte historique et matériel bien précis. La vérité et le progrès s'étant révélés comme la réalisation de possibilités données par l'histoire, il s'ensuit qu'une telle définition de la *praxis* va de soi. Seulement, quand les exigences de ce contexte historique disparaissent, la reconduction de cette pratique revêt alors un caractère anachronique et inadéquat par rapport au réel. Cette seconde nature apparaît alors à la Raison comme une première et véritable nature : en reconduisant sans réfléchir des habitudes qu'elle a développées sous prétexte « qu'elle a toujours agi ainsi » et que « cela va de soi », la seconde nature en tant qu'elle est irréfléchie vient à dominer l'être humain. La nature ne porte alors *plus* la marque de la Raison et de sa volonté :

L'homme meurt aussi par habitude, c'est-à-dire lorsqu'il s'est complètement installé dans la vie, lorsqu'il est devenu spirituellement et physiquement abruti [...]. L'homme n'est actif que dans la mesure où il n'a pas atteint quelque chose et où il veut se produire et se faire valoir eu égard à [ce

---

<sup>57</sup> Gans, E. « Addition au § 151 », dans Hegel, G. W. F. (2016), *Principes de la philosophie du droit*, p. 665.

but]. Lorsque ceci est accompli, l'activité et la vitalité disparaissent, et l'absence d'intérêt qui fait alors son entrée est une mort, spirituelle ou physique<sup>58</sup>.

L'ironie de cette réflexion d'Eduard Gans sur la philosophie de son maître est qu'elle scelle avec précision le destin de la pensée hégélienne; arrivée à sa « complétion », l'esprit absolu perd de sa vitalité et se sclérose, spirituellement et physiquement<sup>59</sup>. Lorsque Marx parle d'une activité humaine divisée du fait de la nature, il n'est pas uniquement question d'une nature originelle qui serait demeurée irréfléchie par la Raison, mais bien plutôt de ce qui a été oublié par la Raison, reprenant ainsi les traits de la Nature dominant l'homme. Si, comme Hegel, les concepts ne touchent plus le sol de l'histoire effective et incarnée, ces concepts sont alors idéologiques; de l'ordre des idées pures et non de l'effectivité historico-naturelle.

Les risques d'une telle sclérose de la pensée sont très concrets : on ne peut espérer gérer un état en 2018 de la même manière qu'on gérait un état en 1950. Plus encore, imaginez ce qui arrive lorsqu'une humanité figée au stade de la mentalité du lance-pierre se retrouve avec la bombe atomique.

## Conclusion

Nous avons constaté comment, des Lumières à Jacobi, nous sommes passés d'une conception de la Nature que l'on peut comprendre et maîtriser à une Nature qui nous maîtrise déjà d'abord et toujours. La force de l'analyse dialectique de Hegel fut de réconcilier ces deux conceptions, en démontrant que non seulement elles sont compatibles, mais que c'est de leur compatibilité même qu'elles tirent leur effectivité. C'est par ailleurs via une analyse prenant en compte l'historicité de la Nature que Hegel en vient à penser la possibilité de la Raison et de la vérité en tant qu'entéléchie se réalisant dans l'histoire.

À la lumière de la critique marxienne de Hegel, nous avons vu comment cette compréhension de la Nature, en tant qu'elle n'est

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cela correspond aussi, comble de l'ironie, à la définition de la superstition donnée par Kant et citée en début de cette analyse.

qu'une compréhension idéelle, ne suffit pas à établir l'être humain en tant que maître libre et dominateur de la Nature. Bien au contraire, la domination de la Nature, tel qu'elle s'exerce sous le capitalisme globalisé, prend plutôt la forme de la Nature nous dominant. La tâche de la philosophie à ce moment consiste à débusquer ces discours idéologiques, pour ramener ainsi une Raison à la dérive sur la terre ferme, là où les humains souffrent encore inutilement de par sa faute, pour réaliser les potentialités propres à notre temps et permettre quelque chose comme le progrès.

### **Bibliographie**

- Horkheimer, M. et T. W. Adorno (1974), *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Horkheimer, M. et T. W. Adorno (2002), *Dialectic of Enlightenment : Philosophical fragments*, éd. G.S. Noerr, trad. E. Jephcott, Stanford, SUP.
- Beiser, F. (1993), *The fate of reason : German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (2016), *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF.
- Hegel, G. W. F. (2012), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion.
- Hyppolite, J. (1946), *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Jacobi, F. H. (2009), *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, trad. I., Radrizzani, Paris, Flammarion.
- Jacobi, F. H. (2000), *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin.
- Kant, E. (2014), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF.
- Kant, I. (2006), *Vers la paix perpétuelle ; (suivi de) Que signifie s'orienter dans la pensée? ; (suivi de) Qu'est-ce que les Lumières? : et autres textes*, Paris, Flammarion.
- Marx, K. (1996), *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion.
- Marx, K., Engels, F. (1982), *L'Idéologie allemande : extraits*, Paris, Éditions sociales.

- Marx, K (1982), *Philosophie*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard.
- Morais, M. (2012), « Jacobi et la querelle du panthéisme. Le rationalisme et la philosophie en question », dans *Science et Esprit*, 64/3, p. 365-277.
- Reid, J. (2016), « Insight and the Enlightenment : Why *Einsicht* in Chapter six of Hegel's *Phenomenology of Spirit* ? » dans *Hegel Bulletin of The Hegel Society of Great Britain*, doi:10.1017/hgl.2016.61.
- Schmidt, A. (1994), *Le concept de nature chez Marx*, Paris, Presses universitaires de France.
- Spinoza, B. (1965), *Œuvres III : Éthique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion.
- Tavoillot, P.-H. (1995), *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, CERF.