

*Que  
sais-je?*

**HEGEL  
ET L'HÉGÉLIANISME**



Jean-François Kervégan

**puf**

QUE SAIS-JE ?

# Hegel et l'hégélianisme

**JEAN-FRANCOIS KERVEGAN**

Professeur à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1)

---



# La vie, hors d'œuvre

De Hegel, on a envie de dire ce que Heidegger écrit d'Aristote : « Il est né ; il a philosophé ; il est mort. » Son vœu est que sa personne s'efface devant son œuvre et surtout devant ce qu'il nomme la Chose même. Il se gausse de ceux pour qui « penser par soi-même » est l'« *ultime voie royale* » (Notes, 73) [\[1\]](#), l'exaltation du Moi lui fait horreur. Il n'est pourtant pas inutile de dire quelques mots de sa vie ; pour le reste, le lecteur se reportera aux biographies disponibles. La *Vie de Hegel* de Rosenkranz (1844) est enfin traduite. Trois biographies récentes sont précieuses : H. Althaus, *Hegel. Naissance d'une philosophie* ; J. D'Hondt, *Hegel* ; et surtout T. Pinkard, *Hegel. A Biography*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel naît le 27 août 1770 à Stuttgart, dans une famille de petite bourgeoisie luthérienne ; son père est fonctionnaire. Il étudie au lycée, où il acquiert une solide culture classique en lisant, traduisant et annotant les auteurs grecs et latins. On le destine à la carrière ecclésiastique : une voie sûre au Wurtemberg, où les pasteurs sont formés et appointés par l'État. Hegel est donc admis en 1788 au *Stift* de Tübingen, une sorte de grand séminaire où sont formés les futurs pasteurs ; il y reçoit une formation philosophique et théologique conventionnelle contre laquelle ses premiers écrits réagissent avec vigueur. Il réfléchit ainsi, dans le « Fragment de Tübingen », à ce que serait une religion populaire adaptant au dogme chrétien les pratiques cultuelles des religions civiques de l'Antiquité. Avec ses condisciples Schelling et Hölderlin, il suit avec passion les événements de France ; la légende veut qu'ils aient planté de concert un arbre de la liberté. La Terreur va refroidir l'enthousiasme de ces jeunes gens plutôt girondins : la première des lettres conservées de Hegel fustige « l'ignominie des robespierrôts » (*Corresp.*, 1, 18). Mais, contrairement à d'autres (dont Schelling), il ne reviendra jamais sur son adhésion aux principes de la Révolution, qui se confondent pour lui avec ceux de la modernité politique et sociale.

Vers la fin de sa scolarité, Hegel se convainc de ne pas être fait pour la carrière de pasteur : il sera donc précepteur. Son point de chute est Berne. Durant près de trois ans, il va enseigner les rudiments aux enfants de la famille patricienne von Steiger. Il puise dans sa riche bibliothèque pour étendre sa culture. Il découvre l'économie politique en lisant en traduction le mercantiliste écossais James Steuart ; il entreprend peut-être la lecture de la *Richesse des nations* d'Adam Smith, qu'il cite et commente dans ses manuscrits d'Iéna. Il lit aussi Hume, Gibbon, Montesquieu, Rousseau (son « héros », selon un condisciple du *Stift*) et bien sûr Kant (celui de *La religion*, référence majeure des écrits de jeunesse). Il profite aussi de l'été pour faire une excursion dans les Alpes : Hegel, manifestement, ne partage pas la passion romantique pour le sublime des paysages de montagne ! Ce qui l'intéresse, ce sont les hommes, les faits sociaux, l'histoire, non les beautés de la nature. Du séjour à Berne date un premier écrit publié : une traduction (anonyme) des *Lettres confidentielles* d'un révolutionnaire du Pays de Vaud, J..J. Cart. Il rédige également un ensemble de fragments sur la « positivité » de la religion chrétienne, et une *Vie de Jésus* où celui-ci semble réciter à ses disciples la *Critique de la raison pratique* ; ces écrits ne

seront ni achevés, ni publiés. À l'été 1796, Hegel quitte la Suisse et rejoint un nouveau poste de précepteur, cette fois à Francfort ; il y retrouve Hölderlin, qui lui a procuré cet emploi, et y reste jusqu'à la fin de l'année 1800. On sait peu de choses sur cette période. Il entretient avec une amie d'enfance, Nanette Endel, une correspondance qui n'a rien de commun avec les échanges torrides de Hölderlin et de sa Diotime, Suzette Gontard ; il fréquente assidûment Isaac von Sinclair, ami et protecteur de Hölderlin. Il connaît un épisode dépressif qui, s'il n'a rien de commun avec l'effondrement psychique de Hölderlin, laissera des traces. Le séjour francfortois est néanmoins fécond sur le plan intellectuel. Certes, Hegel ne publie rien d'autre que la traduction commentée du libelle de Cart, préparée à Berne ; il renonce à publier un pamphlet de tonalité républicaine sur la situation politique du Wurtemberg. En outre, il commence à rédiger ce qui aurait dû devenir un livre sur la situation de l'Empire, si l'esprit du temps (incarné par celui qui est à ses yeux le prototype du héros moderne, Bonaparte) n'en avait abrégé l'agonie ; ce manuscrit sera poursuivi et abandonné au début du séjour à Iéna. Découvert un siècle plus tard, *La constitution de l'Empire allemand* est empreint d'un républicanisme d'inspiration machiavélienne. Mais l'essentiel du travail de Hegel tourne toujours autour de problèmes philosophico-religieux. Moins kantien qu'à Berne, il invente une conceptualité originale pour penser ce qui échappe au langage commun. S'il se tourne alors contre la philosophie, c'est sa propre philosophie qu'il est ainsi en train d'élaborer. Désormais, il s'agit de surmonter la « séparation » qui caractérise la vie des peuples modernes, mais en l'assumant et en l'affrontant ; c'est *dialectiquement* qu'il faut parvenir à « la réunion avec le temps » (*Francfort*, 377).

De 1801 au début de l'année 1807, Hegel est à Iéna, où il a rejoint Schelling ; grâce avant tout à Fichte (chassé de sa chaire en 1799 par la querelle de l'athéisme), la petite ville est alors le centre de la vie intellectuelle allemande avec le Weimar de Goethe et Schiller. Cette période, dont le fruit tardif est la *Phénoménologie de l'Esprit*, est celle où se fixe son orientation philosophique définitive, grâce à Schelling, puis contre lui. Hegel fait ses premières armes dans l'enseignement universitaire en qualité de *Privatdozent* (enseignant universitaire rétribué par les droits d'inscription des étudiants ; et ils ne sont pas très nombreux...). Il publie ses premiers textes : d'abord, en 1801, la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, où il se fait le porte-parole de son ami, mais en faisant déjà entendre une tonalité qui lui est propre. À partir de 1802, Hegel publie avec Schelling le *Journal critique de la philosophie* ; il y écrit quelques articles importants et difficiles. En outre, Hegel rédige pour ses cours des cahiers qui sont le chantier d'une philosophie en devenir. Ces écrits sont aussi le laboratoire de la grande œuvre qui marque pour le public sa naissance en tant que philosophe original (en même temps que sa rupture avec Schelling) : la « science de l'expérience de la conscience », qui devient au dernier moment la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Souffrant de la précarité de sa situation, Hegel cherche une position plus stable. Après une parenthèse d'un an et demi durant laquelle il s'essaie au journalisme à Bamberg, il la trouve grâce à Friedrich Niethammer, haut fonctionnaire bavarois, qui lui fait obtenir le poste de proviseur et professeur de philosophie du lycée protestant de Nuremberg. Hegel y reste près de huit années (1808-1816) durant lesquelles, parallèlement à son enseignement (dont la *Propédeutique philosophique* est le reflet succinct), il rédige son deuxième grand livre, la *Science de la Logique* (1812-1816). C'est à Nuremberg aussi qu'il se marie en

1811 avec Marie von Tucher, issue de l'aristocratie locale, dont il a deux fils, Karl et Emmanuel.

Hegel recherche une position académique conforme à sa notoriété. Il espère une chaire à l'Université d'Erlangen, mais c'est finalement celle de Heidelberg qui le recrute ; il a quarante-six ans. Il y passe deux années au cours desquelles paraît l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), abrégé du système enfin exposé en son entier. Désormais, c'est sur la base de ce manuel (dont deux autres éditions paraissent en 1827 et 1830) qu'il enseigne, développant en cours tel ou tel segment de l'ensemble. Hegel publie aussi son écrit politique le plus libéral, une étude des *Actes des États du royaume de Wurtemberg en 1815-1816*. Il y analyse le conflit entre le nouveau roi qui souhaite octroyer une constitution à son peuple et les États convoqués pour ratifier ce projet et qui, au nom du « bon vieux droit », le noient dans la procédure. À cette occasion se forge une conviction : dans le contexte de l'Europe post-révolutionnaire, l'heure n'est pas à la Restauration de ce qui n'a plus lieu d'être – seuls le croient les réactionnaires qui n'ont « rien oublié et rien appris » – mais à une politique de réformes impulsées d'en haut et mises en œuvre par une bureaucratie compétente et dévouée au bien public.

C'est cette image d'un État moderne et réformateur qui attire Hegel à Berlin, où le ministre Altenstein l'appelle en 1818. Le prestige de la nouvelle Université (créée en 1810 par Humboldt) y contribue aussi ; quelques-uns des grands noms de l'époque s'y illustrent : Humboldt, Fichte (à qui Hegel succède), le juriste Savigny, Schleiermacher. Jusqu'à sa mort, Hegel y enseigne les « sciences philosophiques » : ses cours attirent des centaines d'auditeurs qui peuvent, comme Feuerbach, venir de fort loin. Il s'entoure d'une équipe de fidèles disciples formant un véritable parti hégélien ; parmi eux, le juriste Gans, qui le supplée parfois et composera les additions des *Principes de la philosophie du droit*. Peu de publications nouvelles durant cette période : outre les deux rééditions de l'*Encyclopédie*, qui sont à vrai dire une refonte du livre, la plus notable est constituée par les *Principes* (1820), version développée de la théorie de l'esprit objectif de l'*Encyclopédie*. Ce livre a un écho important et contribue à la mauvaise réputation du « philosophe de l'État prussien », selon l'image codifiée par Rudolf Haym. Hegel se consacre aussi aux *Annales de critique scientifique* qu'il a créées : il y publie de longues recensions de la traduction de la *Baghavad Gita* par Humboldt, des écrits de Hamann et des œuvres posthumes de Solger. Son intérêt pour la politique n'a pas cessé : une de ses toutes dernières productions est l'article « À propos du Reform Bill anglais » (1831), qui contient des jugements si sévères sur la situation sociale et politique de la Grande-Bretagne que le gouvernement prussien en censure la publication ! Juste avant de mourir, Hegel donne à l'éditeur une deuxième édition, refondue, du premier livre de la *Logique*, et s'attelle à la réédition de la *Phénoménologie*.

L'essentiel de l'activité intellectuelle de Hegel à Berlin ne donne cependant pas lieu à publication : semestre après semestre, il travaille aux cours qu'il donne en alternance sur les parties du système. Ces cours ont été édités par ses élèves, qui ont utilisé ses notes et des cahiers d'auditeurs : ils forment, avec les écrits publiés de son vivant, le gros de l'édition posthume des Œuvres, dont les vingt volumes paraissent à partir de 1832. Désormais, les cours sur l'histoire, l'art, la religion et l'histoire de la philosophie occuperont autant de place dans le commentaire hégélien que les écrits publiés, au point de sembler parfois modifier l'image de cette pensée. Dans les années 1970, K. H. Ilting

entreprenant ainsi de publier les leçons données par Hegel sur la philosophie du droit à Heidelberg et Berlin, dans l'intention expresse de rectifier la posture conservatrice qu'aurait adoptée Hegel dans le livre de 1820 : il y aurait, par crainte de la répression qui sévit à l'encontre des « démagogues » (libéraux, francophiles, etc.), sciemment travesti une pensée plus libérale qu'il n'y paraît. Aucune interprétation informée de l'hégélianisme ne peut ignorer la masse des documents désormais disponibles – chaque année sont édités des notes prises à tel ou tel cours –, ni les Additions de l'*Encyclopédie* ou de *La philosophie du droit* composées pour l'édition posthume à partir de cahiers d'étudiants ; mais il est hasardeux de prétendre rectifier les écrits publiés par Hegel en s'appuyant sur les traces aléatoires de son enseignement oral.

Il était question de la vie de Hegel... Elle s'achève en novembre 1831 : le philosophe est emporté en quelques jours par le choléra. Il resterait un certain nombre de choses à dire de cet homme qui s'efface derrière ses écrits. Hegel eut de sa logeuse d'Iéna un fils naturel, qui connut le sort réservé par la société de l'époque aux enfants du péché... Il eut des accointances avec la franc-maçonnerie dont le poème *Eleusis*, dédié à Hölderlin, contient les indices ; mais la maçonnerie « ne sait rien de particulier et n'a donc rien à occulter » (*HP Introd.*, 77). Il aimait la vie sociale et les spectacles. Il appréciait le vin, preuve qu'il y a de l'esprit dans la nature... Rien de très original dans tout cela. L'homme Hegel ne cherche d'ailleurs pas l'originalité, si l'on entend par là le souci de se démarquer de son environnement : « Chacun veut et croit être meilleur que ce monde qui est le sien. Celui qui est meilleur exprime seulement mieux que d'autres ce monde sien » (*Notes*, 73). Hegel n'a pas été meilleur que son monde. Mais ses écrits en sont l'expression puissante et conforme à la nature de la philosophie : être « *son temps appréhendé en pensées* » (*PPD*, 106).

Hegel disparu, reste une œuvre difficile. Il en est conscient, lui à qui on prête ce mot : « Un seul m'a compris, et encore ne m'a-t-il pas compris. » La réputation d'être l'Aristote des temps modernes ne lui déplait pas, et il conclut son *Encyclopédie* par une citation de la *Métaphysique*. Son œuvre est en tout cas de celles qui ont dessiné le paysage de la pensée contemporaine. Une conviction habite la présentation qui en est ici donnée : la philosophie hégélienne s'ordonne à la seule « tension du concept » (*PhE*, I-50). C'est pourquoi le « cher moi » y occupe peu de place. Hegel répugne à parler de lui. Et pourtant, comme tous ces héros de la raison pensante que sont les philosophes, il nous « condamne à l'expliquer » (*W* 11, 574) – ou à nous expliquer nous-mêmes à travers lui. En raison de ses principes (« il est sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse son monde », *PPD*, 106-107), on ne saurait attendre de Hegel qu'il parle de notre monde. Qu'il puisse pourtant nous aider à penser ce qu'il est, donc à être philosophes (autrement que lui sans doute), c'est la conviction qu'on aimerait faire partager.

## Notes

[1] Voir p. 125 la liste des abréviations.

# **Première partie. Vers le système**

# Chapitre I

## Quelques lieux communs

Il serait naïf de croire qu'une œuvre philosophique a un sens en elle-même et que les interprétations pourraient être jugées selon l'écart qu'elles présentent par rapport à cette signification authentique. Certes, *tout* ne peut pas être soutenu en matière d'interprétation : il faut à tout le moins prendre en compte les règles de formation du propos, quitte à les dénoncer (ce qu'a fait Marx par exemple en lisant Hegel). Pourtant, les lectures de Hegel défient parfois les règles d'une herméneutique raisonnable. La compréhension de son œuvre est souvent bâtie sur des schémas sommaires qui font obstacle à la lecture de ses écrits. L'image de Hegel tient à quelques thèses qui lui sont attribuées, et elle fait office d'écran. Il importe, pour rendre la lecture simplement possible et sensée, d'exposer et de démonter les principaux lieux communs (l'expression est à prendre de manière descriptive) qui commandent, jusque chez les spécialistes parfois, la perception de l'hégélianisme.

### I. « Thèse-antithèse-synthèse »

La dialectique, c'est chose connue, comporte trois temps : la thèse, l'antithèse et la synthèse. Manifestation éclatante d'une manie de la forme ternaire qui conduirait Hegel à faire violence au réel pour le soumettre de force à ce schéma... Nous sommes donc surpris de constater que Hegel lui-même critique cette manie chez les philosophes de la nature d'obédience schellingienne, et met en garde contre l'absurdité consistant à plaquer un schéma triadique sur tout ce qui est. Lorsqu'on examine la table des matières de ses ouvrages, on constate d'ailleurs de multiples infractions à la supposée règle ternaire, il est vrai le plus souvent respectée : ainsi, dans la *Logique*, le chapitre « L'idée du connaître » n'a que deux subdivisions, et celui sur « Le jugement » en comporte quatre ; l'histoire universelle se divise en quatre « règnes » successifs... On trouve chez Hegel des déclarations explicites contre le fétichisme de la triplicité : même s'il a permis au « concept de la science » de se faire jour, ce modèle peut aisément être rabaissé à un « schéma sans vie » lorsque sa « signification absolue » est méconnue (*PhE*, I-42). C'est d'ailleurs chez Kant, auteur de la « philosophie d'entendement achevée » (et l'entendement s'organise pour ainsi dire par nature en tableaux), que Hegel repère « le schéma – il est vrai dénué d'esprit – de la triplicité » ; c'est celui-ci, et non Hegel, qui « a affirmé partout la thèse, l'antithèse et la synthèse » (*HP*, 7, 1894).

Tout en accordant qu'un « mérite infini » revient à Kant pour cette découverte, Hegel considère que ce n'est là que « le côté superficiel, extérieur, de la manière du connaître » (*SL*, 3, 383-384) ; et lorsqu'il s'aventure lui-même à dénombrer les temps de la méthode

spéculative, c'est pour conclure que, « si après tout on veut compter », elle peut être présentée aussi bien comme « quadruplicité » que comme « triplicité » (*ibid.*). En effet, dans la « méthode du concept », le moment médian (improprement appelé antithèse) se dédouble lui-même. Il est d'abord la simple négation de la position initiale ; par exemple, à la proposition « l'être est » s'oppose l'antithèse « l'être n'est pas » (ou « le non-être est »). Mais, et c'est ici que la méthode s'avère dialectique, cette négation simple se redouble, se retourne contre elle-même. Ainsi le « négatif premier et formel » s'accomplit en « négativité absolue » (*ibid.*) et donne jour à une synthèse spéculative qui est bien plus que la simple juxtaposition de la thèse première et de son antithèse : elle est en effet « tout aussi bien immédiateté que médiation » (*ibid.*) en tant qu'elle nomme le *procès* dont thèse et antithèse sont les moments isolés. Le schéma ternaire offre certes « le modèle du rythme de la connaissance » (*HP*, 7, 1894) ; mais il n'est qu'un modèle ou un schéma, et présente toujours le risque de figer le mouvement de la pensée, son caractère processuel. D'où l'évocation, à la fin de la *Logique*, d'un modèle quaternaire et même, dans *La philosophie de la Nature*, d'une quintuplicité du rythme du concept (*Encycl.*, 2, § 248 A, 351).

Mais le problème principal que pose le schéma « thèse-antithèse-synthèse » n'est pas celui du nombre des moments. Il est plutôt que ce schéma induit une représentation erronée de la dialectique. Tout d'abord, il faut rappeler que le terme « dialectique », en toute rigueur, ne désigne qu'un moment, certes capital, du *procès* logique : le moment médian, qui se dédouble lui-même en médiatisé et médiatisant (*SL*, 3, 81), et qui est le « principe moteur du concept » (*PPD*, § 31, 140). Ce moment dialectique (négativement rationnel) a lui-même vocation à être nié, ou plutôt à se nier en portant au jour le moment spéculatif (positivement rationnel) en lequel il se dépasse (*Encycl.*, 1, § 81-82, 343-344). Mais le principal inconvénient de l'image de la synthèse est qu'elle paraît mettre thèse et antithèse sur le même pied, comme s'il s'agissait de deux quantités de signe opposé. Or, en régime hégélien, c'est toujours un des deux membres de l'opposition qui opère l'*Aufhebung*, le dépassement/conservation de celle-ci, en affirmant sa prise sur l'autre. Par exemple, dans l'opposition de l'identité et de la différence, c'est le premier de ces termes, et non le second, qui assure la réunion des deux : Hegel définit l'absolu comme « l'identité de l'identité et de la non-identité » (*Différence*, 140), pas comme leur différence (qu'il est pourtant aussi, mais en second rang). L'*Aufhebung* hégélienne est le mouvement, synthétique aussi bien qu'analytique, grâce auquel un terme d'une opposition conquiert son identité véritable, jamais donnée, en s'assurant prise sur son autre qu'il promet ainsi, en le niant, à sa vérité. Chacun des deux termes est nié en même temps que conservé par la vertu dialectique de l'un d'entre eux : tout le contraire d'une synthèse artificielle et indifférente.

## II. « [Tout] ce qui est réel est rationnel »

« Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel » (*PPD*, 104). Cette formule, la plus (mal) citée de tout le corpus hégélien, a précocement éveillé le soupçon. Elle pourrait en effet donner une caution philosophique aux aspects les plus contestables de la réalité. Selon la transcription courante, elle signifierait : « [Tout] ce qui est rationnel est réel, et [tout] ce qui est réel est rationnel. » Une telle interprétation est au fondement de

la vision dominante de l'hégélianisme. Hegel nierait ainsi de façon radicale la contingence de l'événement, et sacrifierait la liberté, qu'il ne cesse pourtant d'évoquer, à un nécessitarisme coûteux. L'être ne serait que l'habit du concept, position qui incarne jusqu'à la démesure la prétention de l'idéalisme à déduire ou construire tout ce qui est, même le plus dérisoire. De là suivrait un autre vice de cette philosophie : sa tendance à accorder la bénédiction du concept à tout ce qui est et à tout ce qui se produit. De fait, l'imputation politique de conservatisme est souvent associée à la suspicion métaphysique à l'égard de ce qui est perçu comme un nécessitarisme aveugle. R. Haym écrit ainsi, en 1857, que la formule de la Préface aux *Principes de la philosophie du droit* « donne son expression classique à l'esprit de la Restauration » [1]. On ira même jusqu'à percevoir dans la philosophie hégélienne une justification anticipée des totalitarismes nazi ou stalinien. De la dictature du concept à la dictature tout court, il y aurait continuité.

Or l'*Encyclopédie* conteste une telle interprétation, tout en concédant que « ces propositions simples ont paru choquantes à maints esprits » (*Encycl.*, 1, § 6, 169) : « Si j'ai parlé d'effectivité, on devrait penser en quel sens j'emploie ce terme, puisque dans une *Logique* détaillée j'ai traité aussi de l'effectivité et l'ai différenciée exactement non seulement du contingent, qui a bien aussi une existence, mais, pour plus de précision, de l'être-là, de l'existence et d'autres déterminations » (*Encycl.*, 1, § 6, 169). Faire dire à Hegel que « [tout] le réel est rationnel », c'est ignorer la distinction entre la *réalité* de l'être-là contingent, objet la première section de la logique de l'être, et l'*effectivité*, conceptualisée par la logique de l'essence. Le réel, c'est ce qui peut toujours être autre que ce qu'il est, et même *devient* incessamment autre qu'il n'est. « Être avec un non-être » (*SL*, 1, 85), la réalité est un mixte d'être soi et d'être-autre. Toutefois, cette négativité reste enveloppée dans la positivité massive, naïve de l'étant. Le réel, c'est donc l'être-là dans son insurmontable contingence et sa factualité, mais aussi dans l'évidence trompeuse de sa présence : il est *là*. L'effectivité, au contraire, est « l'essence qui est une avec son phénomène » (*SL*, 2, 6). Alors que, dans la réalité immédiate, la médiation travestie ne se manifeste que sous la figure corruptrice de l'altération et du changement, l'effectif est « soustrait au *passage* » (*Encycl.*, 1, § 142, 393). Mais il l'est parce que son extériorité ou son existence ne supposent aucun arrière-fond dont dépendraient son être et son sens. Donc, la réalité est chez Hegel tout autre chose que l'effectivité ; elles correspondent, si l'on peut dire, à des niveaux différents d'intelligence de ce qui est. Que l'effectivité soit rationnelle, cela tient à sa définition. En revanche, la réalité ne saurait l'être absolument ; on ne peut même lui affecter aucun coefficient de rationalité, car l'instabilité et l'inégalité à soi lui sont inhérentes. Hegel conclut bonnement : « Qui ne serait pas assez avisé pour voir dans ce qui l'entoure beaucoup de choses qui en fait ne sont pas comme elles doivent être ? » (*Encycl.*, 1, § 6, 170). Le réel empirique est souvent rien moins que rationnel... Il peut toutefois le devenir au terme d'un procès qui le rend adéquat à son concept, donc effectif. C'est la raison pour laquelle un cours de 1819 expose en termes processuels l'équation énoncée de manière statique par la Préface de 1820 : « Ce qui est rationnel *devient* effectif, et l'effectif *devient* rationnel » (*RPh* Henrich, 51). L'équivalence de l'effectif et du rationnel n'est pas une vérité de fait ; c'est une thèse métaphysique (en ce qu'elle engage la conception processuelle de l'être exposée dans la *Logique*) dont l'histoire du monde, en tant qu'elle est (autre thèse spéculative) l'ex-position de la raison dans le temps, est – aux yeux du philosophe, et sans doute de lui seul – la vérification.

# III. La dialectique du maître et de l'esclave

C'est une idée répandue : Hegel est l'auteur d'une « dialectique du maître et de l'esclave » qui serait à la fois la définition de ce qu'il faut entendre par dialectique et une sorte de parabole sur l'accession de l'homme à l'humanité et la genèse de la société. L'origine de cette idée est connue : Alexandre Kojève, dans les cours qu'il donne à l'École pratique des hautes études entre 1933 et 1939 (ils ont été édités sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*), a fait de ce thème, qui apparaît au premier moment du chapitre 4 de la *Phénoménologie de l'Esprit*, « Indépendance et dépendance de la conscience de soi : domination et servitude », l'axe d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Hegel. Selon Kojève, le propos de ce passage est de montrer que l'accession à la conscience de soi, donc à l'humanité, ne passe pas tant par la connaissance que par la reconnaissance, qui elle-même est reconnaissance du *désir* de l'autre ; elle procède d'un affrontement dans lequel le vainqueur immédiat (le maître) est en fin de compte dominé par le vaincu (l'esclave). Celui-ci, condamné par sa peur de mourir au travail servile, est engagé dans un processus d'acculturation qui, à terme, lui permettra de triompher du maître, voué à l'oisiveté et à la jouissance stérile. Bref, « indépendamment de ce qu'en pense Hegel, la *Phénoménologie* est une anthropologie philosophique ».

Or il y a lieu de contester l'utilisation que fait Kojève de ce passage. On doit d'abord s'interroger sur le choix même des termes. Traduire *Herr* par « maître » est acceptable, encore que ce choix masque la parenté du mot avec la *Herrschaft*, la domination au sens d'exercice par l'homme d'un pouvoir (qui peut être légitime ou non) sur l'homme ; *herrschen*, en allemand et chez Hegel, c'est régner plutôt que dominer, ce n'est pas en tout cas réduire en esclavage. Quant à la traduction de *Knecht* par esclave, elle induit une confusion entre la servitude originaire et *politique* que constitue la reconnaissance extorquée qui s'instaure au terme (provisoire) de l'affrontement, et le statut économique, social et familial de l'esclave (*Sklave*) dans les sociétés anciennes. En prenant (comme Kojève) des libertés avec la lettre du texte, on pourrait parler de « dominant » et de « dominé ». En deuxième lieu, la lecture kojévienne de la *Phénoménologie* implique une élision consciente de ce que Hegel nomme l'esprit absolu (qui inclut la philosophie, l'art et la religion) au profit de l'esprit objectif (disons : de l'humanité sociale et politique). Elle confère par là un privilège infondé (en tout cas selon les exigences du système) à ce que Hegel nomme l'esprit *fini*, au détriment de l'esprit *infini* se pensant lui-même à travers la philosophie. Kojève ne s'en cache d'ailleurs nullement : seule une « interprétation athée » du chapitre sur la religion est « compatible avec l'ensemble » de la *Phénoménologie*. Enfin, on ne doit pas oublier que Hegel a lui-même donné ultérieurement une interprétation du combat pour la reconnaissance. Elle n'est pas entièrement incompatible avec le propos de Kojève, mais elle interdit de faire de la « dialectique du maître et de l'esclave » la matrice d'une interprétation d'ensemble de son œuvre. Voici ce qu'indique un passage de l'*Encyclopédie* qui reprend la figure maîtrise-servitude : « Le combat pour la reconnaissance et la soumission à un maître sont le *phénomène* au sein duquel a surgi la vie en commun des hommes, comme un commencement des États. La *violence*, qui dans

ce phénomène est [le] fondement, n'est pas pour autant fondement du *droit*, bien que ce soit le moment *nécessaire* et *justifié* du passage de l'état de la conscience de soi enfoncée dans le désir et la singularité à l'état de la conscience de soi universelle. C'est là le commencement extérieur, ou le *commencement dans le phénomène* des États, non leur *principe substantiel* » (*Encycl.*, 3, § 433, 231). Pour que les choses soient claires, Hegel précise oralement que « le combat pour la reconnaissance [...] ne peut avoir lieu que dans l'état de nature » (*Encycl.*, 3, § 432 A, 533). La « dialectique du maître et de l'esclave » décrit sans doute l'origine proto-historique de la société ; elle n'indique ni le principe rationnel du rapport politique de subordination, ni le mode de constitution de l'humanité de l'homme, en tout cas en son entier ; car celle-ci, pour Hegel, engage toute la sphère de l'esprit, y compris l'esprit absolu.

Au demeurant, Kojève a reconnu s'être servi de Hegel pour exposer sa propre vision de l'histoire comme anthropogénèse : « J'ai fait un cours d'anthropologie philosophique en me servant de textes hégéliens, [...] et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. Ainsi, en renonçant au monisme hégélien, je me suis consciemment écarté de ce grand philosophe [...] j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du maître et de l'esclave et [...] schématisé le contenu de la phénoménologie. » [2] Oublions un peu, lorsque nous lisons Hegel, la légendaire dialectique du maître et de l'esclave ; mais elle est indispensable pour comprendre Kojève.

## IV. La ruse de la raison

La « ruse de la raison » est communément évoquée par ceux qui entendent réfuter l'hyperrationalisme dont l'hégélianisme serait imprégné. Elle serait la conséquence logique – et scandaleuse – de l'équation du réel et du rationnel. Cette idée s'inscrirait dans le cadre d'une théorie tendant à une négation de la liberté pratique et justifierait objectivement par avance les crimes qui ont été commis au nom de la raison historique. Qu'en est-il en réalité ? Tout d'abord, ce n'est pas à propos de l'histoire qu'apparaît le motif de la ruse de la raison, mais dans l'analyse du travail et de la production matérielle. Un passage du « Premier système » qui étudie la forme moderne du travail en suivant de près le texte de la *Richesse des Nations* d'Adam Smith présente ainsi la machine comme une « tromperie dont [l'homme] use envers la nature », ce dont celle-ci « se venge » en l'enfermant dans l'aliénation d'un travail « formel, abstrait, universel » (*Esprit*, 1, 103) ; on sait l'usage que Marx fera de ce motif, qui devient chez lui celui de la réification... De même, la « seconde philosophie de l'esprit » (1805-1806) présente l'outil comme « la ruse » que « j'ai interposé entre moi et la chose extérieure » : grâce à la machine, l'homme « se retire entièrement du travail » et « laisse la nature s'user » elle-même (*Esprit*, 2, 33-34). Analyse reprise dans la *Science de la Logique* : dans le chapitre consacré à la téléologie (à la finalité *extérieure*, dont l'activité technique est le paradigme), Hegel oppose à la « violence » qu'est l'usage immédiat de l'objet à des fins qui lui sont étrangères la « ruse de la raison » consistant en ce que « la fin se pose en rapport *médiat* avec l'objet, et *intercale* entre elle et lui un autre objet », l'outil (*SL*, 3, 262-263). On le voit : la ruse de la raison intervient dans le cadre d'une réflexion sur la rationalité des médiations, notamment de la médiation technique. Le passage précité de la *Logique* conclut d'ailleurs : « En ses

instruments, l'homme possède le pouvoir sur la nature extérieure, même si selon ses fins il lui est plutôt soumis » (*SL*, 3, 263).

Cependant, c'est incontestablement le recours au thème de la ruse de la raison dans la philosophie de l'histoire qu'a retenu la postérité. Usage parcimonieux, du reste : on ne trouve dans l'ensemble de ce corpus qu'une seule occurrence – fameuse – de l'expression, et six dans l'ensemble de l'œuvre de Hegel. Voici ce qui est dit : « Ce n'est pas l'idée universelle qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient à l'arrière-plan, à l'abri de toute attaque et de tout dommage. On peut appeler *ruse de la raison* le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, ce en quoi c'est seulement ce par quoi elle parvient à l'existence qui subit des dommages [...] L'idée paie le tribut de l'existence et de la caducité non par elle-même, mais par le biais des passions des individus » (*RH*, 129). On voit que l'application à l'histoire du schème technique de la ruse de la raison concerne le rapport entre « l'idée universelle » (Hegel dit aussi l'esprit du monde) et les passions qui déterminent à l'action les hommes, y compris les grands hommes : ceux dont la particularité subjective et les passions coïncident un moment avec la teneur objective de l'esprit du temps. De même que, dans le travail, l'homme paraît s'absenter de l'activité pour mieux parvenir à la satisfaction de ses besoins par la médiation des techniques, de même l'idée universelle laisse les passions humaines particulières s'affronter pour ramasser la mise. Ce que signifie la ruse de la raison pour la philosophie de l'histoire, c'est que la portée historique des actions humaines n'est jamais réductible aux motivations subjectives de ceux qui les entreprennent, si éminents soient-ils ; quel historien n'adopterait pas ce principe ? La ruse de la raison n'implique pas le sacrifice de la liberté sur l'autel de la nécessité historique, elle fait que les *passions* humaines, qui sont des facteurs d'aliénation, peuvent aussi servir au « progrès dans la conscience de la liberté ». Elle a donc un rôle capital mais bien délimité dans l'économie de l'esprit objectif.

Ce n'est pas tellement la ruse de la raison, application modérément audacieuse d'un modèle technique au champ de l'interaction humaine, qui pose problème. Ce qui paraît beaucoup plus aventureux, c'est la thèse d'après laquelle *il y a* de la raison dans l'histoire. Une telle thèse, invérifiable, suppose une conception de la rationalité débordant le cadre dans lequel celle-ci est communément pensée : une rationalité objective, celle de ce que Hegel nomme l'esprit objectif, dont l'historicité est la dimension constitutive. La raison n'est ni une simple faculté de l'esprit humain fini, ni le metteur en scène occulte de ce théâtre d'ombres qu'on appelle histoire ; elle est à la fois « raison qui pense » et « raison qui est », exercice par des sujets de capacités discursives et ex-position de la rationalité au travers de pratiques et d'institutions engagées dans l'histoire. Mais la raison hégélienne n'est pas seulement *à la fois* subjective et objective, elle est constitutivement subjective-objective : déployée en sa vérité, au-delà de la subjectivité (la raison humaine) et de l'objectivité (la raison historique), elle relève de l'esprit absolu, dont la philosophie est l'expression réfléchie. C'est seulement du point de vue de ce dernier que l'on peut, de manière évidemment contre-intuitive, affirmer qu'il y a de la raison dans l'histoire. Loin d'exprimer un fantasme totalitaire, la ruse de la raison est solidaire d'une conception du déploiement historique de la rationalité qui, en fin de compte, s'enracine dans l'ahistoricité du penser : « Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui sera, mais de ce qui *est* et qui est éternellement : de la raison, et avec elle nous avons

suffisamment à faire » (RH, 242).

## V. La fin de l'histoire

Hegel, penseur de la fin de l'histoire : c'est si évident qu'on ne prend en général pas la peine d'examiner sur pièces ce qu'il en est. Or, celui qui le fait va vers une surprise : ce thème n'apparaît guère dans les écrits hégéliens, et y a un sens sensiblement différent de celui qu'on lui prête. Il faut d'abord prévenir un malentendu tenant à l'équivocité du mot français « fin ». Celui-ci peut signifier le « terme » (ce qui correspond à l'allemand *das Ende*) ou le « but » (*der Zweck*) : un but objectif (*telos*), et non celui que poursuit quelqu'un. On ne trouve presque aucune mention d'un terme de l'histoire chez Hegel. Il dit bien que l'Asie orientale et l'Europe transalpine sont « le commencement et le terme de l'histoire du monde » (RH, 244). Mais « terme » ne signifie évidemment pas que l'histoire cesserait, qu'il ne s'y passerait plus rien, que l'événement même n'aurait plus lieu : la fin de l'histoire n'est pas la fin du monde ! Hegel veut plutôt dire, et cela conduit à la seconde signification du terme, que l'histoire mondiale a, *pour le philosophe*, un *telos* correspondant à ce qu'il nomme l'État moderne, tel qu'il se réalise, non sans cahots, dans l'Europe post-révolutionnaire. Seule cette conviction, évidemment méta-empirique, lui permet d'écrire par exemple que l'Europe est « le centre et le terme de l'Ancien Monde et l'Occident absolu » (RH, 270). Qu'il y ait un Occident absolu et un Orient absolu, que la terre ne soit *historiquement* pas ronde (voir RH, 280), que l'histoire, qui n'a pas de terme empirique (Hegel admet que l'avenir puisse transformer profondément l'état du monde, par exemple si l'Amérique confirme qu'elle est « le pays de l'avenir » en arrachant l'esprit à son présent siège européen), ait une « fin ultime » objective : tout cela relève bien entendu de la *spéculation* philosophique. Au demeurant, pour qui, sinon pour le philosophe, y a-t-il une histoire *du monde* ? L'histoire des historiens est plurielle, voire éclatée, de notre temps plus encore qu'à celui de Hegel. Mais le postulat que la philosophie projette sur l'histoire du monde n'est pas autre chose que celui de la rationalité. Le thème de la fin de l'histoire n'exprime donc que cette « partialité pour la raison » dont le philosophe doit faire preuve, tout comme le juge est animé d'une partialité pour le droit (*Encycl.*, 3, § 549, 328) ; c'est pourquoi la « fin ultime du monde » est, bien au-delà de l'État moderne, « la pensée telle qu'elle se saisit elle-même » (RH, 212). Certains diront que cette partialité est suspecte, ou qu'elle a été ébranlée par les monstruosité de l'histoire : Horkheimer et Adorno ont écrit des pages fortes sur la dialectique de la raison qui mettrait en cause l'optimisme hégélien et ne laisserait place, au mieux, qu'à une dialectique négative, sans esprit absolu et sans fin de l'histoire. Mais on reconnaîtra que ce débat, qui concerne la rationalité elle-même, son statut et ses formes de manifestation, se situe bien au-delà des représentations associées usuellement à l'idée de fin de l'histoire.

### Notes

[1] R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, p. 365.

[2] A. Kojève, Lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, 1989, p. 249.

# Chapitre II

## Entre Tübingen et Iéna

Depuis la publication des « écrits théologiques de jeunesse » en 1907, la faveur des commentateurs va souvent au Hegel d'avant le système, chez qui le souci systématique n'est d'ailleurs pas absent. Les écrits de Berne, Francfort et Iéna paraissent mieux respirer que les ouvrages de la maturité : le Hegel qui s'y exprime est encore en quête de lui-même, il explore des pistes vierges plutôt qu'il n'élargit les avenues rectilignes du système. Pour parler avec Glockner, la dimension pantragique n'y est pas encore étouffée par le panlogisme qui se donne libre cours dans les écrits berlinois. De là à penser que le plus intéressant chez Hegel est ce qu'il n'a pas publié, il n'y a qu'un pas ; il ne sera pas franchi ici. Après tout, si nous nous intéressons aux esquisses de Berne, Francfort et Iéna, c'est qu'elles nous instruisent du long et difficile devenir de la pensée hégélienne. Sans doute y a-t-il parfois plus d'audace d'écriture, plus de génialité chez l'apprenti philosophe confronté aux incandescences du romantisme, et dont le meilleur ami s'appelle Hölderlin ; mais le génie est une vertu dont il faut se défier, car ce qu'il produit n'est « ni chair, ni poisson, ni poésie, ni philosophie » (*PhE*, I-58). Lisons donc le jeune Hegel pour ce qu'il est : un philosophe en devenir.

### I. Berne : la critique de la positivité

Si l'on excepte quelques travaux scolaires et le Fragment de Tübingen, les écrits rédigés par Hegel durant ses années de préceptorat à Berne sont les premières traces de son activité. Il s'agit d'un texte inachevé que l'on a intitulé *La positivité de la religion chrétienne* (1795) et d'autres fragments plus ou moins longs. Hegel s'y mesure aux trois piliers de sa culture intellectuelle, les faisant jouer l'un contre l'autre : la religion (luthérienne), la politique (antique et moderne), la philosophie (kantienne). Son fil conducteur est la critique de la positivité. S'il trouve chez Kant la distinction entre religion naturelle (rationnelle) et religion positive (*Positivité*, 109), Hegel s'intéresse particulièrement à ce qui fait qu'une religion *devient* positive. Voici la définition que donne Hegel de la positivité : « Une foi positive est un système de propositions religieuses qui doit avoir vérité pour nous pour cette raison qu'il nous est imposé par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre foi » (*Berne*, 81). La positivité désigne le devenir extérieur de la foi, dont la conséquence est l'oubli de ce qui est « le but et l'essence de toute religion vraie, la moralité des hommes » (*Positivité*, 30). Elle tient donc moins aux dogmes d'une religion qu'à « la norme sous laquelle elle authentifie la vérité de sa doctrine et exige l'exécution de ses commandements » (*Positivité*, 114). Hegel s'interroge sur cette sclérose (inéluçtable ?) de la foi vivante du christianisme originaire aussi bien que de la religion civique dont la cité antique faisait le ferment de son unité. En

ce qui concerne la religion chrétienne, cette dégradation débute dès la première génération des disciples du Christ qui, parce qu'ils « n'avaient pas conquis par eux-mêmes la vérité et la liberté », ont transformé ce « maître de vertu » – qui dans la *Vie de Jésus* (1795) parle la langue de la *Critique de la raison pratique* ! – en « maître d'une religion positive » (*Positivité*, 45). Contraste frappant avec les disciples de Socrate : ceux-ci, qui avaient « connu d'autres maîtres » et surtout vivaient dans un État qui « méritait encore qu'on s'y intéressât » (*ibid.*), furent « des hommes grands par eux-mêmes » (*ibid.*). L'institutionnalisation du christianisme fait lentement de ces « sociétés d'amis » qu'étaient les premières communautés un État ecclésiastique imposant à ses fidèles ce à quoi ils devraient choisir d'adhérer librement. Mais elle sape aussi l'autorité de l'État politique : l'Église tend à s'imposer à lui ou à s'y identifier. Le devenir positif de la religion, c'est donc aussi le déclin de la cité, le devenir positif de la politique. De fait, oppression politique et tyrannie religieuse iront de pair dans le césaro-papisme byzantin comme dans le catholicisme médiéval. Lorsque « l'Église constitue un État » (*Positivité*, 65), il ne peut plus y avoir véritablement d'État, et légalité et moralité se décomposent de concert. La critique s'étend alors au protestantisme : il lui est même reproché de s'être « beaucoup plus subordonné à l'État » que le catholicisme (*Positivité*, 69). Les rapports difficiles du jeune séminariste de Tübingen avec l'orthodoxie du *Stift* y sont sans doute pour quelque chose.

Comment lutter contre la sclérose de la religion (qui est en son fond une religion dans les limites de la simple raison, une morale) ? Par des moyens religieux et politiques, tant il est vrai que « religion et politique se sont entendues comme larrons en foire » pour asservir les esprits (*Corresp.*, 1, 29). Comme plus tard le jeune Marx, le jeune Hegel considère que critique de la religion et critique de la politique sont indissociables. Certes, le cours tragique de la Révolution française l'a convaincu – il ne variera plus sur ce point – qu'on ne peut lutter contre l'aliénation simplement par des moyens politiques, qu'il ne suffit pas d'instaurer autoritairement le culte de la déesse Raison pour rendre les hommes rationnels et vertueux. Il écrira plus tard : « Il faut regarder comme une sottise des temps modernes de changer la constitution politique et la législation liée à elle sans modifier la religion, d'avoir fait une Révolution sans une Réforme... » (*Encycl.*, 3, § 552, 338). Mais, réciproquement, il est impossible de restaurer une religion authentique sans développer la liberté politique. Un des fragments de Berne dresse un parallèle entre la dégradation de la liberté politique et la corruption positive de la foi religieuse ; d'une certaine manière, la positivation du christianisme a d'ailleurs été favorisée par le déclin des institutions républicaines. En effet, « dans une république, c'est pour une idée que l'on vit » (*Berne*, 80) ; Caton n'avait pas besoin d'une religion de consolation ou d'une promesse d'immortalité personnelle, car pour lui la patrie était « le but final du monde ou le but final de son monde » (*Berne*, 98). Pour combattre la positivité, il convient donc de restaurer simultanément la foi authentique véhiculée par les paroles du Christ et les cultes civiques des cités républicaines. Tâche difficile, pour laquelle il n'y a pas de solution prête ; les écrits bernois semblent hésiter entre un néo-paganisme qui rappelle la religion civile du *Contrat social* (Rousseau, nous le savons grâce à un de ses condisciples, était « son Dieu ») et l'espoir d'une réformation du christianisme parachevée grâce aux ressources de la philosophie moderne.

Pourtant, c'est de la politique que Hegel, qui n'a pas encore renoncé à l'espoir d'une

restauration de l'éthique des Anciens, attend le salut. En effet, la religion ne devient totalement positive qu'avec la décadence de l'esprit public : « La religion chrétienne fut accueillie ouvertement et favorablement à l'époque où la vertu civique des Romains avait disparu » (*Berne*, 69). Le seul travail bernois à être publié (alors que Hegel est déjà à Francfort) est une traduction anonyme et commentée d'un libelle de l'avocat J.J. Cart dénonçant l'oppression du Pays de Vaud par l'aristocratie bernoise. Cet opuscule est prolongé, au début du séjour à Francfort, par un pamphlet que Hegel rédige sur la situation politique du Wurtemberg mais renonce finalement à publier ; il n'en subsiste que quelques pages. Intitulé « Que les magistrats doivent être élus par le peuple », il plaide pour des transformations profondes à l'heure où « l'image de temps meilleurs et plus justes a pris vie dans l'âme des hommes » et où « l'aspiration à une situation plus pure et plus libre a secoué tous les cœurs et les a séparés de la réalité » (*Francfort*, 167) : tout un programme !

## II. Francfort : le destin, l'amour, la vie

Durant les quatre années, difficiles sur le plan personnel, que Hegel passe à Francfort (il reconnaît y avoir atteint « le point nocturne de la contradiction de son être » : *Corresp.*, 1, 281), ses intérêts théoriques (religion et politique) restent apparemment les mêmes. Mais la manière qu'il a d'y répondre se transforme en profondeur. En ce qui concerne la politique, la lecture des économistes anglo-saxons, commencée à Berne, ébranle le modèle grec de la *polis* et convainc Hegel de ce que le monde moderne ne s'accommode plus du primat absolu de l'esprit public qu'il rêvait d'y restaurer. C'est à Francfort qu'il rédige, en 1799, un commentaire aujourd'hui perdu du traité de James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, dont un lecteur informé dit qu'il condense « toutes les pensées de Hegel concernant l'essence de la société civile, le besoin et le travail, la division du travail et le pouvoir des états, l'assistance publique et la police, les impôts, etc. » (Rosenkranz, *Vie de Hegel*, 201). Cette lecture, suivie de celle de la *Richesse des Nations* d'Adam Smith (dont les premières traces explicites datent toutefois du séjour à Iéna), va mettre Hegel sur la voie d'une de ses créations conceptuelles majeures : la distinction entre société civile et État, qui met en lumière la dimension non directement politique du vivre ensemble, étayée par les mécanismes du marché. Il en conclura bientôt que « la belle et heureuse liberté des Grecs » est incompatible avec l'affirmation de l'intérêt particulier, composante du « *principe supérieur des temps modernes* » (*Esprit*, 2, 93 et 95), et qu'il convient donc d'inventer un autre type de politique que celui qu'illustre l'idéal de la *polis*.

Hegel ne lit pas seulement les économistes, mais aussi des ouvrages historiques anciens (Thucydide) et modernes (Hume, Gibbon, Schiller, Raynal) : ces lectures nourrissent une réflexion où la question de l'historicité acquiert une importance définitive. Elles alimentent en effet une réflexion spéculative sur la *vie* historique de l'esprit. C'est un trait constant de la constitution intellectuelle de Hegel : il n'entend pas seulement se mesurer aux grandes œuvres philosophiques, mais aussi aux productions de l'entendement savant, qui offrent un accès privilégié à l'intelligence du réel. À sa mort, sa bibliothèque compte presque autant d'ouvrages scientifiques au sens large que d'œuvres strictement philosophiques.

L'intérêt pour l'histoire se manifeste aussi dans une entreprise qui se poursuit après le départ de Francfort, avant d'être abandonnée parce que l'effondrement des États allemands face aux armées napoléoniennes la rend caduque : la rédaction d'un ouvrage analysant les raisons de la décadence de l'Empire et proposant les moyens d'y mettre un terme. Si l'essentiel des fragments conservés de *La constitution de l'Allemagne* (ils ont été édités en 1900) est rédigé à Iéna en 1801-1802, c'est à Francfort que Hegel en conçoit le projet et dépouille l'abondante littérature historique et juridique qui doit en nourrir la réalisation. Il y rédige trois premières esquisses, œuvres d'un « cœur qui abandonne à regret son espoir de voir l'État allemand s'extraire de son insignifiance » (*Francfort*, 356 ; *Pol.*, 25). Ce n'est pas encore la sentence lapidaire : « L'Allemagne n'est plus un État », sur laquelle s'ouvre l'ultime rédaction du manuscrit (*Pol.*, 31) ; mais on perçoit déjà dans ces fragments le réalisme politique, la volonté d'opposer la froide analyse des processus historiques à « la légende de la liberté allemande » (*Francfort*, 357 ; *Pol.*, 26), qui sont le trait distinctif des écrits politiques de Hegel. Son modèle est ici Machiavel, ce républicain rêvant « d'élever l'Italie au rang d'État » (*Pol.*, 118) et exhortant ses compatriotes à la « libérer des Barbares ». L'histoire (et Napoléon, ce « grand professeur de droit constitutionnel ») condamnera la voix de Hegel, comme celle de Machiavel, à « rester sans écho » (*Pol.*, 121). Reste, pour la postérité, un écrit d'une acuité cinglante. Certains des thèmes majeurs de la philosophie politique ultérieure y apparaissent déjà, mais sans l'infrastructure spéculative qui les supportera : nécessité d'un État qui ne soit pas un « État en idée » (*Pol.*, 73, 162), refus de la réduction du droit public au droit privé (*Pol.*, 103) et de la politique à la morale (*Pol.*, 105), rejet d'un pacifisme ignorant de « la vérité qui gît au fond de la puissance » (*Pol.*, 95).

Néanmoins, le gros du travail accompli à Francfort (et dont rien n'a vu le jour) porte encore sur des thèmes théologiques : il consiste en deux manuscrits, manifestement porteurs d'un projet commun, qui traitent de *L'esprit du judaïsme* et de *L'esprit du christianisme et son destin* (les titres ne sont pas de Hegel). Il y a une nette différence entre la manière dont les écrits bernois critiquaient les religions positives en leur opposant un kantisme plutôt sommaire et la dynamique mobilisatrice des cultes civiques, et celle dont les textes francfortois étudient le « destin » du judaïsme et du christianisme. Le Jésus de Berne était l'incarnation de la loi morale, et c'était l'idée kantienne de la religion rationnelle que Hegel opposait (en même temps qu'une religion civique de facture rousseauiste) au devenir positif de la religion. À Francfort, l'arrière-plan kantien disparaît, de même (ou peu s'en faut) que le modèle de la cité antique. Hegel met maintenant en œuvre, pour penser ce destin (cette nécessité subie, non assumée) qu'est la positivité, des concepts anticonceptuel [\[1\]](#) : amour, vie, destin. Pourquoi ce recours à un vocabulaire qui peut sembler peu rigoureux, imagé ? Parce qu'il s'agit de penser ce que le « concept » (qui s'appellera ultérieurement concept d'entendement, par opposition avec le concept rationnel ou spéculatif) ne permet pas de saisir : ce que le *Fragment de système* nomme, en l'identifiant à la « vie », la « liaison de la liaison et de la non-liaison » (*Francfort*, 372), autrement dit la *dialecticité* de ce qui est. Hegel oppose la vie au concept, la religion à la philosophie parce qu'il identifie alors le concept et la philosophie avec l'expression finie que le kantisme en a donnés : « Si la philosophie doit nécessairement cesser quand la religion commence, c'est parce qu'elle est une pensée, et qu'elle porte donc en elle une opposition de la non-pensée [et de la pensée] d'une part, du pensant et du pensé d'autre part ; il lui revient de montrer dans tout fini la finitude, d'exiger l'accomplissement de

celui-ci par la raison, et en particulier de connaître les illusions [produites] par son propre infini, et ainsi de poser le véritable infini hors de son champ » (*Francfort*, 373). Cette raison incapable de saisir l'infini à l'aide de concepts, c'est dans le vocabulaire ultérieur une raison d'entendement, inattentive à la dialecticité et à l'historicité que seuls des non-concepts (le destin comme séparation ou comme hypostase du négatif ; la vie comme puissance d'unification de ce qui est scindé ; l'amour comme acte de réconciliation) peuvent nommer.

Un soupçon d'antisémitisme pèse sur l'analyse du destin du judaïsme. Pour Hegel, le judaïsme est essentiellement un destin, en ce sens qu'il n'est pas susceptible de cette réconciliation dans l'amour que symbolise la figure du Christ. Le judaïsme – Hegel ne variera jamais sur ce point – est une religion de la séparation : de l'homme et de Dieu, de l'homme et de l'homme ; il est en ce sens le paradigme de l'aliénation religieuse que Feuerbach dénoncera dans le christianisme. Hegel établit un lien entre le « malheur » du peuple juif, promis à la dispersion et à l'oppression, et la nature de sa religion : « La religion mosaïque est une religion [issue] du malheur et [faite] pour le malheur ; [ce n'est pas une religion] pour le bonheur, qui veut des jeux joyeux ; le dieu [y est] trop sérieux » (*Francfort*, 132). Ce propos reflète les préjugés du temps, que partagent même les partisans de l'intégration des Juifs. Il serait pourtant hasardeux de parler d'antisémitisme, avec ce que cela comporte de rétrospectivement menaçant ; H. Arendt a bien montré que l'antisémitisme est une invention du xix<sup>e</sup> siècle et qu'il a partie liée avec l'exacerbation des nationalismes. Si on y regarde de près, la critique du judaïsme à Francfort porte avant tout sur la passivité induite par la théocratie ; Hegel lui oppose moins le christianisme que l'hellénisme, civilisation de la liberté et des dieux politiques : « Les Grecs devaient être égaux parce qu'ils étaient *tous* libres ; tandis que les Juifs étaient égaux parce que *tous* étaient incapables d'autosubsistance » (*Francfort*, 196). On est bien loin de l'antijudaïsme chrétien traditionnel, dont Hegel évite d'ailleurs tous les poncifs. On eût aimé, c'est vrai, que Hegel s'abstienne d'écrire que « la grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni la crainte, ni la compassion [...] [elle] ne peut éveiller que le dégoût » (*Francfort*, 203). Hegel s'est-il souvenu lorsqu'il rédige sa *Philosophie du droit* de ce qu'il griffonnait vers 1800 ? Toujours est-il qu'il y plaide en faveur de l'octroi aux Juifs de droits civils et politiques, car ils « sont avant tout des *hommes*, et ce n'est pas là une qualité plate, abstraite » (*PPD*, § 270, 357). La loi civile aurait donc le pouvoir de défaire ce que la Loi divine a fait : la passivité, l'isolement et le malheur.

Mais la réflexion sur le destin déborde le cas du judaïsme. Au terme d'une réflexion sur le caractère inachevé d'une réconciliation selon la loi (juive, mais pas seulement) et dans la forme du châtement, on peut lire ceci : « Ce sentiment de la vie qui se retrouve soi-même est l'amour, et en lui se réconcilie le destin [...] Le destin n'est rien d'étranger [...] ; le destin est la conscience de soi-même, mais comme d'un [être] hostile ; le tout peut rétablir en soi l'amitié, il peut revenir à sa vie pure par l'amour ; ainsi sa conscience devient-elle à nouveau foi en soi-même, l'intuition de soi-même est devenue une autre et le destin est réconcilié » (*Francfort*, 255-256). Comment ne pas apercevoir ici une anticipation de la thématique à venir de la réconciliation comme « identité de l'identité et de la non-identité » ? Ici, c'est le langage évangélique de l'amour et de la foi qui est mobilisé. Pourtant, la « religion nouvelle » dont le « Plus ancien programme systématique » (que ce texte soit ou

non de Hegel) annonce la venue sous forme d'une « mythologie de la raison » (*Francfort*, 97) sera l'*Aufhebung* de la religion (dont l'élément reste la représentation) par la philosophie spéculative ; mais cela, Hegel ne le sait pas encore.

### III. Iéna : vers le « Vendredi saint spéculatif »

À Iéna, Hegel écrit et commence à publier ; rien de comparable, cependant, avec la production de son ami Schelling, avec qui il assure la rédaction du *Journal critique de la philosophie*. Les travaux d'Iéna sont d'une importance décisive pour la formation du philosophe hégélien, qui donne à la toute fin de cette période son premier fruit mûr : la *Phénoménologie de l'Esprit*. Tout en poursuivant ses études antérieures, Hegel travaille désormais consciemment à ce qui demeurait jusqu'alors un objectif à long terme : l'élaboration d'un système. Les articulations définitives de celui-ci font leur apparition entre 1803 et 1805. Il existe des différences remarquables entre les publications de Hegel à Iéna et les manuscrits qu'il rédige en vue de ses cours. Dans ses textes publiés, Hegel se mesure à la pensée (parfois à la non-pensée) de contemporains (*Différence des systèmes de Fichte et de Schelling, Foi et Savoir, La relation du scepticisme et de la philosophie, Comment le sens commun prend la philosophie*) ou traite d'une discipline canonique de l'enseignement universitaire (*Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*). Son cadre de référence et son vocabulaire sont ceux de la philosophie de l'identité du Schelling de 1800-1802. Le système de l'identité – que Hegel remanie presque à son insu lorsqu'il transforme la définition schellingienne de l'absolu comme « identité de l'identité » (*Exposition de mon système de la philosophie*, § 16) en « identité de l'identité et de la non-identité » (*Différence*, 140) – est la solution des apories du post-kantisme, globalement qualifié de « philosophie de la réflexion ». Pourtant, malgré son vocabulaire d'emprunt, Hegel est en quête de sa propre orientation. On le voit avec l'exemple précédent : en substituant à la formule de Schelling une autre expression, calquée sur la définition francfortoise de la vie comme « liaison de la liaison et de la non-liaison », Hegel fait un pas important vers la conception processuelle de l'être et du penser (l'onto-logique) qui le conduira à rompre dans la Préface de 1807 avec le « blanc informe » de l'identité, qui n'exprime rien d'autre que « la vacuité de l'absolu » (*PhE*, I-45). Autre exemple, toujours dans la *Différence* : le système fichtéen se voit reprocher d'être une philosophie de la réflexion en ce qu'il se montre incapable de penser la synthèse autrement que comme unification d'opposés considéré comme donnés (le Moi et le non-Moi, par exemple) : « La réflexion part des opposés et ne conçoit l'intuition que comme leur unification » (*Différence*, 114). Or ce qu'il importe de penser, c'est tout à la fois la production de la différence à partir de l'identité et l'accès à partir de cette différenciation à une identité supérieure, advenue. Ce qu'*indique* ici le mot « intuition », c'est cela même que la Préface de la *Phénoménologie* va opposer à l'intuition, en tant qu'elle prétend à une saisie immédiate de l'absolu : le *concept*. Mais le concept, comme ce qui est ici nommé intuition, est tout autre chose que le produit d'une activité réflexive d'un sujet sur un objet : c'est « le Soi propre de l'objet » (*PhE*, I-52). Troisième exemple : l'article sur le droit naturel (1802) recourt massivement à un vocabulaire schellingien : identité, indifférence,

puissance (*Potenz*). Mais il l'applique à un domaine auquel Schelling lui-même n'a jamais eu l'intention de le faire, si ce n'est dans son essai juvénile d'une *Nouvelle Déduction du droit naturel*, et surtout pour développer des vues qui ne seront jamais celles de Schelling, mais qui étaient déjà celles de Hegel à Francfort : loin d'être une simple « machine » qu'il s'agit de dépasser, comme il est écrit dans le « Plus ancien programme systématique » (lequel, pour cette raison, peut difficilement être attribué à Hegel), l'État (la « vie éthique absolue »), en tant qu'il enseigne aux individus à « mener une vie universelle » (*DN*, 63) au lieu de s'enfoncer dans la « nullité politique » d'une « vie privée universelle » (*DN*, 66, 68), est le véritable instituteur de « l'acte de philosopher ». L'articulation forte entre politique et spéculation, trait distinctif de l'hégélianisme, s'expose ici dans un lexique qui lui sied mal : celui d'un philosophe pour lequel l'Académie constitue le modèle d'un État bien formé.

Édités bien après sa mort, les manuscrits rédigés par Hegel à Iéna sont d'un genre différent. Il ne s'agit pas de prises de position critiques à l'égard de tel ou tel auteur, mais de pièces d'un « système de la science » en gestation, dont Hegel livre en 1807 ce qu'il croit être la première partie : la *Phénoménologie*. Ces esquisses, parfois très difficiles – Hegel y crée un langage nouveau pour penser des objets nouveaux – concernent toutes les parties de la future systématique : la logique, la nature, l'esprit. Chronologiquement et quantitativement, celui-ci vient en premier. En 1802, Hegel rédige le *Système de la vie éthique*. Ce texte encore imprégné de vocabulaire schellingien constitue plus encore que l'article sur le droit naturel, presque contemporain, une esquisse déjà élaborée de la future doctrine de l'esprit objectif. Les analyses ultérieures sont fixées dans leurs grandes lignes, mais dans un vocabulaire appelé à disparaître. En 1803-1804, Hegel rédige un manuscrit connu sous le nom de « premier système ». Les thèmes abordés recourent ceux du précédent. On y trouve en particulier une réflexion sur le langage comme vecteur d'universalisation du rapport singulier de la conscience avec l'objet (*Esprit*, 1, 68 sq.), sur la « puissance de l'instrument » (*Esprit*, 1, 78 sq.), sur le travail comme désir inépuisable, en cela potentiellement aliénant, d'appropriation des choses (*Esprit*, 1, 80), et enfin sur la constitution dialectique de la reconnaissance dans la « contradiction absolue » qu'est l'affrontement (*Esprit*, 1, 88 sq.). Un troisième ensemble, datant de 1805-1806, forme la « seconde philosophie de l'esprit ». Hegel aborde de concert ce qu'il appellera plus tard l'esprit subjectif (ici, « l'esprit selon son concept ») et l'esprit objectif (« l'esprit effectif »). Ce texte ne recourt plus au langage schellingien. C'est Hegel qui parle ; il le montre en constituant un domaine (celui de l'esprit) qui dépasse l'opposition reçue de la subjectivité et de l'objectivité, et en faisant converger des thématiques apparemment divergentes : langage et travail, affrontement et reconnaissance, social et politique. Mais ce qu'il y a de plus nouveau est que Hegel renonce pour la première fois au modèle grec et s'engage ainsi dans un processus de « réconciliation avec le temps » dont l'œuvre ultérieure est le fruit. Certes, l'État décrit dans la section « Constitution » doit encore beaucoup à l'idéalisation précédente de la *polis* ; Hegel évoque d'ailleurs « la belle et heureuse liberté des Grecs, qui fut et demeure si enviée » (*Esprit*, 2, 93). Mais c'est pour noter aussitôt que ce modèle est inadéquat au « principe supérieur des Temps modernes » (*Esprit*, 2, 95) car il repose sur le sacrifice de l'individualité – l'article sur le droit naturel disait qu'il faut « réprimer » celle-ci. Le « disparaître de l'individualité » est rejeté par la conscience de soi moderne, et c'est mieux ainsi : c'est désormais chose acquise.

Mais les études d'Iéna ne traitent pas seulement de l'esprit : l'ambition de Hegel est systématique, et aucun domaine n'échappe à ses investigations. C'est le cas de la logique, avec le manuscrit édité sous le titre *Logique et Métaphysique* (1804-1805), qui est le premier jet de la *Science de la Logique*, du moins de certains de ses développements. S'opposant à la réduction de la métaphysique à la logique tentée par certains post-kantiens (voir *Différence*, 193-198), Hegel considère que « le connaître, en tant que passant dans la métaphysique, est le sursumer (*Aufheben*) de la logique » (*Log. Iéna*, 151). La logique dont il est question, bien différente de la logique aristotélicienne dont elle incorpore certains éléments, demeure prise dans l'économie formelle du rapport. Donc, « la logique cesse là où cesse le rapport » (*Log. Iéna*, 149) et fait place à la métaphysique en tant que philosophie proprement spéculative. C'est plus tard que Hegel, renouvelant la signification du terme, fera de la logique (dialectique et spéculative) la véritable métaphysique. Mais bien des caractères de cette future logique sont déjà présents, comme la distinction entre infinité « mauvaise » et infinité « véritable » (*Log. Iéna*, 51 sq.) [2].

À la suite de la logique et de la métaphysique, le manuscrit de 1804-1805 traite de la philosophie de la nature, et c'est peut-être sur ce terrain que la rupture avec Schelling s'accomplit. On y trouve une anticipation du propos de l'*Encyclopédie*, notamment en ce qui concerne le mouvement planétaire (le « système de la terre » devenant la « mécanique », puis la « mécanique absolue »). De même, le « système terrestre » deviendra la « physique ». Il reste toutefois du chemin à parcourir pour se libérer du climat schellingien des précédents travaux : alors que dans l'*Encyclopédie* la nature est « l'idée dans son être-autre » et que l'esprit se définit comme sa « vérité » (*Encycl. 1817*, 3, § 301, 97), elle est à Iéna « l'esprit absolu se rapportant à lui-même » (*GW*, 7, 179), même si en elle cet esprit apparaît comme « l'autre de soi-même ». En 1805-1806, un autre manuscrit traite de la mécanique, du chimisme et de l'organique. La structure d'ensemble de la philosophie de la nature y est consignée de manière définitive, dans un vocabulaire encore provisoire. Globalement, la philosophie de la nature apparaît plus stable que celle de l'esprit ; mais le travail entrepris à Iéna pour différencier ces deux manifestations de l'absolu ne pouvait demeurer sans effet sur l'un et sur l'autre concept. La pensée doit s'aliéner, sortir d'elle-même (par rapport à l'idée logique pure, la nature et l'esprit fini sont cette aliénation) pour advenir véritablement à elle-même. Tel est, au-delà de la référence religieuse du propos, le sens de ce que Hegel nomme dans *Foi et Savoir* le « Vendredi saint spéculatif » : la « douleur infinie » de la perte de l'absolu (la mort de Dieu) est un moment de l'absolu, et il faut en reconnaître « toute la vérité » malgré la « dureté de son impiété » (*FS*, 298). Hegel conçoit à Iéna toute la portée de la découverte faite à Francfort : la fécondité de la négativité, et entreprend de l'exploiter dans les directions les plus diverses, sans coordination exactement délibérée. Il s'agit maintenant pour lui de faire de la négativité l'âme d'une conception nouvelle de la systémativité.

## Notes

[1] B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, puf, 1969, p. 49.

[2] Voir *infra*, p. 82.

# Chapitre III

## Le système

L'idée de système est au centre de la philosophie kantienne : « L'unité systématique est ce qui transforme en science la connaissance commune, c'est-à-dire ce qui fait d'un simple agrégat de ces connaissances un système. » [1] Qu'est-ce qui distingue un système scientifique d'un agrégat ? C'est le fait que les connaissances qu'il contient sont organisées selon une « idée », un « concept rationnel » qui détermine « la fin et la forme du tout » (*ibid.*). Les post-kantiens s'emparent de cette définition pour en faire la pièce maîtresse d'une conception neuve du philosophe. Pour eux, la systématisme ne concerne pas seulement le mode d'exposition, elle exprime le caractère autofondateur de la philosophie. Cette conception forte de la systématisme se retrouve chez Hegel, qui fait de la saisie de la totalité ( « le vrai est le tout » ) la pierre de touche de la *liberté* du savoir : la « science de l'absolu est essentiellement système » car « le vrai n'est qu'en tant que totalité », et la « nécessité » de sa différenciation est l'expression même de la « liberté du tout » (*Encycl.*, 1, § 14, 180).

### I. Vers le système

Hegel écrit à Schelling en 1800 : « Dans ma formation scientifique, qui a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme, je devais nécessairement être poussé vers la science, et l'idéal de ma jeunesse devait nécessairement se transformer en un système ; je me demande maintenant [...] comment on peut trouver moyen de revenir à une action sur la vie de l'homme » (*Corresp.*, 1, 60). Ce propos met en lumière un trait original de sa pensée ; elle combine les intérêts spéculatifs les plus élevés et l'attention aux réalités communes. C'est le même Hegel qui conçoit d'ambitieux projets systématiques dont la teneur est métaphysique au sens littéral du terme, et qui lit les économistes et les historiens ou s'intéresse au destin de l'Empire allemand. Mais ce qu'il faut retenir de la lettre à Schelling, c'est que Hegel entend travailler à ce qui doit être non pas son système, mais *le* système de *la* philosophie. Le « Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand » est un exemple de cette ambition, mais la paternité de ce document lacunaire est controversée. Le « Fragment de système » de 1800 est, lui, incontestablement de Hegel. Le propos du texte est que la pensée de la nature et celle de l'esprit s'unifient sous le chef de la vie comprise comme processus dialectique, cette vie que les écrits d'Iéna rebaptiseront concept pour en faire la pierre angulaire du système. Une pensée de la vie (du concept) comme processualité permettant, par-delà « la mort, l'opposition, l'entendement », de produire « le véritable infini » (*Franckfort*, 373) : c'est déjà, au vocabulaire près, une description du système définitif. C'est dans l' « opposition absolue » que doit être pensée la « réunion », la « réconciliation » dont la religion exprime

l'exigence mieux qu'une philosophie arrimée au fini, mais d'une façon qui reste inadéquate. Le système doit penser la réunion dans la scission, penser en sa totalité (naturelle et spirituelle) la *dialecticité* du réel. Il reste à donner un nom et à trouver un lieu à ce qui permet de penser « l'identité de l'identité et de la non-identité » (*Différence*, 140) : ce nom, ce sera le *concept*, et ce lieu, la *logique*. La *Phénoménologie de l'Esprit* acte la conversion du système en une philosophie du concept comme « identité de la mort et de la vie » [2].

## II. De la substance au sujet

La Préface de 1807 proclame emphatiquement : « La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci » (*PhE*, I-8). Mais ce couplage suppose un troisième terme : la *circularité*. C'est parce que le concept est un *processus dialectique* incluant le moment de la négativité que le système est un « cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire » (*Encycl.*, 1, § 15, 181). En liant concept, vérité et circularité, la Préface suggère une conception dynamique du système, s'opposant à la représentation commune d'un achèvement du savoir. Le système n'est pas un « cercle qui repose clos en lui-même » (*PhE*, I-29) ; il est plutôt « le devenir de soi-même » (*PhE*, I-18). Il est ainsi porteur d'une circularité dynamique qui s'exprime dans la *subjectivité* du procès de vérité : « Selon ma façon de voir [...] tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet* » (*PhE*, I-17). Mais le sujet, ce n'est pas d'abord la subjectivité finie (humaine). La subjectivité est avant tout la propriété du *concepten* tant que production de soi, et non d'une substance, fût-elle pensante, ou de la subjectivité finie. Celle-ci est plutôt une image mutilée de la subjectivité vraie : « La subjectivité n'est pas seulement la subjectivité mauvaise et finie, en tant qu'elle fait face à la Chose ; mais elle est, en tant que subjectivité en cela infinie, la vérité de la Chose même » (*Encycl.*, 1, § 147 A, 582).

Concept, sujet, cercle, système : ces déterminations font corps. Il faut y ajouter le terme qui cherche à les unifier, l'*esprit* : « Que le vrai soit effectif seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, c'est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit* [...] L'esprit qui se sait comme esprit est la *science* » (*PhE*, I-22/23). C'est parce que l'absolu est *esprit* que le vrai ne peut se dire que comme *système*. Mais que faut-il entendre par esprit ? En rédigeant ce qui devait être une science de l'expérience de la conscience et devient finalement une phénoménologie de l'esprit, Hegel aperçoit la nécessité d'aller au-delà d'une conception subjective, conscientielle de l'esprit. C'est ce qui autorise la Préface à identifier « la *science* » (donc le système) et « l'esprit qui se sait comme esprit ». Une telle proposition n'a de sens que si l'esprit est susceptible d'accueillir son autre, si la subjectivité n'est pas la simple négation de la substantialité, mais son assomption. Le système de la science est l'explicitation par l'esprit de son propre concept.

## III. La « science de la liberté »

C'est parce qu'elle est organisée selon un certain lien de nécessité que la philosophie est la « science de la liberté » (*Encycl. 1817*, 1, § 5, 156). Cercle de cercles, le système accueille la contingence en ce qu'elle a d'apparemment irréductible au concept. Rien n'est plus faux que de croire à un nécessitarisme hégélien réduisant celle-ci à n'être que l'ombre inconsciente d'une nécessité aveugle ; il est rationnel qu'il y ait de l'irrationnel [3]. Mais la contingence n'est pas la liberté ; il convient donc de justifier le lien nécessaire de la nécessité et de la liberté. C'est ce qui est fait, dans la *Logique*, avec le passage, présenté comme « le plus dur » (*Encycl.*, 1, § 159, 405), de la substance au concept. Cette transition, celle de l'objectivité à la subjectivité, décrit la constitution de l'être chez soi dans l'altérité, de la liberté au sein de la nécessité. La nécessité n'est pas supprimée, mais élevée à sa signification véritable : à la fois posée comme nécessité et ordonnée à la libre processualité du concept s'engendrant lui-même ainsi que son autre. Mais si « la vérité de la nécessité est la liberté », et si cette dernière est la détermination la plus haute du concept, alors le système lui-même doit être entendu comme dynamique d'autoproduction de la vérité. L'hégélianisme n'est pas ouvert au sens où il serait indéfiniment révisable : il n'y a qu'un système. Mais ce système est processuel. Un tel procès ne peut se clore en quelque point que ce soit, et c'est pourquoi la vérité du système se joue en chacun d'eux. L'absolu hégélien est *utopique* : il ne réside nulle part, même si ses expressions sont ordonnées par le mouvement du concept. Vérifions-le sur deux exemples.

1 / La circularité du savoir systématique est la manifestation ultime de sa capacité à engendrer sa propre altérité : au terme de la *Logique*, l'idée « se congédie librement d'elle-même » (*SL*, 3, 393) pour se faire nature, « idée dans la forme de l'être-autre » (*Encycl.*, 2, § 247, 187). C'est dans la complète aliénation qu'elle trouve confirmation de sa liberté : le concept démontre sa puissance en se reconnaissant dans un élément de radicale altérité. 2 / Il n'y a d'immédiateté que devenue ou médiata. Cette thèse de la *Logique* est ce dont la certitude sensible, dans la *Phénoménologie*, fait l'expérience aveugle. Son incapacité à saisir le « ceci » en sa singularité signifie que celle-ci n'est pensable qu'à partir de son autre, le savoir absolu. Elle resurgit donc au terme de la *Phénoménologie*, comme résultat d'un congé que l'esprit se donne ; ce congé est « la liberté suprême » du savoir que l'esprit a de soi (*PhE*, II-311). Le parallèle est manifeste, jusque dans le vocabulaire, entre le passage du savoir absolu à la conscience sensible et celui de l'idée absolue à la nature : en ces lieux stratégiques où le système paraît se recueillir en une expression définitive, la circularité détruit l'illusion d'un point d'arrêt. Soustrait à ce procès (celui dont la proposition spéculative saisit le « rythme »), l'absolu lui-même ne serait « qu'une pensée visée ».

## IV. Le discours philosophique de la totalité

L'*Encyclopédie* est l'exécution du programme d'un système exposant le point de vue non d'un sujet singulier (ce serait un système) mais de l'esprit saisi comme dialectique de constitution de soi : « La science de [l'absolu] est essentiellement système, parce que le vrai en tant que concret est seulement en tant qu'il se déploie en lui-même et se recueille et retient dans l'unité, c'est-à-dire en tant que totalité [...] Par système, on entend faussement une philosophie ayant un principe borné, différent d'autres principes ; c'est au

contraire le principe d'une philosophie vraie que de contenir en soi tous les principes particuliers » (*Encycl.*, 1, § 14, 180-181). Ce passage comporte deux enseignements : 1 / Il n'y a de science que de la totalité. C'est le seul moyen d'échapper au risque d'arbitraire propre à toute démarche de pensée. Les sciences positives ne sont jamais pleinement des sciences : non parce qu'elles sont positives – c'est la garantie de leur fécondité – mais parce qu'elles sont « sans système », ordonnées à un point de vue régional. C'est encore plus vrai des philosophies correspondant à un « principe borné » ; elles sont des vues *sur* l'absolu, non le savoir *de* l'absolu. 2 / La philosophie n'est pas ordonnée à *un* principe, elle est *le* système de tous les principes. Il n'y a qu'une philosophie dont les systèmes particuliers sont les moments au sens à la fois logique et chronologique du terme. La systématisme n'est pas seulement une exigence du temps présent, elle exprime la nature intemporelle du philosophe. D'où la thèse sidérante d'une correspondance entre les moments de l'idée logique et la succession des systèmes réduits à leur principe : « L'histoire de la philosophie est la même chose que le système de la philosophie » (*HP Introd.*, 41-42 et 104-105).

La question se pose alors : le système de Hegel s'identifie-t-il à cette philosophie une dont les philosophies particulières sont les moments ? D'un côté, Hegel, en raison de sa conception du système, *doit* identifier sa pensée (qui dès lors n'est pas *sapensée*) à la science de l'absolu : car c'est lorsqu'on a accédé au point de vue de la totalité qu'on peut cerner la véritable signification de la systématisme. Mais une telle vision de l'achèvement hégélien de la philosophie interromprait le dynamisme processuel d'une raison s'exposant dans l'histoire. Le système, pour répondre à la définition dynamique que Hegel adopte, ne *peut* s'achever sans cesser d'être : il est toujours ouvert à l'événement de pensée. On rencontre ici le dilemme fécond de l'hégélianisme : il ne peut pas et pourtant ne peut que se poser comme ultime figure de la philosophie.

## Notes

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Gallimard, 1980, p. 1384.

[2] Voir P.-J. Labarrière, Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie, in G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, puf, 1986, p. 54 sq.

[3] Voir B. Bourgeois, Hegel et la déraison historique, in *Études hégéliennes*, puf, 1992, p. 271 sq.

# **Deuxième partie. Dans le système**

# Chapitre IV

## La phénoménologie de l'esprit

Le premier véritable livre publié par Hegel, écrit à partir de l'été 1805, est achevé « dans la nuit qui a précédé la bataille d'Iéna », le 13 octobre 1806 (*Corresp.*, 1, 151) ; la Préface date de janvier 1807. Ce n'est pas un grand succès de librairie : il faudra vingt-deux ans pour que le tirage de 750 exemplaires soit épuisé. La *Phénoménologie* aura été « un livre plus loué que lu » [1] ; néanmoins, elle confère à son auteur la notoriété et la stature philosophique qui lui faisaient jusqu'alors défaut ; la rupture éclatante avec Schelling dans la Préface n'y est pas pour rien. La paternité du mot « phénoménologie » revient à Lambert. Repris par Kant, le terme est utilisé vers 1800 pour désigner une théorie de l'apparence. Hegel lui confère une signification inédite : la *Phénoménologie de l'Esprit* décrit sur un mode non psychologique le « devenir de la science en général » (*PhE*, I-25), c'est-à-dire le chemin, fait d'expériences toujours à rectifier, qui conduit de la conscience sensible au savoir absolu. Elle est une genèse idéale du point de vue requis pour aborder la philosophie spéculative qui se situe au-delà de l'opposition sujet-objet qui organise les représentations communes, y compris sous leurs formes philosophiquement élaborées. La refonte du concept d'esprit s'avère encore plus décisive. L'esprit n'est ni une substance (la *res cogitans* de Descartes), ni une fonction de la subjectivité humaine mais, comme l'idée logique elle-même, un *processus* : « Le développement total de l'esprit n'est rien d'autre que son acte de s'élever lui-même à sa vérité » (*Encycl.*, 3, § 379 A, 383). L'esprit n'est conforme à son concept que lorsqu'il s'objective en « un monde à produire et produit par lui, dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente » (*Encycl.*, 3, § 385, 180). C'est en écrivant la *Phénoménologie* que Hegel découvre cette dimension d'objectivation. C'est alors qu'il apparaît nécessaire de déborder le projet initial d'une science de l'expérience de la conscience, étroitement dépendant d'une définition de l'esprit comme esprit subjectif, en l'incluant à une phénoménologie prenant en compte l'objectivité aussi bien que la subjectivité de l'esprit : « [L'esprit] est le *Soi* de la conscience effective, à laquelle il fait face, ou plutôt qui s'oppose à soi-même comme monde objectif effectif ; mais un tel monde a perdu pour le *Soi* toute signification d'élément étranger » (*PhE*, II-10). Ce passage de la conscience à l'esprit n'épuise cependant pas l'apport révolutionnaire de la *Phénoménologie*. Celle-ci montre aussi la nécessité de passer de « l'esprit en son monde » à « l'esprit conscient de soi comme esprit » (*PhE*, II-206), de reprendre l'esprit objectif, historique, dans l'éternité de l'esprit absolu. Mais pour atteindre ce résultat, correspondant au point de vue du savoir absolu, il faut tout le cheminement de la *Phénoménologie*. Il est long et suppose la patience du concept célébrée par la Préface.

### I. La *Phénoménologie de l'Esprit* et le

# systeme

C'est le travail accompli à Iéna, notamment en rédigeant la *Phénoménologie*, qui conduit Hegel à la conception originale de la systématisme qu'il développera bientôt. La *Phénoménologie* est, en ce sens, le premier texte systématique de Hegel. Il convient donc de préciser la place qui revient à celle-ci dans le système. En 1807, la phénoménologie de l'esprit se présente comme la première partie du système de la science, dont la composition est indiquée par le prospectus de présentation de l'ouvrage : il comportera une logique (incluant désormais la métaphysique) et les « sciences de la nature et de l'esprit ». La *Phénoménologie* elle-même, qui « expose le savoir apparaissant », « doit prendre la place des explications psychologiques ou aussi des considérations plus abstraites sur la fondation du savoir », ce qui « fait d'elle une science nouvelle, intéressante, une science qui est la première de la philosophie ». La Préface indique que la *Phénoménologie*, qui expose « le devenir de la science en général ou du savoir », a pour tâche de « conduire l'individu de son état inculte au savoir » (*PhE*, I-25). Mais cette tâche n'est pas à entendre en un sens psychologique : ce dont il s'agit d'examiner le processus de culture n'est pas l'individu empirique, mais « l'individu universel, l'esprit conscient de lui-même » (*ibid.*). Le but de la *Phénoménologie* est donc de montrer à la conscience naturelle qu'elle est engagée dans un mouvement qui, partant de la dualité *apparemment* première de la conscience prédiscursive et de l'objet dans sa singularité, reconduit, à travers les figures successivement enchaînées de la conscience et de l'esprit, à l'immédiateté *médiatisée* du savoir absolu, présupposition secrète de la dualité initiale : son mouvement est ainsi « le cercle retournant au-dedans de soi, qui présuppose son commencement et l'atteint seulement au terme » (*PhE*, II-306). Mais le savoir absolu n'est pas seulement le résultat et la condition d'intelligibilité de la certitude sensible ; il est aussi la philosophie en toute son extension systématique, rassemblée dans la ponctualité d'une *position de savoir*. Autrement dit, ce résultat est lui-même un point de départ : un « nouveau commencement », dit la *Logique*. Le point d'aboutissement de la *Phénoménologie*, l'esprit qui « a rendu son être-là égal à son essence » (*PhE*, I-32), est l'élément de la science du « vrai qui est dans la figure du vrai » (*ibid.*) en ce qu'il dépasse et fonde le rapport « naturel » de la subjectivité et du monde qui organise les représentations communes. La *Phénoménologie*, contrairement à la *Logique*, n'expose que le phénomène du vrai dans les conditions de finitude de la conscience et de « l'esprit apparaissant » ; elle semble à cet égard être le vestibule du savoir authentique. Pourtant, elle est indispensable au système : elle n'en est pas le préalable, mais le négatif. La *Phénoménologie*, explique la Préface, n'est pas plus extérieure au système que le faux (la négativité) n'est extérieur au mouvement positif de la vérité. Ainsi, dans la *Phénoménologie*, le procès phénoménologique est présenté comme la traduction du système dans un registre qui n'est pas le sien propre (le vrai n'y est pas « dans la figure du vrai »), mais ne lui est pourtant pas étranger. Il y a un parallélisme entre le « mouvement des pures essentialités » (*PhE*, I-31) et celui des « figures de l'esprit », qui en est le phénomène *total*, en ce qu'il englobe « le monde intégral de la conscience dans sa nécessité » (*ibid.*).

Ultérieurement, la question de la position de la *Phénoménologie* dans le système se

complique pour trois raisons principales. La première est le changement de plan du système : la *Phénoménologie* cesse d'en être la première partie. Deuxièmement, le système comporte désormais sa propre introduction : le « Concept préliminaire de la Logique » ; ce dernier traite du même problème que la *Phénoménologie*, les attitudes du sujet par rapport à l'objectivité du monde, en partant, cette fois, non des figures de la conscience mais d'un examen critique de courants philosophiques. Troisièmement, la « Philosophie de l'Esprit », troisième partie de l'*Encyclopédie*, comporte elle-même une subdivision intitulée « Phénoménologie de l'Esprit ». Son objet est plus limité que celui de l'ouvrage de 1807 : désormais la « Phénoménologie de l'Esprit » traite seulement de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, c'est-à-dire correspond aux trois premières sections ou aux cinq premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette réduction du champ couvert par la *Phénoménologie* a évidemment fourni un argument important à ceux qui considèrent que le chapitre « Esprit » inclut des analyses qui ont leur place dans une autre partie du système, la doctrine de l'esprit objectif. Toutefois, l'*Encyclopédie* justifie cette extension du matériau traité dans la *Phénoménologie de l'Esprit* originale : son but – conduire la conscience immédiate au point de vue de la science – impliquait qu'on n'en restât point à « ce qu'a de formel la simple conscience » et qu'on examinât « les figures concrètes » de celle-ci. Mais la justification de cette inclusion ne pouvait alors être fournie complètement, puisque c'était « derrière le dos » de la conscience ( « pour nous » ) que la logique du procès phénoménologique se développait (*Encycl.*, 3, § 25, 291 sq.). Bref, la position de la *Phénoménologie* par rapport au système se transforme après 1807. Mais le problème qu'elle devait résoudre – celui de l'accession au savoir philosophique d'une conscience dont l'organisation spontanée tend à lui en fermer l'accès – demeure d'actualité. C'est pourquoi Hegel ne se résigne pas à la faire disparaître, même s'il modifie sa position. Après avoir envisagé en 1829 une « refonte » du livre (*Corresp.*, 3, 335), Hegel décide finalement de se contenter de corrections de forme ; en attestent la légèreté des modifications apportées aux trente pages qu'il a eu le temps de réviser, ainsi qu'une notice manuscrite de 1831 : « Travail à vrai dire antérieur, ne pas remanier. » La valeur « scientifique » de l'ouvrage de 1807 se voit ainsi attestée : il dit le même contenu que le système encyclopédique, mais selon un autre ordre de signification.

## II. Les instruments de la *Phénoménologie de l'Esprit*

La *Phénoménologie de l'Esprit* se distingue des écrits ultérieurs par une écriture « rapide, rythmée, rebondissante, ludique, poétique, tendue par un prodigieux jeu de forces » [2]. Le séjour dans ce haut lieu du romantisme qu'est Iéna a aussi affecté la manière dont Hegel s'exprime, même s'il fustige le culte romantique de la génialité. Mais, alors que les écrits francfortois recouraient à des non-concepts pour surmonter les limites de la raison, la *Phénoménologie* mise sur la seule rigueur du concept spéculatif pour débouter de leur prétention à l'absoluité, en les fluidifiant, en les mettant en mouvement, les représentations d'entendement – qui ont d'ailleurs leur valeur. Pour tenir compte de la spécificité de son objet : « l'opposition de la conscience », Hegel élabore des instruments

qui dans ses autres écrits n'ont pas la même signification technique. C'est le cas des concepts d'*expérience* et de *figure* de la conscience, et de la distinction entre ce qui est « pour la conscience » et ce qui est « pour nous ».

Hegel nomme « expérience » le « mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet » (*PhE*, I-75) lorsque, cherchant à décrypter la signification des actes qu'elle accomplit, elle éprouve une discordance entre ce qu'elle vise et ce qu'elle atteint effectivement, entre la « vérité » à laquelle elle prétend et la « certitude » fallacieuse à laquelle elle parvient. Prenons le cas exemplaire de la première figure de la conscience, la certitude sensible : alors que la conscience aspire à saisir l'essence singulière d'un « ceci » avant tout langage et toute pensée, elle s'aperçoit qu'elle atteint seulement la généralité la plus abstraite : « En disant *ceci*, [...] je dis tous les *ceci* » (*PhE*, I-86). L'expérience consiste à découvrir qu'en observant ses propres règles de fonctionnement et de lecture de son objet, elle entre en contradiction avec elle-même : l'expérience est toujours celle d'une *contradiction*, mais d'une contradiction productive, puisque son échec fait surgir pour la conscience un « *nouvel objet vrai* » (*PhE*, I-75), ce qui conduit à une nouvelle figure. Les expériences sont donc l'instance de constitution et de validation (aucune d'elles n'est un pur et simple échec) des degrés successifs du « savoir phénoménal » (*PhE*, I-68).

Les « figures » de la conscience et de l'esprit (par exemple : domination et servitude, conscience malheureuse, raison observante) sont l'équivalent phénoménologique des « concepts déterminés » dont la logique expose l'enchaînement ; il existe même une correspondance de principe entre ces figures et les « moments abstraits de la science » (*PhE*, II-310). La figure est, si l'on peut dire, l'expérience d'un concept. Mais cette expérience n'est pas sue comme telle : c'est « pour nous », du point de vue de la spéculation, que les figures de la conscience sont mises en rapport avec le procès des « essentialités logiques ». Ces figures correspondent chacune à une posture de la conscience par rapport à l'objectivité dont elle aspire à acquérir le savoir ; elles recouvrent un système d'expériences qui sont, en raison du décalage entre ce qui est visé et ce qui est atteint, les moments de l'acheminement déceptif de cette conscience (ou de l'esprit s'exprimant en une forme de conscience) vers le « royaume total de la vérité » (*PhE*, I-77).

Mais si la conscience, en chacune de ses figures, appréhende l'échec de sa visée et les contradictions de l'expérience qu'elle a de son objet, elle ne comprend pas le *sens* de leur enchaînement : il lui faudrait pour cela adopter le point de vue de cette figure située au-delà de toute figure (car elle n'est plus soumise à « l'opposition de la conscience ») qu'est le savoir absolu. Hegel fait donc intervenir, pour décrypter les expériences de la conscience et penser leur articulation, des considérations de second niveau, qui ne sont plus celles de la conscience se relatant à elle-même ses expériences, mais adviennent « pour nous », ce « nous » désignant le point de vue de la philosophie parcourant en une sorte de rétrospection anticipée le chemin qui conduit à elle. Il y a donc lieu de distinguer – c'est une particularité de la *Phénoménologie de l'Esprit* – deux niveaux d'analyse, signalés par les marqueurs que sont les expressions « pour la conscience » et « pour nous » (ou encore « en soi »). Le premier, de loin le plus important quantitativement, décrit ce qui se passe pour la conscience lorsqu'elle s'efforce, en chaque expérience, de porter sa certitude au niveau de la vérité. Le second redouble ce premier texte d'un commentaire fait du point de vue du philosophe examinant les étapes du cheminement de la conscience

en direction du savoir et pensant leur enchaînement ; il décrit ce qui se passe « derrière le dos » de la conscience (*PhE*, I-77).

### III. Les grandes articulations du livre

Les trois premiers chapitres traitent des structures primaires de la conscience dans son rapport à l'objectivité. Celle-ci est d'abord infructueusement visée par la certitude sensible qui s'épuise dans une vaine quête de la singularité du pur « ceci » (chap. I). Elle est ensuite perçue comme une chose que la conscience tente de saisir de manière unitaire, quitte à succomber à l'illusion (peut-être nécessaire) d'une essence séparée des propriétés inessentiels, changeantes, de la chose (chap. II). Enfin, l'entendement construit l'objet à l'aide d'instruments d'universalisation : le concept de force, puis celui d'une intériorité supra-sensible régissant l'extériorité phénoménale selon des lois (comme la loi newtonienne de l'attraction universelle). Mais ces instruments sont incapables de dépasser le « mouvement tautologique » d'une explication purement formelle aboutissant à un dédoublement « homonymique » du supra-sensible (illustré par les phénomènes de polarité). Cette dualité n'est qu'illusoirement surmontée par la position d'une infinité conçue non comme un au-delà – Hegel met à profit la critique de la « fausse infinité » dans la *Logique* de 1804-1805 – mais comme autosuppression de la scission propre au fini, comme « inquiétude absolue » (*PhE*, I-138), car l'entendement n'est pas encore conscient que c'est pour lui que s'accomplit ce processus (chap. III).

Par là s'opère un « retour à partir de l'être-autre » qu'est l'objet externe appréhendé par la conscience (*PhE*, I-146) ; il marque le passage de la conscience d'objet à la conscience de soi. Le chapitre IV : « La vérité de la certitude de soi », contient certains des passages les plus connus du livre. La conscience de soi est désir de surmonter la béance qui subsiste entre la conscience et l'être objectif ; ce désir ne peut être satisfait par l'assujettissement de l'objet, mais seulement grâce à un « dédoublement de la conscience de soi » en une conscience désirante et une conscience qui reconnaît (éventuellement) ce désir (*PhE*, I-153). C'est le thème de la trop fameuse « dialectique du maître et de l'esclave », évoquée plus haut. Son issue n'a pas la portée absolue que lui donne Kojève, car le renversement de la position initiale de domination n'est pas la reconnaissance *réciproque* exigée par le concept de conscience de soi. L'analyse ne se clôt donc pas : un second développement regroupant trois figures (stoïcisme, scepticisme, conscience malheureuse) étudie les tentatives de surmonter non par la domination, mais par la *pensée* la scission qui fait le malheur de la conscience. Évoquons brièvement la dernière de ces figures. La conscience malheureuse – conscience pieuse faisant l'expérience de son dédoublement structurel dans son rapport douloureux à « l'immuable » – ne parvient pas à être une conscience *de soi*, car elle fait l'expérience de la scission non surmontée entre un soi inessentiel et un au-delà inaccessible. L'accomplissement de ce à quoi elle tend conduit d'ailleurs au-delà de la conscience et de la conscience de soi : « Pour nous est déjà présent le concept de l'*esprit* », à savoir « un *moi* qui est un *nous*, et un *nous* qui est un *moi* » (*PhE*, I-154). Pourtant, à l'issue, *immédiatement* infructueuse, des expériences de la conscience de soi, ce n'est pas encore l'esprit mais la raison qui émerge : avant de déborder la subjectivité singulière, il faut conduire à son terme l'examen de ses actes. C'est ce que fait le chapitre V, « Certitude

et vérité de la raison ».

« La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité » (*PhE*, I-196). À la différence de la conscience et de la conscience de soi, elle est en paix avec le monde dont elle découvre qu'il est *son* monde, et « c'est comme si pour elle le monde était pour la première fois » (*ibid.*). Telle est la conviction fondatrice de l'idéalisme : il n'y a de monde que pour la raison, car elle le *constitue*. Hegel se montre sévère à l'endroit de cet idéalisme fondé sur un « *concept abstrait* de la raison » (*PhE*, I-203) ; ce n'est pas pour lui opposer un irrationalisme, mais pour exiger de la raison qu'elle surmonte son « mauvais idéalisme » (*PhE*, I-199) en découvrant le chemin oublié qu'est sa propre historicité. Pour ce faire, la raison doit renoncer au « délire de présomption » consistant à vouloir imposer au monde la « loi du cœur », illustrée par le Karl Moor des *Brigands* de Schiller. Lorsqu'elle comprend qu'il ne s'agit pas de *conférer* un sens au monde mais de *reconnaître* la rationalité à l'œuvre en lui (dans les prescriptions éternelles du droit, par exemple), lorsqu'elle aperçoit qu'en sortant de soi c'est elle-même qu'elle trouve, « la raison est esprit » ; en effet, « sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité et elle est consciente de soi-même comme de son monde et du monde comme de soi-même » (*PhE*, II-9).

Il y a un décalage incontestable entre l'esprit et les figures de la conscience, de la conscience de soi et de la raison. Celles-ci demeurent structurées par la séparation du sujet et du monde ; c'est pourquoi la dénivellation entre certitude et vérité de l'expérience y réapparaît constamment, et, avec elle, le risque d'un dessaisissement absolu de soi, d'une perte radicale de sens. L'esprit est une raison objectivée dans les « figures d'un monde », d'un « monde éthique vivant » (*PhE*, II-12). Ces figures, auxquelles correspondent des périodes de l'histoire (la cité grecque, l'Empire romain, la chrétienté médiévale, l'ère de l'absolutisme, les Lumières en lutte contre la « superstition », la Révolution et la Terreur), relèvent donc de ce qui sera nommé ultérieurement l'esprit *objectif*, alors que les précédentes participent de l'esprit *subjectif*. Toutefois, ce chapitre ne développe pas une philosophie de l'histoire : il montre que les formes de subjectivité précédemment étudiées sont portées par un mouvement historique, s'incarnent en des univers éthico-politiques qui énoncent leur vérité. L'esprit, avec sa charge d'objectivité, est la *présupposition* de la conscience subjective : « Les figures antérieures sont des abstractions de cet esprit » (*PhE*, II-11). Cela ne vaut pas seulement pour les formes de la subjectivité *finie*, mais pour l'esprit absolu lui-même, dont la « conscience de soi effective » est « le but et le résultat » du procès de l'esprit (*PhE*, II-13) ; il est, en sa vérité *philosophique*, porté au jour par l'histoire. Le procès de l'esprit, jusqu'à l'ultime figure du pardon du Mal à travers « le Oui de la réconciliation » (*PhE*, II-200), est donc tout à la fois la présupposition des figures de la subjectivité finie et l'anticipation phénoménale de l'esprit absolu dont traitent les deux derniers chapitres.

La religion, comme « conscience de l'essence *absolue* en général », est déjà apparue dans les configurations antécédentes (*PhE*, II-203) ; elle est donc un axe qui « nous » permet de relire l'enchaînement des figures antérieures du point de vue de leur « parachèvement » (*PhE*, II-208). Mais le chapitre VII n'est pas le simple bilan des étapes antérieures. Les précédentes occurrences de la posture religieuse (la conscience malheureuse, la belle âme) couraient le risque de se réduire à un « service divin solitaire » (*PhE*, II-187). La religion est examinée maintenant du point de vue de l'esprit absolu lui-même : non plus comme

une forme de conscience *du* divin, mais comme la « propre *conscience de soi* pure de l'esprit » (*PhE*, II-205). Le risque qu'affronte l'esprit dans sa figure religieuse est de se séparer de l'effectivité et d'être « enfermé dans sa pure conscience de soi » (*PhE*, II-210). Les trois figures étudiées – la religion naturelle, la religion de l'art et la religion manifeste – ont un substrat historique : religions orientales, religion grecque, christianisme. Mais, pas plus que le chapitre VI ne traitait de l'histoire des civilisations, il ne s'agit ici d'écrire l'histoire des religions du point de vue de la Révélation chrétienne. Ce que retient le philosophe est la manière dont les religions historiques traduisent la dialectique de l'esprit en quête de sa « *figure vraie* » (*PhE*, II-211), en laquelle conscience et conscience de soi, substantialité et subjectivité sont réconciliées. Toutefois, cette figure est encore une *figure*, une représentation de l'esprit absolu. Hegel ne reviendra jamais sur cette conclusion hérétique : la vérité de la représentation religieuse est le concept philosophique, qui est au-delà de toute figuration, car il est l'irreprésentable même, la pensée comme acte de soi. Telle est la position du savoir absolu.

L'ultime chapitre de la *Phénoménologie* est desservi par son titre. Il suscite en effet le contresens selon lequel le savoir absolu serait un savoir *total*. Si c'était ce que vise l'expression, il y aurait de quoi être déçu, car rien de précis ne nous est dit sur la teneur d'un tel savoir. Le chapitre est essentiellement consacré à articuler les figures successives de la conscience et de l'esprit du point de vue de « cette ultime figure » qu'est « l'esprit se sachant en figure d'esprit ou le *savoir conceptualisant* » (*PhE*, II-302). Le savoir absolu, situé au-delà de l'opposition entre la teneur objective du savoir (sa vérité) et la signification que lui accorde le sujet (la certitude dont il croit disposer), est la règle de déchiffrement des expériences antécédentes et la démonstration de leur limitation. Quant au contenu de ce savoir, nous apprenons seulement qu'il est le même que celui de la religion en tant que *représentation* de l'absolu ; ce contenu reçoit maintenant la forme scientifique qui lui est adéquate, celle du concept. Le savoir absolu est moins un corps ultime de vérités s'exposant selon un ordre des raisons qu'une *position de savoir*. Le contenu de ce savoir est donc *à venir* ou en devenir : il est, et avec lui la science hégélienne, un *processus*. Le savoir absolu est dans l'histoire puisque celle-ci n'est pas autre chose que l'advenir objectif de l'esprit comme monde. Mais il est aussi toujours déjà intemporellement advenu : conformément à la structure circulaire du savoir spéculatif, le point de vue de la science (*résultat* des dialectiques de la conscience) est ce qui « nous » permet de conceptualiser chacune des figures successives de l'esprit fini en sa limitation constitutive. La *Logique* parle significativement de savoir *pur* et non plus de savoir *absolu* pour désigner « la vérité dernière et absolue de [la] conscience », et précise que « la *Logique* est [...] le savoir pur dans son ampleur et son extension » (*SL*, 1, 39). Le savoir absolu n'est donc pas l'absolu du savoir mais cette position à partir de laquelle la vérité logique peut se déployer elle-même librement au-delà des figures finies de la subjectivité. Pourtant, la *Phénoménologie* n'est pas devenue un préliminaire inutile, car l'aliénation qu'est pour le concept le fait de s'exposer à l'histoire est nécessaire : « La Science contient en elle-même cette nécessité d'aliéner de soi la forme du pur concept, et [contient] le passage du concept dans la conscience » (*PhE*, II-311). À la charnière du « développement en figures » de l'esprit et du « mouvement des essentialités logiques », le savoir absolu est l'aboutissement du point de vue de la *Phénoménologie*. C'est aussi un double point de départ : en aval, il indique le terrain sur lequel la logique et le système se déploient ; en amont, il est rétrospectivement la clef du procès des figures finies de

l'esprit.

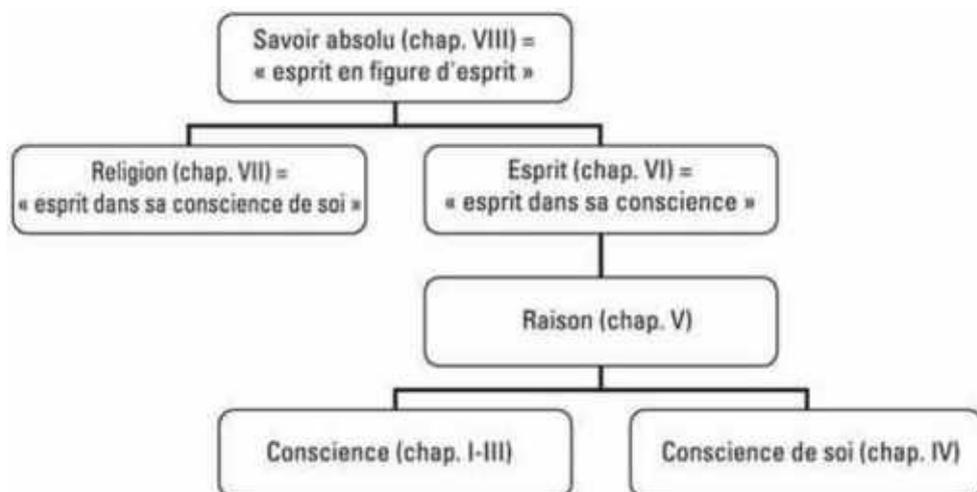
## IV. Structure systématique de l'ouvrage

La question de l'unité de la *Phénoménologie* est controversée. On admet qu'une extension imprévue du programme d'une science de l'expérience de la conscience s'est produite en cours de rédaction. L'idée d'une rupture, ou du moins d'une bifurcation paraît accréditée par la différence manifeste des thèmes abordés dans les cinq premiers chapitres et le sixième, pour ne rien dire des deux derniers. Pourtant, selon le projet *spéculatif* de la *Phénoménologie de l'Esprit* (dont Hegel n'a pas pleine conscience au début de la rédaction), le passage controversé de la raison, unité *subjective* de la conscience et de la conscience de soi, à l'esprit, unité *objective* de celles-ci, est non seulement possible, mais nécessaire. L'accès au point de vue de la Science ne peut résulter seulement d'une ascèse individuelle ; il suppose la concurrence d'une genèse subjective (chap. I-V) et d'une genèse objective (chap. VI), l'une et l'autre concourant dans la conscience de soi de l'esprit qu'exprime la représentation religieuse (chap. VII).

Une rupture interviendrait lors du passage de la raison à l'esprit. Or on lit au début du chapitre VI : « L'esprit est l'essence absolue réelle qui se soutient elle-même. Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit ; elles sont le fait qu'il s'analyse, différencie ses moments et s'attarde auprès de chacun d'eux. L'isolement de ces moments a l'esprit lui-même pour *présupposition* et pour *subsistance* » (*PhE*, II-11). Totalité historique objective, l'esprit est la présupposition des moments de l'expérience de la conscience que « nous » distinguons ; ces moments sont donc les aspects partiels de sa réflexion au sein de la subjectivité, et non des réalités existant par elles-mêmes. Le début du chapitre VII précise la position de l'esprit (objectif) par rapport aux modes de la conscience subjective et par rapport à l'esprit absolu lui-même. Il affirme la continuité homogène des quatre premières sections (chap. I-VI), qui constituent ensemble « l'être-là de l'esprit », face à la religion, qui est sa « conscience de soi » (*PhE*, II-207/208). On comprend alors *seulement* ce qu'est l'objet de la *Phénoménologie* : l'esprit dans l'unité *pensée* de son phénomène et de sa conscience de soi. L'esprit, qui *est* dans l'histoire, se *représente* dans la religion et se *pense* dans la philosophie, est l'unité en devenir de la subjectivité et de l'histoire. C'est le sens profond du mot d'ordre de *réconciliation avec le temps* qui apparaît chez Hegel lorsque se dissipe la « nostalgie de la Grèce » : au lieu d'opposer, comme les pensées du devoir-être, les exigences normatives du sujet à l'ordre du monde, il s'agit de penser le procès grâce auquel se produit l'unité de « l'esprit dans son monde » et de « l'esprit conscient de soi comme esprit » (*PhE*, II-206).

Le savoir absolu est la réunion des deux « réconciliations de la conscience et de la conscience de soi » qui se sont produites « la première fois dans l'esprit religieux, la seconde fois dans la conscience comme telle » (*PhE*, II-298). Ces deux réconciliations se sont accomplies l'une dans l'élément objectif de l'historicité, l'autre dans l'ordre intériorisé de la religion. L'une et l'autre sont des formes *effectives* de réconciliation de l'esprit avec lui-même : la religion est « la représentation de la réconciliation », bien qu'elle la projette dans un au-delà (*PhE*, II-289) ; l'esprit « dans sa conscience » parvient au même résultat dans l'élément de l'objectivité historique. Mais ce qui fait défaut aux

deux réconciliations de l'esprit avec lui-même est la conscience de leur identité. Le savoir absolu *réalise* cette réunion, car il est la *pensée* de l'identité (processuelle) de l'esprit en son monde et de l'esprit dans sa conscience de soi, de la substance et du sujet. Dès lors, la structure d'ensemble de la *Phénoménologie* devient claire. Elle correspond au schéma suivant :



À première vue, cette schématisation n'est pas conforme à la division de l'ouvrage en sections, introduite par Hegel au tout dernier moment :

- (A) Conscience
- (B) Conscience de soi
- (C) (AA) Raison
- (BB) L'esprit
- (CC) La religion
- (DD) Le savoir absolu.

En fait, selon le critère d'évaluation des figures de la conscience (la distinction entre *certitude* subjective et *vérité* objective), conscience et conscience de soi sont les deux pôles (primat de la *vérité* sur la certitude ; primat de la certitude sur la vérité) dont les configurations ultérieures sont, chacune à son niveau, une forme de réconciliation. La raison est l'unité *formelle* (subjective) de la conscience et de la conscience de soi ; l'esprit est leur unité *réelle* dans l'élément objectif de la « figure d'un monde » ; la religion est leur unité *absolue* intériorisée dans la conscience de soi ; le savoir absolu est leur unité *absolue en et pour soi*, à la fois médiatisée par l'enchaînement des figures et médiatisante, parce qu'elle est la raison immanente de leur procès.

## Notes

[1] Selon la formule de A. Trendelenburg, auteur en 1843 d'une impitoyable diatribe contre la philosophie de Hegel.

[2] J.-P. Lefebvre, Avant-propos, in Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 12.

# Chapitre V

## La logique

Parmi les cercles dont se compose le système, le principal est la *logique*, qui est son poumon. Elle est « la science de l'idée pure dans l'élément abstrait de la pensée » (*Encycl.*, 1, § 19, 283). Mais de la pensée comme de la science on peut avoir « une haute ou une petite opinion » ; ceux qui font de la logique une discipline formelle en ont une petite. La logique hégélienne n'est pas formelle, sinon au sens très particulier où elle est « science de la forme absolue » (*SL*, 3, 56) : la forme y est le principe d'inquiétude mettant en mouvement une matière pour laquelle « la forme n'est plus un extérieur » (*SL*, 1, 19). Elle est donc une logique du procès (formel) de la signification (matérielle), donc (comme la logique transcendantale de Kant, mais en un tout autre sens) une *logique de la vérité* cherchant à énoncer la configuration de l'être en totalité.

### I. Représentation, entendement, concept, idée

Pensée de soi de l'être en totalité ou onto-logique, la *Logique* hégélienne met en œuvre un mode de pensée inédit, spéculatif. Le penser (Hegel utilise le verbe substantivé de préférence au substantif, qui désigne le résultat de cette activité) doit être caractérisé en ce qui le distingue des formes de conceptualisation auxquelles recourent aussi bien les sciences d'entendement que la philosophie non spéculative. Ce penser à la fois dialectique et spéculatif dont la logique est la science « n'est pas *seulement* une pensée, mais bien plutôt [...] le mode le plus élevé selon lequel l'être éternel et qui est en et pour soi peut être saisi » (*Encycl.*, § 19 A, 469). Il se distingue des représentations subjectives avec lesquelles on le confond : données sensibles, représentations, concepts d'entendement... La représentation, rapport immédiat d'un sujet fini à un être-là immédiat, capable seulement de procurer une vague familiarité, doit être distinguée de la connaissance : « Ce qui est bien connu en général, justement parce qu'il est *bien connu*, n'est pas *connu* » (*PhE*, I-28). Cette connaissance est d'abord le fait de l'entendement, qui manifeste sa « puissance absolue » en apprenant à l'esprit fini à « regarder le négatif en face » (*PhE*, I-29). Mais il convient de distinguer l'entendement, appropriation universalisante d'objets par un sujet, de la pensée rationnelle qui « rend fluides les pensées solidifiées » forgées par l'entendement et les transforme ainsi en *concepts* spéculatifs (*PhE*, I-30), en pensées saisies en leur mouvement de production. Surmonter le rapport d'extériorité qui paraît exister entre l'être et le *logos*, élever la conscience au concept, tel est le propos de cette introduction spéculative à la spéculation qu'est la *Phénoménologie*.

Mais concevoir la science comme le seul résultat des expériences de la conscience serait destituer le savoir logico-spéculatif de sa *position absolue* (qui ne fait pas de lui un savoir achevé). Le penser est la structure générative que présupposent, pour être et pour faire sens, les œuvres du sujet fini : la représentation en laquelle « le contenu se tient isolé en sa singularité » (*Encycl.*, 1, § 20, 286), les actes de l'entendement qui inscrivent la précédente dans un horizon d'universalité formelle en établissant « des relations de nécessité entre [ses] déterminations isolées » (*ibid.*). Les pensées au moyen desquelles l'esprit cherche à consigner la vérité des choses sont les traces figées du penser authentique (spéculatif), tout comme le fini présuppose l'infini qui est sa propre inquiétude immanente. Elles forment la sphère de la pensée finie, arrimée à des configurations oppositives qui rompent la fluidité du penser : celle du sujet et de l'objet, celle du fini et de l'infini, celle de la pensée et de l'être, celle du réel et du rationnel. De manière générale, toute structure de pensée dualiste relève de la « métaphysique d'entendement » (*Encycl.*, 1, § 95, 358), et c'est la tâche de la spéculation de dissoudre ces oppositions qui structurent la représentation des choses en mettant à jour la dynamique qui les porte et les relève. « C'est l'acte libre de la pensée que de se placer au point de vue où elle est pour elle-même » et en cela de « parvenir au concept de son concept » (*Encycl.*, 1, § 17, 183). Ce point de vue, le savoir absolu, est le « résultat ultime » du « cercle revenant en lui-même » qu'il rend possible. La question du commencement, à laquelle se heurte toute science d'entendement, ne se pose donc pas à la philosophie, qui « n'a aucun commencement au sens des autres sciences » (*ibid.*). Mais elle se pose bel et bien au sujet philosophant, dont la « résolution de vouloir purement penser » (*Encycl.*, 1, § 78, 342) ne peut être l'effet d'un miracle ; « l'histoire scientifique de la conscience » est donc la reconstruction idéale du chemin qui la mène au savoir. Car la décision de philosopher, dans son absolue radicalité, n'est possible qu'une fois surmontées les unilatéralités qui interdisent à la conscience subjective de vouloir penser.

## II. Signification du projet logique

### 1. La logique est une ontologie conceptuelle

La logique est une doctrine de la vérité. Celle-ci ne doit pas être entendue de manière représentationnelle, comme *adaequatio rei et intellectus*, comme « accord d'un objet avec notre représentation » (*Encycl.*, 1, § 24 A, 479). Cette conception suppose une extériorité du concept et de l'être récusée par l'onto-logique hégélienne, qui veut non projeter de la raison sur les choses mais « porter à la conscience [le] travail propre de la raison de la Chose » (*PPD*, § 31, 140), épouser la logique même de ce qui est. La vérité doit donc être conçue comme un processus de véri-fication (au sens de rendre vrai) dans lequel l'être se pose comme pensée et la pensée comme être. La *Logique* décrit le procès grâce auquel s'avère l'identité du tout de l'être et du tout de la pensée. Cette identité n'a de sens que comme procès : elle n'est ni donnée, ni achevée, ni achevable. Elle correspond à ce que Hegel nomme « idée ». En un sens, cette identité est présupposée par l'entreprise qui a pour tâche de l'établir. En effet, la *Logique* adopte le point de vue du savoir absolu, ce qui signifie qu'est surmontée l'opposition entre sujet et objet qui gouverne les représentations

modernes du connaître. Mais cette présupposition de la *Logique* a aussi à être engendrée par elle. L'*idée*, « l'idée logique », est le penser de cette pensée. Toutefois, l'identité de l'être et de la pensée n'est jamais définitivement atteinte. Elle est « essentiellement *processus* », et ce processus est celui du mouvement infini de l'être vers sa pensée ou son concept : « Ni l'*idée* en tant qu'une pensée simplement *subjective*, ni simplement un être pour lui-même ne sont le vrai [...] l'idée n'est le vrai que *par la médiation* de l'être, et inversement l'être ne l'est que *par la médiation* de l'idée » (*Encycl.*, 1, § 70, 334).

Une boutade communément lue comme l'aveu du panlogisme hégélien illustre son ambition spéculative : « Ce contenu [de la *Logique*] est l'*exposition de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini* » (*SL*, 1, 19). En un sens, « l'essence éternelle » de Dieu comprend le tout de l'être et même, suivant Leibniz, la totalité des possibles. Toutefois, si la perfection du divin tient, comme le pense Hegel à la suite d'Aristote, au fait qu'il est auto-activité ou *energeia*, il faut bien que cette essence se détermine à l'existence ou à l'être. Ce faisant, elle se livre à l'altérité du monde ; c'est ce qu'illustre le motif de la Création. Ne devenir soi-même que dans le dessaisissement de soi : tel est bien le propre de Dieu selon Hegel, et tout aussi bien de l'idée logique. Ainsi, loin d'un panlogisme dément, la boutade souligne ce qu'a d'*encore abstrait* le point de vue logique en regard de la totalité concrète exposée par les « sciences réelles » de la nature et de l'esprit. La *Logique* n'est pas un achèvement, elle ne délivre pas le tout du sens : elle n'en offre, si l'on peut dire, que la grammaire générative.

## 2. Contenu et méthode de la logique : la Chose même

Hegel entend restituer une signification productive au formalisme, ou plutôt à la *forme* logique. La *Logique* ne fait pas abstraction de tout contenu, elle engendre son propre contenu par les seules ressources du dynamisme processuel : « La logique est, sans contredit, la science *formelle*, mais [c'est] la science de la *forme absolue* qui est au-dedans de soi totalité et contient l'*idée pure de la vérité elle-même*. Cette forme absolue a en elle-même son contenu ou réalité » (*SL*, 3, 56). Hegel recourt, pour désigner ce contenu, à une expression de prime abord indéterminée : « la Chose même ». Cette Chose, qui est l'affaire ou la cause de la *Logique* (au sens où Leibniz parle de la cause de Dieu), n'est pas un donné qui serait là, sous la main : « Ce qu'est la Chose, c'est là justement ce qui ne doit se dégager que dans le parcours de la Science » (*SL*, 1, 48). Cette Chose (*Sache*) n'est donc pas une chose (*Ding*) : elle est plutôt « le concept des choses » (*WdL*, préf. 2<sup>e</sup> éd., W, 5, 28). Le contenu de la *Logique* n'est rien d'autre que l'absence de présupposition de tout contenu donné. Hegel nomme « nécessité logique » cette propriété qu'a le discours d'engendrer son propre contenu, c'est-à-dire le tout de l'être ou de l'effectivité : « La nature de ce qui est consiste à être dans son propre être son propre concept. C'est en cela que se trouve, en général, la *nécessité logique* ; elle seule est le rationnel et le rythme du tout organique, elle est *savoir* du contenu au même titre que le contenu est concept et essence, en d'autres termes elle seule est le *spéculatif* » (*PhE*, I-49). Le contenu n'est ni seulement l'être, ni même l'être pensé (le concept), c'est le processus grâce auquel, de son mouvement propre, l'être se hisse à la fluidité du concept. Le caractère processuel de la *Logique* implique donc que l'on écarte l'opposition stéréotypée du contenu (l'être) et de la forme ou de la méthode (le concept). L'ultime chapitre de la *Logique* prend pour thème

leur indissociabilité. La méthode est « l'âme et substance » de tout contenu (SL, 3, 371), la forme intérieure de ce qui est pensé dans la pensée. Aussi ne suffit-il pas de lire ce chapitre « méthodologique » pour savoir ce qu'est la méthode hégélienne ! Car, si la méthode est le dire du contenu, elle est aussi, de toute nécessité, le tout de ce dire.

### 3. Le dialectique et le spéculatif

Le terme « dialectique » n'est pas d'usage fréquent chez Hegel ; il apparaît surtout dans des textes préliminaires ou méthodologiques, ou bien pour se situer par rapport à certaines philosophies (Platon, les sceptiques, Kant). Il est pourtant capital : en témoignent la Préface de la *Phénoménologie*, l'Introduction et le chapitre sur l'idée absolue dans la *Logique*, la Remarque du § 31 de la *Philosophie du droit*, les § 79 à 82 de l'*Encyclopédie*. La dialectique introduit dans l'intelligence du réel la dimension de la *négation* qui confère à la pensée plasticité et processualité. Mais lorsque Hegel emploie le mot, c'est d'abord pour évoquer une tradition. À la suite de Zénon et du « profond Héraclite », Platon a mis en lumière la dialectique inhérente à toute détermination finie, sa relation nécessaire à sa négation ou à son autre ; la *contradiction* est le mode sur lequel se manifeste cette dialecticité de la pensée, et il importe d'en ressaisir la fécondité. Pour Hegel, la « dialectique supérieure du concept » (PPD, § 31, 140) n'engendre pas seulement l'illusion transcendantale (Kant). Tout d'abord, elle est *immanente* à la pensée et aux déterminations qu'elle engendre. Elle n'est pas un « faire extérieur et négatif » (SL, 1, 28) destiné à réfuter certaines pensées. Elle est le « travail propre de la raison de la Chose » (PPD, § 31, 140). En second lieu, la dialectique a un résultat *positif* : « Son résultat n'est pas le néant vide, abstrait, mais la négation de certaines déterminations » (Encycl., 1, § 82, 344). La négation de déterminations finies les inscrit en effet dans un mouvement d'infinetisation qui délivre leur signification positive. C'est ce que désigne la « spéculation » : « Dans [le] dialectique tel qu'il est pris ici, et donc dans l'acte de saisir l'opposé dans son unité, ou le positif dans le négatif, consiste le *spéculatif*. C'est le côté le plus important, mais le plus difficile pour la faculté de pensée encore non exercée, non libre » (SL, 1, 28-29). L'exposé des trois « moments de tout ce qui est logiquement réel » (moment d'entendement ; moment dialectique ou négativement rationnel ; moment spéculatif ou positivement rationnel : Encycl., 1, § 79-82) suggère que c'est le dernier qui confère aux précédents leur vérité relative : c'est parce qu'elle est spéculative que la *Logique* a à être dialectique. Mais il est vrai aussi que le spéculatif s'ordonne à la dialectique qui l'instaure en sa nécessité. D'ailleurs, le dernier chapitre de la *Logique* précise que le moment dialectique comporte deux significations qui l'opposent et le nouent au moment spéculatif. Dialectique est d'abord la négation première de l'immédiat : elle nie celui-ci et, parce qu'elle le présuppose, le conserve (SL, 3, 380). Mais, en tant que négation se rapportant à elle-même, la *négativité* est « la *dialectique posée d'elle-même* » (SL, 3, 381), donc l'actualisation du positivement rationnel. La dialectique désigne ce redoublement de la médiation (le médiatisé est aussi médiatisant) grâce auquel la négation acquiert une signification positive. La dialectique est l'opposition à soi qui constitue l'identité véritable, médiante, avec soi ; la tension intérieure qui met en mouvement l'être aussi bien que le discours. Elle assure donc l'accès au point de vue spéculatif selon lequel le positif est travaillé par la négativité, cette « âme dialectique que tout vrai a en lui-même » (SL, 3, 382).

### III. Les structures de la logique

La *Logique* juxtapose un plan *ternaire* : Être, Essence, Concept, et un plan *binnaire* qui distingue une « logique objective » regroupant les deux premières parties et une « logique subjective », la doctrine du concept. À quoi correspondent ces deux structures ? La structure ternaire épouse le procès logique en sa continuité. Elle présente chacune des trois sphères en ce qu'elle a de spécifique, qui tient moins à l'objet dont il s'agit – d'une certaine manière, c'est toujours la « Chose même » – qu'au type de processualité qui y est à l'œuvre. Cette structure ternaire manifeste donc ce qui permet à la *Logique* de se déployer en une onto-logique : une pensée de l'être en tant qu'il advient au concept de soi par la médiation de la négativité essentielle. La logique de l'être obéit à la structure processuelle du « passer en autre chose ». Dans la sphère de l'essence, la processualité prend la forme de la *réflexion*, « relation à soi-même, en tant que celle-ci est relation à un autre [l'être présupposant l'essence comme “arrière-fond”] qui n'est immédiatement que comme quelque chose de *posé* et de *médiatisé* » (*Encycl.* 1817, 1, § 64, 215). Identité advenue de l'immédiat (être) et de la médiation (essence), le concept est auprès de soi, et son procès est un autodéveloppement dans lequel « l'Autre qui est posé par lui n'est pas en fait un Autre » (*Encycl.*, 1, § 161 A, 592). Ce concept du concept s'écarte de ce que l'on entend communément par là : une représentation intellectuelle formée par l'entendement ou la raison d'un sujet. Le concept est « le sujet » même (*SL*, 3, 39), la raison immanente de son propre développement, mais c'est du sujet *logique* (du concept) bien plus que du sujet *anthropologique* qu'il est alors question. La *Logique* souligne ce que cette subjectivité implique de liberté, de spontanéité, de créativité (*SL*, 3, 72 et 74).

La distinction de la logique objective et de la logique subjective souligne l'écart entre Être et Essence d'une part, Concept d'autre part. Alors que la logique objective « prend tout simplement la place de la *métaphysique* d'autrefois » (*SL*, 1, 37), la logique subjective est sans antécédent. Ou plutôt, son seul antécédent est la logique objective elle-même, qui est « l'exposition génétique du concept » (*SL*, 3, 36). Cette division originaire (*Ur-teil*) du concept est le fondement de ce qui, dans la *Phénoménologie*, apparaissait comme l'opposition de la conscience et de son objet. La distinction de la logique objective et de la logique subjective est donc le redéploiement, au sein de la *Logique*, de cette « opposition de la conscience » qu'il avait fallu tout le parcours phénoménologique pour surmonter. Mais alors que le dualisme de la conscience a dans la *Phénoménologie* un caractère irréductible tant que l'on n'est pas parvenu au savoir absolu, dans la *Logique* l'unité du concept est dès le départ présupposée. Du point de vue du *concept*, la logique est un *tout*, non une juxtaposition de blocs hétérogènes. Elle se divise en une « logique du *concept* comme *être* » (la logique objective) et une « logique du *concept* comme *concept* » (la logique subjective) (*W*, 5, 57). *En soi*, donc, toute la *Logique* est une logique du concept, et les déterminations qu'elle engendre sont une exposition de celui-ci « à partir du dehors ». Mais cela n'est vrai qu'en soi, aussi longtemps qu'une *relecture* du procès logique du point de vue du concept ne l'a pas établi. C'est parce qu'elle est *une* (logique du concept saisi comme idée) que la logique est *double* (logique objective et subjective) et *triple* (être, essence, concept).

## IV. Logique de l'être

Dans la *Science de la Logique*, la logique de l'être débute par un texte dont le statut est comparable à celui du « Concept préliminaire de la logique » dans l'*Encyclopédie* : « Quel doit être le commencement de la science ? » Le « Concept préliminaire » part d'un examen de la logique de l'histoire de la philosophie pour en déduire le concept authentique de la *Logique* ; il discute les positions fondamentales de la métaphysique (Wolff), de l'empirisme (Hume) et de la philosophie critique (Kant), enfin des tenants du savoir immédiat (Jacobi). Le texte sur le commencement de la science s'appuie sur la *Phénoménologie* pour établir que le contenu immédiat du « savoir pur » ne peut être que l'« immédiateté simple » de l'être pur, « sans aucune autre détermination » (*SL*, 1, 40). Le type de processualité spécifique à l'être est le *passer*. L'être passe à et en autre chose, devient, et chacune de ses déterminations (qualitative, quantitative, métrique) décline sous une figure spécifique cette structure processuelle. Car l'être est en son entier passage à l'essence qui est sa présupposition « réflexive ». L'ultime figure du passage est donc le passer de l'être comme tel, sa relève par l'essence ; or, « dans l'essence il n'y a plus aucun passage, mais seulement une relation » (*Encycl.*, 1, § 111 A, 546). Il apparaît ainsi que la processualité de l'être est secrètement portée par celle de l'essence : c'est parce que, dès le départ, l'être est à distance de lui-même, se creuse en direction d'une intériorité, qu'il n'est pas être en repos, mais mouvement, devenir. L'essence est la vérité de l'être (*SL*, 2, 1) non seulement au sens où il se dépasse en elle, mais où elle est depuis toujours le moteur de son mouvement.

L'être est indicible comme tel. Il n'est pas non plus simple négation du non-être. Il est donc *immédiatement* passage en son autre, advenir du néant, tout comme le « rien », lui aussi ineffable, ne peut être saisi que comme venir à l'être. Ce passage, le devenir, est donc « un second commencement, un commencement absolu » (*SL*, 1, 69). Première catégorie *processuelle*, le devenir est le commencement véritable de la *Logique*. Lui seul permet d'échapper au face-à-face élatique de l'être et du non-être, pour engendrer « quelque chose » : l'être déterminé ou être-là, première catégorie réelle de la *Logique*. La médiation est antérieure à ce qu'elle médiatise : tel est le postulat de l'« ontologie » hégélienne, et c'est ce postulat que la logique de l'essence aura à justifier.

L'être *qualitativement* déterminé, l'être-là, est « être avec un non-être » (*SL*, 1, 85). Or dire un étant, c'est lui affecter une limite, une négation. Hegel cite volontiers une formule de Spinoza arrachée à son contexte : « Toute détermination est négation. » Mais l'étant change avec sa détermination : il est variable, donc fini. Il n'y a de discours que de l'être *fini*, affecté d'une limitation par son rapport à de l'altérité : « L'être-là [...] n'est pas seulement fini, il est la *finité* » (*SL*, 1, 114). Mais une pensée du fini, ou plus exactement une pensée ordonnée au fini est condamnée au *dualisme* du fini et de l'infini, et se tient donc « sur le terrain de la métaphysique d'entendement la plus ordinaire » (*Encycl.*, 1, § 95, 358) ; en cela, elle n'est pas une *pensée* du fini. On ne doit pas se représenter l'infini comme un au-delà du fini, sauf à le finitiser lui-même en lui affectant une limite. De ce mauvais infini d'entendement, Hegel distingue l'infini véritable (rationnel), infini *en acte* qui inclut le fini comme son propre moment. « L'infinité est la *détermination* du fini » (*SL*, 1, 116) : ce qui l'institue en sa finité même. C'est l'acquis de cette ontologie du fini qu'est

la logique de l'être : il n'y a de discours que du fini, mais ce fini ne peut être dit qu'infiniment : par la médiation de l'infinité, dont il est la trace en devenir. Ainsi, le caractère fini de l'être-là ne lui est pas imposé de l'extérieur, il est l'effet de sa processualité propre : la finitude n'est pas une punition...

La quantité est la « qualité devenue indifférente » (*SL*, 1, 54). Elle détermine l'être ; mais cette détermination est indifférente, elle n'affecte pas l'identité du déterminé, l'étant. Hegel récuse la définition usuelle selon laquelle la grandeur serait « ce qui peut être augmenté ou diminué » (*Encycl.*, 1, § 99 A, 533). Une telle définition confond en effet la quantité pure, simple possibilité réelle de la détermination quantitative, et la quantité déterminée, c'est-à-dire le *quantum* : confusion aussi grave que celle de l'être pur et de l'être-là qualitativement déterminé. Hegel souligne d'ailleurs la parenté formelle des modes de détermination quantitatif et qualitatif : « Le quantum est la quantité réelle, de même que l'être-là est l'être réel » (*SL*, 1, 189). Dans les deux cas, un terme abstrait (l'être pur, la quantité pure), grâce à un certain mouvement de détermination, engendre une réalité finie (l'être-là, le *quantum*) ; celle-ci s'ouvre à l'infinité (qualitative ; quantitative) et se réfléchit en soi-même (être-pour-soi ; « degré »). Il y a aussi un « mauvais infini » quantitatif. Comme l'infinité qualitative, l'infinité quantitative n'est pas située au-delà du *quantum* fini : elle explicite la contradiction qui le pousse au-delà de lui-même, ce qui veut dire qu'elle est seulement son *concept*. La représentation de l'infini comme « ce qui est plus grand que tout nombre déterminé » le rend impensable en cherchant à le rendre imaginable. L'infinité vraie n'est pas celle, potentielle, de l'*indéfini*, mais l'infini *en acte* dans le fini lui-même. Or ce concept implique une résurgence du qualitatif au sein de la quantité : l'infinité quantitative, « négation de la qualité niée » (du *quantum* fini), n'est « pas autre chose que la qualité » (*SL*, 1, 236). Ce rétablissement de la qualité au sein de la quantité correspond à ce que Hegel nomme la *mesure*.

La mesure est une interaction du qualitatif et du quantitatif ; en définissant en quelque sorte des seuils d'être (des « passages » d'un niveau de réalité à un autre), elle montre que la « variation apparemment innocente du quantitatif est en quelque sorte une ruse grâce à laquelle le qualitatif est atteint » (*Encycl.*, 1, § 108 A, 544). Combinant deux types de variations, elle s'efforce de saisir l'être des choses dans sa détermination absolue et dans sa singularité. Chaque « existence matérielle » est un « rapport de rapports », ce rapport complexe définissant sa mesure propre : ainsi, « il y a déjà dans la mesure l'idée de l'essence » (*Mesure*, 23). Il existe en effet une corrélation entre la mesure et l'effectivité. La théorie de la mesure et celle de l'effectivité traitent d'une même question : peut-on penser le réel en sa singularité sans en référer à un arrière-plan ou un arrière-fond métaphysique ? Mais la mesure, indicateur de stabilité au sein de l'instabilité de ce qui est, conserve une dimension d'immédiateté typique de la sphère de l'être. Cela la distingue des catégories réflexives de l'essence. Mais elle est aussi ce à partir de quoi l'être immédiat se révèle porteur d'une médiation présupposée : en elle « le concept de l'essence [...] est déjà survenu » (*SL*, 1, 293).

## V. Logique de l'essence

La doctrine de l'essence est la partie la plus ardue de la *Logique*. Mais son propos est clair

: mener une critique des métaphysiques dualistes, et simultanément montrer que la dualité (déclinée de multiple façon) est une structure de pensée nécessaire. « La vérité de l'être est l'essence » (*SL*, 2, 1) : la première phrase du deuxième livre de la *Logique* en dit tout le contenu. S'y lit d'abord la représentation (que Hegel va déconstruire) faisant de l'essence un fondement ou un arrière-fond de l'être, en regard duquel celui-ci est relégué au statut de phénomène, voire de simple apparence. Mais si l'être est une apparence faisant signe vers une essence se tenant en retrait, cela ne compromet-il pas la consistance de ce fond qui n'est ce qu'il est (essentiel) qu'en regard d'un inessentiel, ainsi présupposé ? Hegel entreprend donc de montrer que le redoublement de l'immédiat par la médiation est le régime même de la pensée ; c'est en assumant cette dimension réflexive (la réflexion ayant ici un sens quasi optique) que l'on échappe au piège du dualisme métaphysique. La première section examine les « pures déterminations de réflexion » (identité, différence, contradiction, fondement) qui sont les instruments de base de la pensée ; il s'agit de débusquer la « mauvaise métaphysique » qui investit l'usage (nécessaire) de telles catégories en montrant qu'elles ont un caractère relationnel. Ainsi, la notion si importante de fondement ou de raison d'être implique celle d'une « existence » fondée, et ne fait sens que dans la relation réflexive du fondement et de ce qu'il fonde. La deuxième section étudie les différents types de relation de l'intériorité essentielle et de l'extériorité phénoménale pour mettre en lumière leur nature strictement relationnelle : impossible de penser un monde phénoménal sans se référer à un en-soi qui à la fois se manifeste et se dissipe en lui. L'exigence de penser la dualité de manière réflexive sans succomber au piège du dualisme aboutit, dans la troisième section, à une conception novatrice de l'effectivité – Hegel la distingue soigneusement de la réalité, même si l'usage commun les identifie – comme être portant à même soi sa raison d'être, ou comme extériorité constituant sa propre intériorité en surface. La modalité processuelle de l'effectif est, après le paraître de la réflexion et l'apparaître de l'essence dans le phénomène, la manifestation ou la révélation de « l'essence qui est une avec son phénomène » (*SL*, 2, 6). Malgré le recours, qui n'est pas fortuit, à un vocabulaire religieux, l'effectivité n'est pas le divin, bien qu'elle reçoive certaines propriétés qui lui sont attribuées, par exemple le fait d'être cause de soi. L'effectif n'est pas un étant suprême, mais l'être ou le réel en tant qu'il rend raison de soi sans renvoyer à une instance de vérité externe : il est en ce sens identique au rationnel (*PPD*, 104). « *Manifestation de lui-même, non d'un autre* » (*Encycl.*, 1, § 142, 393), l'effectif est divin parce que tout ce qui est rationnel doit être qualifié ainsi.

## VI. Logique du concept

Conformément à l'étymologie (*concipere* : saisir ensemble), le concept renvoie classiquement à l'unité d'une conscience [1]. Or Hegel dissocie conscience et concept. Le concept n'est pas le bien d'un sujet, car on n'a pas des concepts comme on a un habit (*SL*, 3, 43), mais la subjectivité même, et pas seulement au sens grammatical. Le concept est, si l'on veut, le sujet d'un procès sans sujet. De ce fait, on ne saurait le qualifier d'abstrait en lui opposant le concret des choses ou de la vie : il est au contraire « l'absolument concret, le sujet comme tel » (*Encycl.*, 1, § 164, 411). La logique du concept met en œuvre une processualité spécifique, le *développement*. À la différence de l'être, où la détermination provient de l'extérieur, et de l'essence, où chacune est relative à une autre, le concept tire

de lui-même sa détermination ou son être, redéployant en son sein la négativité qu'il a incorporée en assimilant la logique objective. La vie organique est une illustration de ce type de procès. Mais on ne saurait taxer la doctrine du concept de vitalisme : c'est la vie qui est concept, non le concept qui est vie. Dans la sphère du concept, la négativité n'est jamais *donnée*, elle est suscitée par le mouvement du concept. L'exemple le plus remarquable de cet engendrement du négatif se trouve au terme de la logique, lorsque l'idée se donne librement congé à elle-même (*SL*, 3, 393). La liberté ultime du concept consiste à se résoudre à l'altérité ; en ce sens, il est « puissance créatrice » (*SL*, 3, 74).

La logique du concept, théorie non subjectiviste de la subjectivité, accomplit le programme de la Préface de 1807 : exprimer le vrai non comme *substance*, mais comme *sujet*. La sphère du concept est celle de la subjectivité, car le concept est l'unique sujet de son procès d'explicitation. Le « sujet » est donc bien la vérité de la « substance », tout comme la liberté est celle de la nécessité. Mais, si la subjectivité est la propriété distinctive du concept en général, elle est aussi, de façon plus limitée, celle du concept seulement subjectif, c'est-à-dire séparé de l'objectivité. Celui-ci s'explicité à travers un ensemble de formes classifiées par la logique scolastique : le concept et ses espèces (universel, particulier et singulier), les types de jugements et de syllogismes concluants ou non. Ce concept « formel » correspond à « la sphère du simple *entendement* » (*SL*, 3, 62), car il n'est qu'une « forme extérieure » s'appliquant à une matière passive. Mais Hegel s'écarte de l'orientation formalisante de la logique classique en rendant à la notion de *forme*, comprise comme pouvoir d'information du réel, la signification dynamique qu'elle avait chez Aristote : « Le concept est assurément à considérer comme forme, mais comme forme infinie, créatrice, qui renferme en elle-même et en même temps laisse aller hors d'elle la plénitude de tout contenu » (*Encycl.*, 1, § 160 A, 590). Cette contestation du formalisme au lieu même où il envahit la logique (l'analyse des formes de raisonnement) est frappante dans le traitement du syllogisme, que Hegel conçoit comme acte par lequel le concept s'enchaîne à lui-même. La théorie du concept subjectif dépend de la subjectivité de tout contexte psychologique ou même transcendantal. La subjectivité désigne le pouvoir qu'a la pensée de s'autodéterminer. Le sujet, c'est l'automouvement du concept, la rationalité en acte de soi, non l'origine de cet acte.

Ultime figure de l'immédiateté dans la *Logique*, l'objectivité récapitule les précédentes : être-là, existence, effectivité (*SL*, 3, 212). Mais l'objet est, comme tout immédiat, transi de médiation (conceptuelle) : c'est parce que le concept est radicalement subjectif qu'il y a de l'objectivité non pas pour un sujet, mais par la médiation (d'abord inapparente) de la subjectivité. Particularité saillante de la logique du concept : la médiation y précède l'immédiat, toujours déjà médiatisé. La théorie de l'objectivité fait surgir ou laisse se révéler les médiations conceptuelles que celle-ci a oubliées. Comme pour la subjectivité, Hegel s'écarte de la représentation usuelle de l'objectivité. L'objet est objet en et pour lui-même et non pas d'abord par et pour un sujet. C'est dans l'analyse de la téléologie que l'activité du sujet émerge de nouveau au sein de l'objectivité comme étant ce qui doit s'autodépasser en se réalisant. Résultat de l'*Aufhebung* du concept subjectif, l'objectivité est d'emblée conceptuelle : elle possède à même soi l'ensemble des médiations requises pour son intelligence. Si on ne la pense pas comme intrinsèquement conceptuelle, on fait du concept l'habit d'une subjectivité coupée des choses : « *en soi* concept – ou encore, si l'on veut, subjectivité – et objet sont *la même chose* » (*Encycl.*, 1, § 193, 432). Hegel

manifeste un grand intérêt pour la preuve ontologique de l'existence de Dieu, en dépit de la critique radicale à laquelle le kantisme l'a soumise [2]. Pour lui, l'argument anselmien est l'exemple du passage du concept à l'objectivité, de l'identité en procès du concept et de l'être : où l'on voit que la *Logique* est l'unique preuve de la représentation religieuse, « la théologie métaphysique » (*Preuves*, 111). La refonte des concepts de subjectivité et d'objectivité procède donc d'un unique dessein : montrer que la subjectivité n'est pas une forme séparée, et que l'objectivité n'est pas une matière informe, par elle-même insensée.

L'idée logique, qui est « essentiellement processus » et non pas un état (surtout pas un état mental !), explicite l'identité jusqu'alors implicite de l'objectivité et de la subjectivité, de l'être et du concept, de l'effectif et du rationnel. Elle est ainsi un rempart contre le dualisme, parce qu'elle est la règle immanente de constitution et de déconstruction des dualités jugées ultimes. De même que le concept n'est pas l'œuvre d'un sujet, mais la subjectivité même, l'idée n'est pas l'idée *de* quelqu'un *sur* quelque chose. « Sujet-objet » (*SL*, 3, 278), elle est idée de soi, *acte de soi* : procès grâce auquel le réel et la pensée s'engendrent réciproquement. Elle résume ainsi le propos de la *Logique* comme ontologique. Il faut éviter de commettre à propos de l'idée absolue, aboutissement de la *Logique* (mais non du *Système*), un contresens comparable à celui qui frappe le savoir absolu de la *Phénoménologie*. L'idée absolue n'est pas une ultime récapitulation, car le terme dernier d'un procès n'est rien s'il est coupé de celui-ci. L'idée absolue ne dit pas un autre contenu que celui qui peut se lire en chacun des moments du procès logique ; mais elle le dit sous la raison expresse de son caractère processuel : elle « est, à cet égard, à comparer au vieillard qui prononce les mêmes assertions religieuses que l'enfant, mais pour qui celles-ci ont la signification de toute sa vie » (*Encycl.*, 1, § 237 A, 623). Vieillesse de la pensée, l'idée absolue en résume la vie.

## Notes

[1] E. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Gallimard, 1980, p. 1409.

[2] *Ibid.*, p. 1210 sq.

# Chapitre VI

## De la nature à l'esprit

Au couple nature/liberté qui structure la philosophie kantienne, Hegel substitue le doublet nature/esprit. Il s'agit de penser l'unité *hiérarchique* des translittérations de l'idée (logique) que sont la nature et l'esprit, « l'idée en son être-autre » et « l'idée qui, de son être-autre, fait retour à soi » (*Encycl.*, 1, § 18, 184). Cette hiérarchie n'est pas une simple subordination : la nature n'est pas un mauvais moment à passer. Certes, l'esprit est « la vérité et le but final » de la nature (*Encycl.*, 2, § 251, 191). Mais la philosophie de Hegel est idéaliste, elle n'est pas spiritualiste. Si l'esprit surpasse la nature, il la présuppose aussi, tout comme la positivité spéculative inclut en soi la négativité dialectique. L'esprit au sens hégélien est l'*Aufhebung* d'une nature *donnée* comme ce qu'il doit surmonter pour parvenir à soi : « Pour nous, l'esprit a dans la nature sa présupposition, dont il est la vérité et, par là, le [principe] absolument premier [...] Il n'est qu'en tant qu'acte de faire retour à lui-même à partir de la nature » (*Encycl.*, 3, § 381, 178). Ce n'est pourtant pas là une sorte de matérialisme paradoxal. Car, en régime hégélien, c'est le résultat qui pose sa présupposition : « L'esprit [...] veut se libérer lui-même en façonnant la nature à partir de lui ; cet agir de l'esprit est la philosophie » (*Encycl.*, 2, § 379 A, 721). Ce serait rabaisser l'esprit que le considérer seulement comme le contraire de la nature. L'esprit est « vérité » de la nature : il la pose comme le négatif à partir duquel il advient à soi. Le traitement hégélien de l'esprit aussi bien que de la nature souligne donc ce qui, en chaque moment, anticipe ou au contraire rappelle l'autre. Ainsi, le procès de la nature est présenté comme une lente émergence de l'esprit (de la subjectivité) à partir de l'objectivité matérielle : « Le concept veut faire éclater l'écorce de l'extériorité et devenir pour lui-même » (*Encycl.*, 2, § 251 A, 355). Réciproquement, l'esprit conserve en lui la trace tenace de la naturalité : le premier moment de l'esprit, l'âme, est « le sommeil de l'esprit » (*Encycl.*, 3, § 389, 185). Il faut donc se garder de faire comme si l'esprit était de toujours assuré de son triomphe final sur une nature qui meurt en lui. La nature ne (tré)passé pas : négatif de l'idée, elle est éternelle, au sens spéculatif selon lequel « l'éternité n'est pas avant ou après le temps », mais plutôt « le présent absolu, le maintenant sans avant ni après » (*Encycl.*, 2, § 247 A, 349). Par ailleurs, l'esprit ne se borne pas à l'esprit fini : « L'esprit est aussi bien infini que fini, et ni seulement l'un, ni seulement l'autre ; il reste, en devenant fini, infini ; car il supprime en lui-même la finité » (*Encycl.*, 3, § 386 A, 400). Le concept d'esprit n'est pas corrélé à l'humanité : l'esprit infini relativise absolument le monde fini de la culture. Ainsi, pas plus que la philosophie de la nature n'est une théologie masquée, la philosophie de l'esprit n'est une philosophie de la culture. Pensant nature et esprit comme les moments connexes de l'idée, l'hégélianisme n'est ni un naturalisme, ni un humanisme mais un *idéalisme*.

# I. L'idée hors de soi

Ce qui définit la nature, c'est l'extériorité. Mais l'extériorité par rapport à quoi ? Par rapport à l'homme d'abord, à l'esprit *fini*. Hegel n'est pas moins sévère que Spinoza envers l'anthropocentrisme naïf qui fait croire que Dieu a créé le chêne-liège pour que l'on puisse fabriquer des bouchons (*Encycl.*, 2, § 245 A, 338). Du reste, la nature est l'extériorité à soi *de l'idée* (*Encycl.*, 2, § 247, 187) : elle ne nous est pas seulement étrangère, elle est l'extériorité même, et d'abord l'extériorité à soi. La *philosophie* de la nature doit penser dans leur tension ces deux aspects connexes : la nature est l'*altérité* de l'idée, mais elle est aussi l'altérité *de l'idée*. Selon le premier, la nature « n'est pas extérieure de façon relative, par rapport à cette idée (et par rapport à l'existence subjective de celle-ci, à l'esprit) », elle est l'extériorité en et pour soi-même. Selon le second, l'aliénation naturelle est le moment de négativité grâce auquel l'idée se (re)conquiert. L'esprit sera donc « la libération de la nature » (*Encycl.*, 2, § 246 Add, 346) aux deux sens de l'expression : ce qui se libère de la nature (ou de l'extériorité) et ce en quoi la nature se libère de son extériorité. La *pensée* de la nature sera donc celle de l'advenir de l'esprit au sein des processus sans esprit que décrivent les sciences naturelles.

Quel est le rapport entre les sciences positives et la philosophie de la nature ? Ce problème est devenu crucial. En effet, ces sciences se sont dotées d'instruments mathématiques leur permettant de s'émanciper de la tutelle exercée sur elles par la philosophie, voire par la théologie ; mais la philosophie considère plus que jamais devoir et pouvoir énoncer les « premières causes et les vrais principes » des sciences (Descartes). Hegel n'ignore rien des efforts de Schelling et de ses émules pour fonder une « physique spéculative » qui aurait vocation à se substituer aux sciences positives ; il dénonce dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* les extravagances auxquelles cela conduit. La philosophie, en tant que savoir de l'*effectivité*, a sans doute à penser la nature (comme l'esprit) selon sa texture spéculative ; en ce sens, la philosophie de la nature « est elle-même de la physique, mais de la *physique rationnelle* » (*Encycl.*, 2, A, 335). Cependant, « la *naissance* et la *formation* de la science philosophique a la physique empirique pour présupposition et condition » (*Encycl.*, 2, § 246, 186). Mais il convient de faire le départ entre la rationalité d'entendement qu'elle met en œuvre (et dont Hegel loue la fécondité), et la « métaphysique instinctive » (*Encycl.*, 2, A, 335), la *mauvaise* métaphysique dont cette physique est souvent imprégnée. Si Hegel, depuis sa dissertation sur *Les orbites des planètes* (1801), s'acharne à critiquer la mécanique newtonienne, au point de commettre une erreur mémorable en réhabilitant les lois de Kepler à l'encontre de la théorie de la gravitation, c'est notamment parce que la science newtonienne (qui se nomme elle-même « philosophie naturelle ») lui paraît envahie par une « métaphysique inénarrable » (*Encycl.*, 2, § 270, 221) qui « n'appartient ni à l'expérience ni au concept » (*Encycl.*, 2, § 266, 210). Le cœur de cette métaphysique est le projet moderne (galiléen et newtonien) d'une mathématisation intégrale de la science de la nature. Hegel en conteste la pertinence philosophique et scientifique, car la nature comporte une part inéliminable d'empiricité qui résiste à tout effort de formalisation et que la science doit reconnaître. Sinon, on devra recourir à tout un ensemble de notions métaphysiques (comme les « forces » newtoniennes) pour établir un pont entre théorie et expérience ; mais alors « c'est

l'expérience elle-même qui s'en va » (*Encycl.*, 2, § 286, 241).

Cette empiricité irréductible, que science et philosophie doivent respecter, est aussi ce qui marque l'être hors de soi irrémédiable de la nature, son « *impuissance* ». Impuissante, la nature l'est moins parce qu'elle ne contient que les « traces » du concept que parce que la connexion du concept et de sa réalisation demeure en elle largement *contingente*. La nature ne saurait être jugée de part en part rationnelle, ce qui ne signifie pas qu'elle soit le règne de l'irrationalité : « [L']impuissance de la nature assigne des limites à la philosophie, et ce qu'il y a de plus incongru, c'est de réclamer du concept qu'il conçoive et – comme on a dit – qu'il construise, qu'il déduise de telles contingences [...] on pourra suivre des traces de la détermination conceptuelle jusqu'au cœur de ce qui est le plus particulier, mais ce dernier ne se laissera pas épuiser par elles » (*Encycl.*, 2, § 250, 190). Pour cette raison, Hegel critique symétriquement l'illusion spéculative de la *Naturphilosophie* et l'illusion empirico-métaphysique de la science moderne. Dans la nature aussi, « le concept parle au concept » (*Encycl.*, 2, § 376 A, 721) ; il est simplement délicat d'en entendre la voix.

## II. L'infini retour à soi de l'esprit

L'esprit est « l'idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même » (*Encycl.*, 1, § 18, 184) : un mouvement de conquête de soi à partir de l'altérité naturelle, jusqu'à ce que se révèle le principe « absolument premier » de cette présupposition, l'esprit absolu. La *liberté*, comme « être auprès de soi dans l'autre », nomme cette propriété qu'a l'esprit de ne pouvoir conquérir son « chez soi » que dans la « *douleur infinie* » (*Encycl.*, 3, § 382, 178) d'une négativité qui, d'abord naturelle (donnée), doit se faire négativité *de l'esprit* lui-même. Alors seulement « le *concept* de l'esprit a sa *réalité* dans l'esprit » (*Encycl.*, 3, § 553, 343) : l'esprit absolu n'est pas seulement ce qui provient de la nature mais ce qui se pose soi-même, ainsi que la nature, comme sa propre existence. Pourtant, cette lecture de l'esprit à partir de l'esprit ne peut être qu'une lecture seconde. Dans la « première apparition » du système, celle qui correspond à l'ordre linéaire de l'*Encyclopédie*, l'esprit *résulte* d'une nature qui « se tient entre l'esprit et son essence » (*Encycl.*, 3, § 575, 373). Il doit donc accéder progressivement à cette essence en s'éveillant du sommeil de l'idée qu'est la nature, y compris sa nature. L'exposé de l'esprit subjectif retrace son éveil à partir du « *sommeil* de l'esprit » qu'est l'âme, cet « *esprit-nature* » (*Encycl.*, 3, § 387, 183), et sa progression vers son propre concept, c'est-à-dire vers le savoir rationnel de soi. Il s'agit, pour l'esprit, de surmonter sa passivité première en se révélant « pure activité » (*Encycl.*, 3, § 443 A, 541).

Cependant il ne suffit pas à l'esprit de « reprendre l'extériorité de la nature en son intériorité » (*Encycl.*, 3, § 384 A, 395). Il doit produire lui-même cette extériorité qu'il a intériorisée : s'objectiver. L'esprit n'accède pas seulement à soi par *Aufhebung* de la nature, il se pose lui-même comme nature (une *seconde* nature, la nature *de* l'esprit) et se donne « la *réalité* [...] d'un *monde* à produire et produit par lui » (*Encycl.*, 3, § 385, 180). Ce monde – innovation terminologique majeure – est celui de l'*esprit objectif*. Cette partie du système, exposée en détail par les *Principes de la philosophie du droit*, regroupe, en vertu d'une décision théorique forte, diverses disciplines de la philosophie pratique : droit,

morale, éthique sociale et politique, histoire. L'objectivation de l'esprit dans des normes et des institutions ne serait une aliénation que si la liberté s'identifiait au bon vouloir arbitraire de sujets présumés autonomes. Or, pour Hegel, la liberté subjective est indissociable de la liberté objective ; leur conjonction jamais acquise constitue la rationalité de l'esprit objectif.

Si l'esprit subjectif et l'esprit objectif forment la sphère de l'esprit fini, l'esprit absolu est infini, il est le *procès* qui donne sens à ces deux espaces finis en les dépassant : « L'esprit en tant qu'esprit n'est pas fini, il a la finité en lui-même » (*Encycl.*, 3, § 386 A, 399-400). Il faut donc se garder de projeter sur l'esprit absolu l'image d'un tout immuable : on le *finitiserait* en le coupant de l'esprit fini et de la nature. L'esprit absolu doit être pensé comme le procès – aux divers sens du terme – du fini, comme son unité « se produisant éternellement » (*Encycl.*, 3, § 385, 180). Il adopte trois figures successives et ordonnées : l'art, la religion et la philosophie. Elles disent « la même chose » ; mais ne la disent pas de la même manière. Tout dans l'art et la religion ne dit pas l'esprit *absolu* : seule la « religion véritable » a celui-ci pour contenu (*Encycl.*, 3, § 564, 354), seul l'art « romantique » est à sa hauteur (*Esthétique*, 1, 402). La philosophie spéculative est la justification de l'anticipation qu'en offrent art et religion, mais aussi l'assignation de sa limite : elle tient à la forme non conceptuelle qui est la leur. Dès lors, « l'accusation d'athéisme que l'on a souvent dirigée contre la philosophie » (*Encycl.*, 3, § 573, 362) est un malentendu ; il serait plus acceptable de lui reprocher, comme le fait une certaine religiosité moderne, d'avoir « trop de Dieu en elle ». Car cette surabondance est celle du concept : il excède la représentation, mais la justifie aussi.

# Chapitre VII

## Droit, état, histoire

### I. La science philosophique du droit

L'idée que se fait Hegel de la spéculation implique une refonte du partage classique entre *theoria* et *praxis*, ainsi qu'entre philosophie pure et appliquée ; elle requiert que le regard spéculatif se porte aussi sur l'empirique, comme l'indique l'article sur le droit naturel (1802). Mais cette raison n'explique pas à elle seule l'intérêt tout particulier que Hegel éprouve pour la politique ; le contexte historique y contribue aussi. Hegel a été un spectateur engagé de la Révolution française. Certes, la Terreur a tempéré son enthousiasme initial ; le passage de la *Phénoménologie* qui traite de « la liberté absolue et la terreur » (*PhE*, II-130 sq.) est un document de cette désillusion. Pourtant, jamais Hegel ne remet en question son jugement positif sur la Révolution. En témoignent les leçons sur la philosophie de l'histoire tenues en 1830 : « La pensée, le concept du droit se fit valoir *d'un seul coup*, et le vieil édifice d'injustice fut incapable de résister [...] Depuis que le soleil se tient au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait jamais vu l'homme se tenir sur la tête, c'est-à-dire sur la pensée, et rebâtir l'effectivité d'après celle-ci [...] Ce fut donc une aurore superbe. Tous les êtres pensants ont concélébré cette époque » (*Histoire*, 340). Hegel est resté jusqu'au bout « le vieux politique » que voyaient en lui ses condisciples du *Stift* ! Il y a donc lieu de consacrer quelques pages à la doctrine de l'esprit objectif, seule partie du système avec la *Logique* à avoir fait l'objet d'une publication séparée.

« La science philosophique du droit a pour objet l'idée du droit, à savoir le concept du droit et l'effectuation de celui-ci » (*PPD*, § 1, 109). Cette définition repose sur la distinction logique entre concept (ici : la liberté) et idée (ici : le droit, l'esprit objectif). Si le droit est « la liberté en tant qu'idée » (*PPD*, § 29, 138), c'est qu'il participe de l'objectivation d'un principe d'abord intérieur, la liberté ; or celle-ci est le prédicat caractéristique de l'esprit (subjectif). La liberté est le concept qui s'objective à travers les strates successives de l'esprit objectif. En se déployant en un système d'institutions, elle révèle son caractère proprement *idéal*. Cette idée de la liberté, précise Hegel, est « l'effectivité des hommes, non pas l'idée qu'ils en ont [de la liberté], mais celle qu'ils sont » (*Encycl.*, 3, § 482, 279) : elle n'est rien hors de son processus d'objectivation. Ainsi, le mouvement de l'esprit objectif est la réplique négative de celui de l'esprit subjectif. Celui-ci conquerrait sa détermination propre (la liberté) à l'encontre de la naturalité au sein de laquelle il était d'abord immergé (sous la figure de l'âme) ; le droit part de la liberté pour la constituer en nature (juridique, éthique). Mais il s'agit d'une *seconde* nature, différant *essentiellement* de la première, puisque le monde qu'elle constitue est « produit à partir de

l'esprit lui-même » (PPD, § 4, 120). Le thème de l'objectivation de la liberté est donc capital. La doctrine de l'esprit objectif décrit la constitution de la liberté abstraite de la personne en un univers d'institutions juridiques, sociales et éthico-politiques qui lui donnent consistance et effectivité. De la sorte, la liberté s'exprime paradoxalement dans le registre de son autre : « La liberté, configurée en l'effectivité d'un monde, reçoit la *forme de la nécessité* » (Encycl., 3, § 484, 282). *La liberté s'exprimant dans le langage de la nécessité*, telle pourrait être la définition spéculative de l'esprit objectif ou du droit.

## II. « L'abstraction » du droit abstrait

La qualification du droit privé comme « abstrait » implique à terme sa relativisation ; mais elle ne signifie aucun dédain du droit. Certes, Hegel rejette le *juridisme* qui ferait du droit (abstrait) le fondement de l'éthique ; mais il ne le traite pas comme une superstructure, comme une expression déformée de la réalité sociale et politique. Le droit abstrait comporte, à raison de son abstraction, une nécessité logique et historique. La manière dont Hegel interprète la notion de personnalité juridique révèle son souci de faire du droit une manifestation – imparfaite – d'une liberté qui n'est pas close sur elle-même, mais qui s'inscrit dans le monde et accède ainsi à une forme d'universalité. La liberté s'objective en se voulant elle-même dans les choses, s'affirme comme un pouvoir infini d'objectivation de soi : « L'homme est maître de toute chose dans la nature » (PPD, 453). Parmi les choses qu'il me faut m'approprier, il y a mon propre corps. Le caractère juridiquement absurde de l'esclavage et du servage en résulte : on nie la personnalité en l'homme en refusant à certains hommes la pleine possession de leur propre corps, ce qui constitue un déni absolu du droit. La vraie traduction du « droit universel d'appropriation des choses naturelles » (PPD, § 52, 160) est la liberté de la propriété. La propriété privée exclusive traduit donc l'essence même du droit abstrait. L'abstraction du droit comporte ainsi une réelle fécondité. Sans doute le droit abstrait est-il l'expression d'une liberté encore abstraite ; mais cette abstraction *libère* la personnalité de ce qu'elle a de seulement subjectif. Le droit abstrait ne donne sans doute pas à la liberté objective son contenu (celui-ci est d'ordre social et politique), mais il définit le schème abstraitement universel du rapport entre l'homme et la nature matérielle (propriété), auquel le travail donne son expression concrète, et des rapports des hommes entre eux (contrat). L'abstraction du droit privé est garante de la validité universelle de ses principes. Abstrait, le droit n'est d'aucun lieu ni d'aucun temps, ce qui ne veut bien sûr pas dire qu'il a été honoré en tout temps et en tout lieu. Il est, en ce sens, indépassable. Il ne saurait y avoir de liberté contre le droit.

## III. La société civile : l'éthicité « perdue dans ses extrêmes »

Même s'il n'invente pas cette dénomination, Hegel a forgé le *concept* moderne de société civile. Il est essentiel de ne pas confondre celle-ci avec l'État : d'une part, afin de souligner la vocation proprement politique de celui-ci, qui n'est pas épuisée par ses tâches

sociales ; d'autre part, afin de prendre acte de la relativisation de la sphère étatique qui s'opère avec la modernité. En effet, l'être politique y a cessé d'aller de soi. À Iéna, Hegel opposait l'intérêt particulier du bourgeois et l'intérêt universel du citoyen. En revanche, l'œuvre de maturité fait des intérêts particuliers et du système des besoins qui les coordonne la médiation soudant l'individu et l'universel. La société civile est par excellence « le terrain de la médiation » (*RPh Ilting*, 3, 567). Cette médiation est d'abord assurée par le marché. En effet, ce « système de dépendance multilatérale » (*PPD*, § 183, 280), s'il est le lieu de la scission du particulier et de l'universel, est également la condition de leur réconciliation politique. Celle-ci, vécue par les acteurs sociaux comme soumission à la nécessité des lois économiques, est cependant favorisée par la « main invisible ». La théorie de la société civile décrypte donc les médiations qui donnent un substrat matériel à la perspective réconciliatrice d'une vie *éthique*.

Mais la société civile connaît aussi une possible évolution pathologique, décrite aux § 241-245 des *Principes*. La formation d'un *Lumpenproletariat*, couche désocialisée dont la situation matérielle compromet la disposition à la vie commune, fragilise la vie sociale. La condition de la socialisation est l'intégration à une institution sociale (la corporation). C'est précisément ce qui fait défaut à la populace, vouée à « la perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur qu'il y a à subsister par son activité propre et par son travail » (*PPD*, § 244, 323). La misère de masse met en péril non seulement les autres couches sociales, mais surtout l'idée même d'éthicité. Hegel mesure la contradiction aiguë que ce phénomène inscrit au cœur de la société civile : « Malgré l'*excès de fortune*, la société civile n'est *pas assez fortunée* [...] pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace » (*PPD*, § 245, 324). Mais la misère, la désocialisation et la lutte des classes sont-elles une conséquence nécessaire ou un simple effet secondaire momentané ? La réponse de Hegel paraît hésitante. D'un côté, il ne met pas en doute l'horizon réconciliateur associé au concept d'éthicité. C'est ce qu'illustre sa théorie de l'institution corporative, moyen grâce auquel « l'*élément éthique fait retour* dans la société civile » (*PPD*, § 249, 327). D'un autre côté, ni l'institutionnalisation de la vie sociale, ni l'enracinement de celle-ci dans l'universel étatique grâce à la « police » (la politique sociale) ne suffisent à assurer la reconnaissance lorsque les mécanismes de régulation ne fonctionnent plus, lorsque l'esprit objectif paraît dessaisi de sa rationalité. Les déséquilibres structurels de la société civile sont donc un révélateur de la précarité de la vie éthique. Il est vrai que la réconciliation ne prend tout son sens qu'avec l'État. Mais l'État ne peut lui-même la garantir que parce qu'il prend ses racines dans la société civile et dans ses institutions, « base stable de l'État et piliers de la liberté publique » (*PPD*, § 265, 348). Pour que l'État rationnel accomplisse sa vocation, il faut que soit écartée l'éventualité d'une fracture du corps social. Or elle ne peut l'être.

## **IV. L'État, institution de la liberté**

Les représentations communes de l'État en font une structure, un *donné* indisponible, étranger aux individus ; l'objectivité du politique serait hétérogène à la subjectivité des figures individuelles ou collectives de la conscience. Cette perspective est contraire à la conception dialectique de la subjectivité et de l'objectivité développée par la *Logique*. Il

faut donc concevoir le rapport État-individu à partir de la dynamique qui les *institue* conjointement et produit ce que Hegel nomme la disposition d'esprit politique, « vouloir devenu *habitude* » en l'absence duquel l'État serait ce carcan qu'on lui reproche souvent d'être (*PPD*, § 268, 350). Le patriotisme véritable n'est pas une aptitude au sacrifice ; c'est d'abord une adhésion à soi dans et par l'adhésion à l'universel, une aptitude à agir conformément aux conditions objectives de la liberté, s'exprimant dans des pratiques ordinaires. C'est grâce à l'ajustement des deux dimensions de la subjectivité et de l'objectivité que l'État peut être dit *rationnel*. L'État est aussi bien une réalité (inter)subjective, une aspiration partagée au vivre ensemble, qu'un système objectif d'institutions coordonnées de façon dynamique en une constitution. La « *réunion* en tant que telle » est sa « fin véritable » : elle permet aux individus de « mener une vie universelle » (*PPD*, § 258, 334). L'ordination à l'universel distingue le citoyen du bourgeois, cet homme privé pour lequel l'universalité (des lois, des régulations sociales) est l'instrument du bonheur privé. Mais, pour le Hegel de la maturité, ces deux attitudes ne sont pas inconciliables. Dans l'État moderne, l'être social particulier du « bourgeois » est la médiation entre l'universel politique et les dispositions subjectives individuelles : le sens de l'État se nourrit paradoxalement des attitudes particularistes générées par la vie *sociale*. Celle-ci est ainsi un moment capital de la constitution de l'identité *politique* de l'individu, et par suite de l'identité de l'État lui-même, en tout cas de l'État *rationnel*.

Pour Hegel, la constitution ne se réduit pas à un corps de dispositions normatives. La constitution est la manière dont l'État *se constitue* grâce à l'interaction des dispositions subjectives et des institutions structurant la vie publique : elle est littéralement « l'organisme de l'État » (*PPD*, § 269, 351). D'où le rejet de toute forme de volontarisme politique. C'est une erreur de croire qu'il y a de bonnes institutions en soi, qu'on pourrait mettre en place par une décision abstraite : « Vouloir donner *a priori* à un peuple une constitution, fût-elle plus ou moins rationnelle quant à son contenu : cette fantaisie négligerait précisément le moment par lequel elle est plus qu'un être de raison » (*PPD*, § 274, 371). Ce propos est une critique de la tentative d'imposer une constitution à un peuple qui n'y serait pas prêt. Dans ses cours, Hegel – pourtant grand admirateur de Napoléon – évoque sa tentative manquée d'imposer à l'Espagne un régime constitutionnel. Mais on peut aussi penser à l'exemple du Wurtemberg, analysé en 1817 : un prince ne peut imposer un régime constitutionnel à une nation qui n'en veut pas, car la constitution *véritable* est au diapason de « l'esprit du peuple ». Conclusion : « Chaque peuple possède la constitution qui lui est appropriée et qui lui revient. » Elle n'est conservatrice qu'en apparence : lorsque l'esprit du temps est mûr pour un régime constitutionnel, les efforts de ceux qui s'y opposent sont condamnés à l'échec. Hegel proclame, à l'encontre des conservateurs de son temps, que la monarchie *constitutionnelle* est « la constitution de la raison *développée* » (*Encycl.*, 3, § 542, 319). Chacune des formes constitutionnelles classiques est un stade d'un processus historique dont la monarchie constitutionnelle est le terme, en tant qu'elle inclut les autres en elle à titre de moments conservés et dépassés ; ce processus n'est rien de moins que « l'affaire de l'histoire universelle du monde » (*PPD*, § 273, 367). On pourrait dire, en paraphrasant Platon, que la monarchie constitutionnelle est, comparée aux autres régimes, « comme un dieu parmi les hommes ». Exemple de l'illusion commune à beaucoup de penseurs selon laquelle le monde qui est le leur serait le point d'aboutissement de l'histoire ? Pas exactement, en ce cas : la Prusse ne deviendra une monarchie constitutionnelle qu'en 1850

! En outre, l'idée de faire des diverses constitutions les moments du développement historique de la rationalité politique est originale : il n'y a en réalité qu'une constitution – comme il n'y a qu'une philosophie – dont les peuples et les époques historiques découvrent un à un les éléments. Dès lors, la constitution n'est pas une formule politique adoptée arbitrairement ; elle est plutôt la rationalité en acte de l'esprit objectif se développant dans le temps de l'histoire, la liberté pensée dans le tout de son mouvement d'objectivation.

Hegel récuse la conception commune de la séparation des pouvoirs ; il vaut mieux parler de *division* de la puissance de l'État en moments fonctionnellement distincts mais solidaires. La division des pouvoirs est « l'un des moments absolus de la profondeur et de l'effectivité de la liberté » (*Encycl.*, 3, § 541, 318). Elle *constitue* l'État, et distingue le régime constitutionnel du despotisme oriental ou d'une démocratie radicale. Mais la division n'implique aucune *séparation* (au sens d'indépendance) des organes en charge des diverses fonctions de l'État. Hegel récuse aussi l'idée de balance des pouvoirs, développée par Montesquieu et les auteurs des *Federalist papers* : « l'équilibre universel » réalisé par un système de *checks and balances* ne produirait pas une « unité vivante » (*PPD*, § 272, 365). La théorie de l'équilibre des pouvoirs, comme la vision contractualiste de l'État, présuppose l'indépendance des moments – ici les pouvoirs, là les volontés particulières – à l'égard de la totalité. Cette totalité est alors conçue comme l'addition ou la résultante de forces données. Il faut au contraire penser les pouvoirs comme les *moments* logiques de l'État. La *souveraineté* appartient donc à l'État comme tel, et non à telle ou telle autorité constituée. Ni le peuple, ni le prince ne *sont* le souverain ; réciproquement, le souverain (l'État constitutionnel) n'est que parce que chacun des trois pouvoirs (prince, gouvernement, législateur ; la justice est quant à elle une institution sociale et non politique) participe à la formation de sa volonté et à son activité rationnelle. Ainsi, le pouvoir législatif n'appartient pas aux seuls élus. De même – mais Hegel ne le dit pas expressément – le gouvernement et les assemblées ont part à cette souveraineté de l'État qu'il revient au monarque d'incarner en tant qu'elle requiert « l'ultime décision de la volonté » (*PPD*, § 273, 366).

« L'État est l'effectivité de l'idée éthique. » L'État est une réalité *éthique*, subjective et objective, et non un « appareil ». Mais l'État est plus que la réalité de l'éthicité : il en est l'*effectivité*, ce qui veut dire la rationalité réalisée. En d'autres termes : parce qu'il est idée (au sens hégélien), l'État n'est pas une simple idée (au sens commun), mais un *concept vécu*. Qu'il soit vécu de façon plurielle explique les tensions qui existent au sein de chaque État comme celles qui opposent entre eux les États sur la scène de l'histoire.

## **V. L'actualisation historique de la liberté rationnelle**

Hegel adjoint aux matières classiques du droit naturel (droit privé, public et international) une théorie de « l'histoire mondiale ». Il conçoit l'histoire comme le terrain où la liberté rationnelle s'affirme en s'objectivant. Toutefois, le progrès historique ne se fait pas de manière linéaire, mais selon un processus dialectique accordant une large place aux

figures de la négativité. C'est le sens de la ruse de la raison : la raison ne se déploie historiquement qu'en mettant les passions au service d'un dessein que nul, hormis le philosophe, ne peut formuler. La philosophie de l'histoire est la véritable théodicée. Mais ce thème a chez Hegel un tout autre sens que chez les romantiques. Alors que chez Novalis ou Schlegel l'affirmation du sens théologique de l'histoire est destinée à humilier les prétentions de la raison éclairée, la théodicée historique de Hegel déploie une rationalité que les Lumières ont le seul tort d'avoir conçue à l'aune de l'entendement fini. Pour que l'État rationnel puisse assurer la réconciliation de l'esprit avec lui-même, il faut écarter le risque d'une fracture insurmontable de la vie éthique. Or la contradiction structurelle de la société civile fait que cette éventualité est bien réelle. La philosophie de l'histoire valide alors la conviction *normative* exprimée à la fin des *Principes* : par-delà les soubresauts de la modernité, l'État *rationnel* est « l'image et l'effectivité de la raison » (*PPD*, § 360, 443). La réconciliation éthique, but auquel tend la doctrine de l'esprit objectif, suppose donc une garantie méta-éthique et méta-objective fournie par la philosophie de l'histoire dont l'instance ultime (l'esprit du monde) n'est autre que la figure mondaine de l'esprit absolu ; mais ce point de vue, seul le philosophe peut l'adopter.

Si l'esprit du monde définit la perspective selon laquelle l'histoire fait sens, les agents historiques concrets sont moins les individus – même si les « grands hommes », ces « organes de l'esprit substantiel » (*RH*, 122), y jouent un rôle capital – que les esprits des peuples qui tour à tour, et pour accomplir « une seule tâche de l'acte total » (*Encycl.*, 3, § 549, 327), sont ses acteurs. Conception tout sauf irénique du progrès historique : le peuple qui est le présent chargé d'affaires de l'esprit du monde jouit d'un droit absolu, et les autres sont face à lui dépourvus de droit ; mais, une fois sa tâche accomplie, lui aussi ne « compte plus dans l'histoire du monde » (*PPD*, § 347, 434). On a jugé choquante cette vision de l'histoire ; elle est en tout cas réaliste. Hegel distingue dans l'histoire quatre empires ou règnes successifs (règnes plutôt qu'empires : chacun correspond à un type de civilisation plus qu'à une structure politique précise) : oriental, grec, romain et germanique, ce qui conduit à la thèse selon laquelle l'histoire du monde progresse d'Orient en Occident ; l'Afrique et (provisoirement) l'Amérique restent hors jeu. Les préjugés européocentristes du propos sont évidents : Hegel considère que « l'Europe est tout simplement le terme de l'histoire » (*RH*, 280). Mais ces préjugés sont ceux d'une époque où elle domine le monde : or « il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps » (*PPD*, 106). Du reste, il n'est pas exclu que le monde germanique (qui regroupe les populations européennes et chrétiennes) émigre géographiquement dans cet avenir que Hegel se refuse à envisager. Si « les nations auxquelles l'esprit du monde a confié son véritable principe » sont germaniques (*RH*, 293), l'Europe se situera peut-être demain dans cette Amérique qui pour le moment « est une annexe de l'Europe » (*RH*, 242).

La philosophie de l'histoire pèse lourdement sur le jugement porté sur Hegel. Or cette partie du système n'est pas son dernier mot. Elle se situe à l'interface de l'esprit objectif et de l'esprit absolu, et n'est intelligible que du point de vue de ce dernier. Rapportée à la religion, elle est « la véritable théodicée », et, rapportée à la philosophie, la confirmation externe de sa vérité intrinsèque. Pour Hegel, c'est pour le philosophe seul qu'il y a un sens de l'histoire, car lui seul comprend que la rationalité de l'effectif est la réciproque de

l'effectivité du rationnel. Mais d'une telle vérité, on ne peut faire aucun usage : il n'y a pas de leçons de l'histoire.

# Chapitre VIII

## De l'absolu

De la définition de l'absolu comme « identité de l'identité et de la non-identité » à Iéna jusqu'aux ultimes cours berlinois, Hegel ne cesse de se mesurer à l'absolu, jusqu'à le mettre « en leçons » dans les cours sur l'art, la religion et l'histoire de la philosophie. Mais l'absolu est l'indice d'une question – celle à laquelle toute sa philosophie s'efforce de répondre – plutôt que la solution ultime des problèmes auxquels la pensée est confrontée. Le mot est porté par l'air du temps : en réaction contre les Lumières, Hamann, Novalis, les frères Schlegel, Schelling remettent l'absolu à l'ordre du jour. Pour eux, il s'agit de savoir « comment faire revenir Dieu » dans la philosophie (*HP*, 6, 1756) après sa mise entre parenthèses dont le démontage kantien de la théologie rationnelle et le programme d'une religion dans les limites de la simple raison sont le couronnement. Hegel fait de l'idéalisme *absolu* l'emblème de sa philosophie : « C'est la détermination propre des choses finies que d'avoir le fondement de leur être non pas en elles-mêmes, mais dans l'idée divine universelle. Cette façon d'appréhender les choses peut [...] être désignée comme *idéalisme absolu* » (*Encycl.*, 1, § 45 A, 503). Bien que la revendication ait aussi une teneur religieuse, elle définit avant tout une position *philosophique* : « Le point de vue du concept est celui de l'idéalisme absolu » (*Encycl.*, 1, § 160 A, 590). L'idéalisme hégélien est absolu en ce qu'il proclame, à l'encontre des philosophies de la conscience, l'existence d'une « pensée objective » qui est comme « l'intérieur du monde » (*Encycl.*, 1, § 24 et A, 290 et 474), et que le philosophe restitue en fidèle secrétaire.

### I. Le discours de l'absolu : une théologie négative ?

Hegel reconnaît à Schelling le mérite d'avoir fait de « l'absolu, Dieu », l'objet unique de la philosophie et d'avoir ainsi rendu vie à la « forme spéculative » (*HP*, 7, 2051). La pensée de l'absolu est spéculative, car ce qu'elle pense : « l'identité absolue du subjectif et de l'objectif » (*HP*, 7, 2056), excède – Kant l'a établi dans la Dialectique transcendantale de *La critique de la raison pure* – les limites de l'entendement et de la saine raison. *Penser* l'absolu est penser ce qui est *irreprésentable* : non pas une essence séparée, une *substance*, mais une essence incarnée dans la singularité, un *sujet*. C'est donc réaliser le programme de la Préface de la *Phénoménologie* (*PhE*, I-17). Ici surgissent les difficultés. Schelling est soupçonné de renoncer à la figure conceptuelle du savoir, au motif que « l'absolu ne doit pas être conçu, mais intuitionné » (*PhE*, I-9). Surtout, cet absolu dans lequel tout étant fini s'évanouit est vide : il est « la nuit où toutes les vaches sont noires » (*PhE*, I-16), et la

philosophie qui prétend l'exposer tourne au « formalisme monochrome », à la « répétition informe de l'identique » (*PhE*, I-15). Cette critique de la philosophie de l'identité est largement injuste. Mais elle a le mérite de souligner la difficulté inhérente au programme d'un dire humain de l'absolu : un discours fini peut difficilement saisir l'infini dans sa vie même, dans son jeu avec le fini et en lui. De là, la tentation de la théologie négative : le savoir de l'absolu consisterait exclusivement à formuler ce qu'il n'est pas en « écartant toutes les imperfections » du fini (Gilson).

Certains textes paraissent emprunter cette voie, comme le singulier chapitre intitulé « L'absolu » dans la Doctrine de l'essence de la *Logique*. Hegel y dit sur tous les tons l'impossibilité d'une énonciation positive de l'absolu qui ne travestisse pas sa nature. « L'exposition de l'absolu » a pour seul résultat que l'absolu est « la négation de tous les prédicats » (*SL*, 2, 229). En fin de compte, on ne peut *rien* dire de l'absolu, aussi longtemps du moins que le soin de ce dire est confié à une « réflexion extérieure » au lieu qu'il épouse son « mouvement propre » (*SL*, 2, 228). Seule une *autodiction* peut être à la mesure de ce qu'est l'absolu : pure manifestation de soi, « acte de montrer ce qu'il est » (*SL*, 2, 229). Cette autodiction de l'absolu est l'*effectivité*, concept qui surmonte l'opposition d'un intérieur et d'un extérieur qui commande les métaphysiques dualistes. Or, si l'effectivité est « manifestation [d'elle]-même, non d'un Autre » (*Encycl.*, 1, § 142, 393), elle vient occuper dans la *Logique* la place qui était celle de l'absolu chez les post-kantiens. La disqualification de l'absolu comme concept métaphysique ordonné à une perspective dualiste s'accompagne donc d'un transfert de sa fonction à l'effectivité, en n'oubliant pas que celle-ci est tout entière de l'ordre de la production d'effets bien réels : « ce qui est effectif (*wirklich*) produit des effets (*wirkt*) » (*SL*, 2, 256). Se manifestant à même soi et non dans un milieu étranger, l'effectivité se tient « au seuil du concept » (*Encycl.*, 1, § 156 A, 588) : elle est le devenir concept de l'être toujours déjà médiatisé par la négativité de l'essence. Le véritable dire de l'absolu est la pensée de l'effectif, c'est-à-dire le rationnel en acte. Un dire de l'absolu par lui-même, c'est ce que la *Logique* revendique d'être : elle est ainsi « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini » (*SL*, 1, 19). Cette formule marque les limites d'un dire de l'absolu qui laisse hors de soi la nature et l'esprit fini ; mais elle énonce aussi l'ambition qu'a la *Logique* d'être une théo-auto-logie. La Préface de la deuxième édition (1831) insiste sur qui unit le concept logique et le Logos, au sens johannique autant qu'au sens philosophique : « [Le concept] est [...] la Chose qui est en soi et pour soi, le Logos, la raison de ce qui est, la vérité de ce qui porte le nom de choses ; c'est le Logos qui doit le moins être laissé en dehors de la science logique » (*W*, 5, 30). L'absolu est le Logos dans le mouvement infini de son articulation, et ce mouvement est « logique ».

## **II. « La définition la plus haute de l'absolu » : l'esprit (absolu)**

Si la *Logique* est le cœur du Système, elle n'en est pas le tout : l'absolu déborde la sphère logique en direction de l'aliénation naturelle – la description du passage de la *Logique* à la

nature évoque la Création – et de la réconciliation spirituelle de cette contradiction de l'idée avec elle-même. L'esprit, l'esprit fini aussi bien que l'esprit infini/absolu, est le dire accompli de l'absolu, accompli car incorporant en lui « la douleur infinie », cette négativité qui est comme « la Passion absolue ou le Vendredi saint spéculatif » (*FS*, 298) : « *L'absolu est esprit* – c'est là la plus haute définition de l'absolu » (*Encycl.*, 3, § 384, 179). Seule (avec la philosophie) la religion chrétienne énonce cette définition la plus haute grâce à la doctrine de la Trinité. L'appréhension logique de l'absolu en reste au point de vue du Père ; or « Dieu le Père est l'être fermé en lui-même, abstrait, donc pas encore le Dieu spirituel, le Dieu vrai » (*Encycl.*, 3, § 384 A, 397). En revanche, la définition de Dieu comme Esprit énonce un point de vue absolu sur l'absolu : car « Dieu doit, parce qu'il est esprit, [...] poser en lui de la finité – autrement, il ne serait qu'une morte, vide abstraction » (*Encycl.*, 3, § 386 A, 400). L'esprit est la définition la plus haute de l'absolu parce qu'il est toujours médiatisé par la négativité naturelle et par sa propre figure finie. Mais c'est seulement en tant qu'esprit *absolu* qu'il se pense non seulement comme résultat du dépassement de la finité (naturelle et spirituelle), mais aussi comme son *origine* vraie, tant il est vrai que le résultat (l'immédiateté seconde, médiatisée) est l'origine véritable, alors que le point de départ (l'immédiateté simple) est en réalité le résultat d'un processus qui en lui s'est éteint. *Mutatis mutandis*, on peut appliquer à l'esprit absolu ce que la *Logique* dit de l'idée absolue : en tant que « résultat », elle a « la forme de l'immédiateté », ce qui fait d'elle « un commencement nouveau » (*SL*, 3, 385 et 388). De même, l'esprit absolu, « unité [...] se produisant éternellement de l'objectivité de l'esprit et de son idéalité ou de son concept » (*Encycl.*, 3, § 385, 180), est l'origine *spéculative* de la nature et de l'esprit lui-même se portant à l'existence en tant qu'esprit fini. Par conséquent, l'esprit absolu implique le dire de la totalité dans le mouvement de sa production : ce qui a été ici nommé théo-auto-logie. Ce dire couvre un triple registre : art, religion, philosophie.

### III. L'art de l'absolu

« L'esthétique » de Hegel ne s'accorde pas avec l'idée qu'on se fait présentement de l'art. Plutôt que d'entreprendre une réhabilitation qui serait assez vaine – l'art de notre temps n'a pas grand-chose à voir avec celui dont Hegel parle –, il faut souligner son intention essentielle : comprendre l'art comme manifestation sensible de l'esprit absolu. Tout d'abord, il n'y a pas d'*esthétique* hégélienne ! Une esthétique formule des canons de ce qu'il faut faire pour réaliser une œuvre d'art réussie. Hegel juge cette dénomination « impropre » et « superficielle » ; « la formule qui, en toute rigueur, convient à notre science est « philosophie de l'art » » (*Esthétique*, 1, 5-6). Loin de légiférer sur les techniques du beau, la philosophie de l'art le présente, en ses diverses branches (architecture, sculpture, peinture, musique, poésie) et à ses différentes phases de développement (l'art symbolique, oriental ; l'art classique, gréco-romain ; l'art romantique, chrétien), comme la *figuration* de l'esprit absolu, « l'intuition et la représentation concrète de l'esprit *en soi* absolu comme de l'idéal » (*Encycl.*, 3, § 556, 345).

Hegel refuse l'idée reçue selon laquelle la nature est le paradigme du beau ; le but de l'art n'est pas « l'imitation de la nature ». Lorsqu'il fait une randonnée estivale dans l'Oberland bernois, il n'éprouve qu'indifférence pour la beauté des paysages alpins : ils ne suscitent

rien d'autre que « l'idée ennuyeuse : c'est ainsi » (*Alpes*, 78) ! Le système donne une assise spéculative à ce refus instinctif de l'esthétique dominante. Confier à l'art la tâche d'imiter la nature revient à lui assigner un paradigme non spirituel. Le beau artistique, qui seul mérite ce nom, est le « paraître sensible de l'idée » (*Esthétique*, 1, 153). Or la nature est « l'idée en son être-autre » (*Encycl.*, 1, § 18, 184) ; elle ne saurait donc constituer un modèle à imiter. Même lorsque l'art *représente* la nature, il le fait « en esprit » : cette représentation, loin d'être une copie (irréalisable) du naturel, en est la transfiguration.

L'*idéal* est la figure spécifiquement artistique de l'esprit absolu : il est l'« effectivité » de l'art, le « beau artistique » comme tel (*Esthétique*, 1, 205-206). L'idéal – qui est aussi idéal, car l'art est pétri d'idée au sens hégélien du terme – est « la reconduction de l'être-là extérieur au spirituel » (*Esthétique*, 1, 210). L'art est donc, au plein sens du mot, une *idéalisation* du réel. Cela ne signifie pas qu'il en gomme les aspérités pour ne retenir que ce qui en lui serait « luxe, calme et volupté ». Même si « la figure artistique idéale se tient devant nous comme un dieu bienheureux » (*Esthétique*, 1, 212), ce dieu, comme ceux de la poésie homérique, est confronté aux tourments et aux passions des humains : dans l'art, parce qu'il est chose de l'esprit, « la grandeur et la force se mesurent à la grandeur et à la force de l'opposition depuis laquelle l'esprit se ramène à l'unité en lui-même » (*Esthétique*, 1, 238). L'art, singulièrement l'art romantique, art de la subjectivité, est une mise en scène « idéale » de la contradiction, du *pathos* qui ébranle l'esprit et l'achemine vers sa vérité absolue : ce qu'illustre, dans la poésie épique et la tragédie ancienne, le côtoiement des dieux et des hommes.

Œuvre de l'esprit absolu, l'art est empreint de rationalité ; il est même la *figuration du rationnel*. Cela fait la grandeur des plus spirituelles des productions artistiques (c'est le cas des arts romantiques : peinture, musique, poésie) ; mais cela marque aussi leur limite. Considérant l'art comme une *mise en figure* de la rationalité, Hegel proclame son dépassement par d'autres formes de sa diction. C'est le thème de la « fin de l'art », qui a presque autant nui à sa réputation que celui de la fin de l'histoire. Mais là aussi, il y a malentendu. Hegel ne pronostique évidemment pas la disparition de l'art lorsqu'il affirme : « L'art est pour nous [...] quelque chose de révolu » (*Esthétique*, 1, 18). Il veut dire en réalité deux choses. Tout d'abord, l'art n'est pas « le mode suprême et absolu selon lequel peuvent être portés à la conscience de l'esprit ses intérêts véritables » (*Esthétique*, 1, 16) ; il lui faut, *de ce point de vue*, céder le pas à des manifestations plus élevées, non figuratives, de l'esprit : religion et philosophie. En deuxième lieu, le progrès en direction d'une « appréhension plus profonde de la vérité » a relativisé sa saisie artistique : si « les beaux jours de l'art grec, l'âge d'or du Moyen Âge tardif ne sont plus », c'est parce que « la pensée et la réflexion ont éclipsé le bel art » (*Esthétique*, 1, 17) ; ainsi, « l'art du beau [...] a son avenir dans la religion vraie » (*Encycl.*, 3, § 563, 350), et bien sûr aussi dans la philosophie. Ce « constat » ne va pas sans nostalgie de la part de Hegel ; mais il est requis par sa conception de l'esprit absolu comme processus dont l'art n'est qu'un moment. La fin spéculative de l'art n'est pas sa disparition ; elle dénote simplement une migration du lieu du sens absolu.

## IV. La religion de l'absolu

La religion a été une constante préoccupation pour le philosophe Hegel. Certes, il se refuse à devenir pasteur et critique les formes officielles de la religion et de la théologie. Ainsi, il fait part à Schelling en 1795 de sa volonté « de troubler autant que possible dans leur travail de fourmi les théologiens, [de] les chasser à coups de fouet de tous les coins où ils trouvent refuge » ; et il ajoute : « Raison et liberté restent notre devise, et l'Église invisible reste notre point de ralliement » (*Corresp.*, 1, 22-23). Mais il n'a jamais douté vraiment de la croyance dans laquelle il a été éduqué : il « se fait gloire d'avoir été baptisé et éduqué comme luthérien » (*W*, 11, 70) et revendique le droit de s'exprimer en cette qualité « en chaire », quitte à susciter les protestations d'auditeurs catholiques ! Cela dit, la religion pose un problème philosophique : il concerne le mode d'être religieux de la rationalité, le rapport de la foi avec la « raison » et la « liberté ». Problème classique, mais qui prend chez Hegel une acuité particulière en raison de la thèse selon laquelle art, religion et philosophie ont le même contenu absolu. Rapport du sujet au divin selon des formes qui sont (lorsqu'il s'agit de la « religion vraie ») révélées par le divin lui-même, la religion fait concurrence à la philosophie en tant qu'expression de l'absolu. Hegel souligne la difficulté en affirmant que la « religion » désigne cette « sphère suprême [l'esprit absolu] en son ensemble » (*Encycl.*, 3, § 554, 343). Si la religion dit l'absolu dans le langage de la foi et des rites instituant la communion ecclésiale de l'esprit fini et du divin, peut-on revendiquer pour la philosophie la position suprême ? Oui, car si la religion *dit* l'esprit absolu (quand l'art le *figure*, le met en « images »), elle le fait dans l'élément de la *représentation*, non dans celui du *savoir*. Or, pour Hegel, « les représentations en général peuvent être regardées comme des métaphores des pensées et des concepts » (*Encycl.*, 1, § 3, 166) : elles sont des pensées, mais qui ne se savent pas comme telles. Cette proposition convient particulièrement à la représentation religieuse, anticipation du concept spéculatif : ce qu'elle énonce est le vrai, un vrai qui a seulement besoin d'être transposé « dans la forme de la pensée et du concept » pour être « posé dans sa lumière propre » (*Encycl.*, 1, § 5, 167). La religion dit le même contenu absolu que la philosophie, mais dans une forme qui n'est pas conceptuelle, sans pour autant être imagée : elle est le dire non absolu, car représentatif, de l'absolu.

Mais en quoi la diction religieuse de l'absolu est-elle représentative, même lorsqu'il s'agit de la religion révélée (le christianisme en sa déclinaison luthérienne), automanifestation de l'esprit absolu ? À la différence de la foi et du sentiment religieux, la représentation concerne le « côté objectif » de la conscience religieuse ; elle adhère à des images sensibles, à une histoire (mythique, sacrée), mais celle-ci – par exemple la représentation du Fils de Dieu, de sa mort et de sa résurrection – font signe vers un contenu proprement spéculatif, vers des « puissances universelles » mobilisées par le récit (*Religion*, 1, 278). Mais, malgré l'universalité de son contenu, la représentation religieuse demeure à distance du concept, car elle juxtapose ce que le penser enchaîne : « Dans la représentation, tout a paisiblement sa place à côté de tout [...] Dans le penser, par contre, ces choses sont rapportées les unes aux autres, et la contradiction apparaît » (*Religion*, 1, 283). Ce qu'il y a de représentatif dans la représentation, c'est l'absence de la tension médiatrice qui est le propre du concept et qui fait que rien, pas même Dieu, ne peut être posé sur le mode du « il y a » : « Dans la représentation, il y a « Dieu est ». Le penser exige de savoir la nécessité que Dieu soit [...] Pour le penser, il n'y a rien d'immédiat » (*Religion*, 1, 284). La religion est représentative en ce qu'elle immédiatise (« Dieu est ») ce qui est en et pour soi médiat ; et, puisque la vérité est de l'ordre d'un procès (« le vrai est l'advenir de soi-même »), il

y a lieu de dire que la religion énonce tout le vrai, mais pas « dans la figure du vrai » (*PhE*, I-33).

L'exigence de *penser* ce que la religion *représente*, de penser Dieu, aboutit à une thèse audacieuse : de même que la religion est la vérité de l'art, la philosophie spéculative est la vérité de la religion. Hegel s'emploie à désamorcer le soupçon d'athéisme qu'elle suscite : la querelle de l'athéisme (qui entraîna la révocation de Fichte de l'Université d'Iéna) n'est pas oubliée... Il réfute en détail « l'accusation d'athéisme que l'on a souvent dirigée contre la philosophie » (*Encycl.*, 3, § 573, 362) ; elle vient de ce que « la représentation ne retrouve pas dans les concepts philosophiques les formes caractéristiques auxquelles elle est liée » (*Encycl.*, 3, § 573, 362). Mais juger présomptueuse l'ambition qu'a la philosophie d'être une connaissance rationnelle du divin, c'est décréter vaine la rationalité, car qu'est-ce qu'une raison qui renonce à connaître ce qu'il lui importe le plus de connaître, l'absolu ? C'est parce que la raison n'est pas la chose de l'homme, pas plus que la religion n'exprime seulement sa vision du divin, qu'il faut revendiquer pour elle l'ambition d'un savoir de l'absolu. Le véritable athéisme n'est donc pas du côté de la philosophie, mais de ceux qui, avec Jacobi, situent le savoir immédiat au-dessus de la raison spéculative, méconnaissant ainsi que « Dieu est essentiellement rationnel » (*Religion*, 1, 50). Et, de même que « l'athéisme du monde éthique » implique que « le monde de l'esprit doit être livré au hasard et à l'arbitraire », être « *abandonné de Dieu* » (*PPD*, 95), l'athéisme dévot conduit à la représentation d'un Dieu caché parce que impuissant : d'un Dieu qui aurait honte d'être Dieu. À la vieille image de la philosophie « servante de la théologie », Hegel oppose donc l'idée que la philosophie est la théologie véritable, la « science de Dieu » (*Religion*, 1, 6). Elle est même plus encore : la vraie religion. Alors que la représentation religieuse sépare Dieu et ses œuvres, « la philosophie montre l'absolu dans sa production, dans son activité [...] Dieu est ainsi le résultat de la philosophie » (*Religion*, 1, 34).

## V. L'absolu de la philosophie

La philosophie ressaisit par le concept ce procès absolu que l'art figure et que la religion représente. Elle est donc « l'unité de l'art et de la religion » : en elle l'intuition artistique et la représentation religieuse sont « élevé[e]s à la *pensée consciente de soi* » (*Encycl.*, 3, § 572, 360). Mais cette unification est une *Aufhebung* : la philosophie n'assume pas seulement le contenu de l'art et de la religion, elle comporte aussi « une *libération* d'avec l'unilatéralité des formes » dont ils vêtent ce contenu au profit de la « forme absolue » de la pensée conceptuelle (*Encycl.*, 3, § 573, 360). Ce faisant, la philosophie se pense elle-même, « saisit [...] son propre concept » (*ibid.*). Mais comment le peut-elle ? Étant donné la diversité des philosophies, quel sens y a-t-il à parler de *la* philosophie, et ne substitue-t-on pas au concept de *la* philosophie la représentation qu'*une* philosophie (celle de Hegel) a d'elle-même ? La réponse est nette : « Une seule et même idée – il n'y a qu'une seule vérité – se trouve au fondement de toute philosophie » (*HP Introd.*, 55). Le nier, c'est compromettre la revendication de systématisme de la « philosophie allemande récente », sur quoi s'achèvent les cours d'histoire de la philosophie. *Les philosophies* ne sont que les moments provisoires de cette totalité en acte de soi. Il y a homologie entre la consécution

logique des moments du système (point de vue synchronique) et la consécution historique des philosophies dont chacune élève au rang de principe une des déterminations de l'idée (point de vue diachronique) : « La succession des systèmes philosophiques dans l'*histoire* est *la même* que la *succession* des déterminations conceptuelles de l'idée dans sa *dérivation* logique [...] l'étude de l'*histoire de la philosophie* est l'*étude de la philosophie* elle-même » (*HP Introd.*, 55-56).

Passons sur les implications du propos quant au statut de l'histoire de la philosophie (« l'histoire de la philosophie est la même chose que le système de la philosophie » : *HP Introd.*, 105), et concentrons-nous sur la question embarrassante qu'il soulève : si toutes les philosophies sont des moments incomplets du système de la philosophie, qu'est-ce qui autorise l'une d'elles à se prononcer sur l'idée de la philosophie en sa totalité ? C'est manifestement la supposition que cette philosophie n'est pas *une* philosophie (un point de vue sur le vrai), mais *la* philosophie elle-même, le tout exposé en sa vérité ultime. Hegel paraît d'ailleurs en convenir : « La philosophie la plus récente, celle du temps présent, doit [...] contenir en elle-même tous les principes antérieurs » (*HP Introd.*, 111). Hegel considère-t-il que son système est le dernier, qu'il marque l'achèvement de la philosophie ? Cette question, qui n'est pas sans rapports avec celle de la fin de l'histoire, est aporétique : elle autorise, elle exige même des réponses contradictoires. D'un côté, Hegel doit prétendre que son système est le dernier, car c'est seulement du point de vue du tout déployé en sa vérité ultime que les assertions précédentes sont possibles ; *son* système doit se comprendre comme *le* système incluant en lui « tous les principes antérieurs ». D'un autre côté, il ne peut le prétendre, car sa conception de la systématité exclut toute clôture, fût-elle hégélienne, du procès de la vérité : l'image du cercle de cercles nous le rappelle. Hegel souligne d'ailleurs que la philosophie « est absolument identique à l'esprit de son temps », qu'elle « ne se situe pas au-dessus de son temps » (*HP Introd.*, 115). Elle ne saurait avoir de dernier mot, sinon provisoire.

Le « Résultat » qui clôt les cours sur l'histoire de la philosophie ne lève pas l'ambiguïté ; car il s'agit d'autre chose que d'une ambiguïté. Hegel rappelle que « la dernière philosophie est le résultat de toutes les philosophies antérieures » (*HP*, 7, 2112) ; mais il répète que « aucune philosophie n'outrepasse son temps » (*ibid.*) et souligne que « la série des configurations de l'esprit est *pour le présent* terminée » (*HP*, 7, 2116). Il y a là une difficulté structurelle dont la solution tient à la conception de la systématité qu'engage cette philosophie. Nous avons en effet tendance à projeter sur l'hégélianisme une conception du système qu'il récuse. Le système est un cercle de cercles : il est à la fois clos et ouvert, suivant qu'on l'appréhende selon sa structure (point de vue de la totalité) ou selon sa dynamique (point de vue de la processualité) ; aucun de ces deux points de vue ne saurait en épuiser seul la vérité. La philosophie hégélienne est un des cercles dont se forme le tout (le système du vrai), en même temps qu'elle expose ce tout selon sa processualité constitutive ; elle est donc à la fois tout et partie : *une* philosophie qui, comme les précédentes, est « *son temps appréhendé en pensées* » (*PPD*, 106), et *la* philosophie, si toutefois on comprend celle-ci non comme un corps de thèses, mais comme l'infini procès d'adéquation de la « raison qui pense » et de la « raison qui est », du rationnel et de l'effectif.

Ce statut complexe de la philosophie (comme l'idée absolue, elle est à la fois procès et résultat, méthode et contenu) conduit Hegel à présenter le « concept » de celle-ci sous

forme d'un système de trois syllogismes dont chacun correspond à une lecture partielle, réglée sur l'une seulement de ses composantes (nature, esprit, logique), du système virtuel, jamais actualisable en un corps achevé de propositions, qu'est la philosophie. Certes, le troisième syllogisme, qui a pour moyen terme la logique et pour extrêmes la nature et l'esprit, expose « l'idée de la philosophie », alors que les deux autres ne présentent que ses « apparitions » ou « manifestations » (*Encycl.*, 3, § 577, 374). Mais il ne dit le tout (le procès de l'esprit absolu) que du point de vue de l'un des cercles qui le forment, celui de la « raison qui se sait » (*ibid.*), de la philosophie. C'est le système en son mouvement, c'est-à-dire le syllogisme de ces syllogismes, le cercle des cercles en son essentiel inachèvement, qui est le discours infini de la vérité conçue non comme résultat ultime, mais comme « mouvement d'elle-même en elle-même » (*PhE*, I-41). Ce système en procès ne s'identifie à aucune philosophie particulière, même à celle qui en expose le concept ; c'est donc de lui seul qu'il est possible de dire qu'en lui « l'idée éternelle qui est en et pour soi se fait agissante, s'engendre et jouit de soi éternellement comme esprit absolu » (*Encycl.*, 3, § 577, 374).

# Bibliographie

## Principaux textes et abréviations

- *Alpes : Journal de voyage dans les Alpes bernoises* , trad. Legros, J. Millon, 1997.
- *Berne : Fragments de la période de Berne* , trad. Legros et /Verstraeten, Vrin, 1987.
- *Corresp.*, 1, 2 ou 3 : *Correspondance* , trad. Carrère, Gallimard, 1962-1967.
- *DN : Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* , trad. Bourgeois, Vrin, 1972.
- *Différence : La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling in Premières publications* , trad. Méry, Ophrys, s.d..
- *Encycl.*, 1 : *Encyclopédie des sciences philosophiques t. 1, La Science de la Logique* , trad. Bourgeois, Vrin, 1970. La mention « 1817 » indique qu'il s'agit de la 1<sup>re</sup> édition.
- *Encycl.*, 2 : *Encyclopédie des sciences philosophiques t. 2, La philosophie de la Nature* , même trad., Vrin, 2004.
- *Encycl.*, 3 : *Encyclopédie des sciences philosophiques t. 3, La philosophie de l'Esprit* , même trad., Vrin, 1988.
- *Esprit*, 1 : *Le premier système. La philosophie de l'Esprit* , (1803-1804), trad. Bienenstock, puf, 1999.
- *Esprit*, 2 : *La philosophie de l'Esprit* (1805), trad. Planty-Bonjour, puf, 1982.
- *Esthétique : Cours d'Esthétique* , trad. Lefebvre et /von Schenck, Aubier, 3 vol., 1995-1997.
- « Fragment de Tübingen », inR. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, 1980.
- *Francfort : Premiers écrits (Francfort 1797-1800)* , trad. Depré, Vrin, 1997.
- *FS : Foi et Savoir in Premières publications* , trad. Méry, Ophrys, s.d..
- *GW : Gesammelte Werke Meiner*, 21 volumes. parus
- *Histoire : Leçons sur la philosophie de l'histoire* , trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.
- *HP : Leçons sur l'histoire de la philosophie* , trad. Garniron, 7 tomes, Paris, Vrin, 1971-1991.
- *HP Introd. : Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Introduction, philo. orientale), trad. Marmasse, Vrin, 2004.
- *La relation du scepticisme avec la philosophie* , trad. Fauquet, Vrin, 1972.

- *Les écrits de Hammann* , trad. Colette, Aubier, 1981.
- *Log. Iéna : Logique et Métaphysique* (Iéna 1804-1805), trad. Souche-Dagues, Gallimard, 1980.
- *Mesure : La théorie de la mesure* , trad. Doz, puf, 1970.
- *Notes : Notes et fragments* (Iéna, 1803-1806), trad. Labarrière, *et al.*, Aubier, 1991.
- *Orbites : Les orbites des planètes* , trad. De Gandt, Vrin, 1979.
- *PhE : Phénoménologie de l'Esprit* , trad. Hyppolite, 2 tomes, Aubier, s.d..
- *Pol. : Écrits politiques* , trad. Jacob et Quillet, Champ Libre, 1977.
- *Positivité : La positivité de la religion chrétienne* , trad. Planty-Bonjour, *e.a.*, puf, 1983.
- *PPD : Principes de la philosophie du droit* , trad. Kervégan, 2<sup>e</sup> éd., puf, 2003.
- *Preuves : Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* , trad. Lardic, Aubier, 1994.
- *Propédeutique philosophique* , trad. de Gandillac, Minuit, 1963.
- *Religion, 1 : Leçons sur la philosophie de la religion t. 1*, trad. Garniron, puf, 1996.
- *Religion, 3 : Leçons sur la philosophie de la religion t. 3*, trad. Garniron, puf, 2005.
- *RH : La raison dans l'histoire* , trad. Papaioannou, uge, 1965.
- *RPh Ilting : Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 t., Frommann-Holzboog, 1974.
- *RPh Henrich : Die Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1983.
- *SL, 1 : Science de la Logique I, L'Être* , trad. Labarrière et Jarczyk, Aubier, 1972.
- *SL, 2 : Science de la Logique II, La doctrine de l'Essence* , même trad., Aubier, 1976.
- *SL, 3 : Science de la Logique III, La logique subjective ou doctrine du Concept* , même trad., Aubier, 1981.
- *Solger : L'ironie romantique. Compte rendu des Écrits posthumes de Solger*, trad. Reid, Vrin, 1997.
- *Textes pédagogiques* , trad. Bourgeois, Vrin, 1978.
- *Vie éthique : Système de la vie éthique* , trad. Taminiaux, Payot, 1976.
- *W : Werke in zwanzig Bänden* , éd. Moldenhauer et Michel, Suhrkamp, 1969-1971.