



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

THÈSES CANADIENNES

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print—especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

Hegel
Philosophe de la Totalité vivante

Par
Jean-Luc Gouin

Thèse présentée, à titre d'exigence partielle, au
département de Philosophie de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention de la Maîtrise en
Philosophie.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-33326-X



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

M. Michel Lessard s'est acquitté
sans relâche et avec profession-
nalisme de la tâche ingrate du
traitement de texte. Qu'il en soit ici
vivement remercié.

" Ce n'est pas le doute,
c'est la certitude qui rend fou [...]
Nous avons tous peur de la vérité."

(Nietzsche, *Ecce homo*)

" Vous avez soif de souffrance et de sacrifice.
Et bien, surmontez aussi ce désir."

(Tikhone à Stavroguine -
Les Possédés, Dostoievsky)

Sommaire

● Préliminaire	_____	3
● Introduction	_____	7
● Chapitre I - Destin ou parti-pris ? Le laborieux chemin vers la Raison	_____	17
● Chapitre II - Structuralité de la Raison. Le complexe Sujet-Négarité-Résultat-Reconciliation	_____	38
● Chapitre III - De l'Être à l'État, par l'Esprit et la Liberté. Quelques stations sur la route de la rationalité	_____	73
● Chapitre IV - À la recherche d'un comprendre. Derives autour de l'hegelianisme	_____	114
● Mot de la fin	_____	157
● Bibliographie	_____	162

Preliminaire

Nous débutons par un aveu: le texte qu'on s'apprete à lire prend à nos yeux la forme d'un enfant infirme qui aurait vu le jour à la suite d'une longue et harassante nuit de travail dont nous avons désespéré ne jamais voir la fin. Il faut nous en expliquer.

La fréquentation de l'auteur ici traité nous amena progressivement à découvrir une pensée d'une fécondité et d'une richesse extraordinaires. Comme si nous avions trouvé l'édén de la capacité de la raison humaine à penser le monde, notre réflexe a été immédiatement de désirer communiquer la profondeur et l'amplitude de la réflexion hégélienne. Or plus d'un esprit - et parmi les meilleurs - se sont proposé bien avant nous de comprendre Hegel. Alors, pourquoi tant d'enthousiasme pour un projet que nous n'étions point justifié d'entreprendre plus que quiconque ? Disons-le net: jamais en notre aventure philosophique - encore juvénile il faut bien dire - une tentative de " comprendre ce qui est " nous est apparu plus assoiffée de concret, tout en accordant un pouvoir superbe à ce qui nous semble l'unique instrument sûr d'appréhension du réel, à savoir la raison.

Et à notre avis cette recherche de la *chair* même de l'être est demeurée injustement méconnue, voire même occultée (quoique pas

forcément de façon volontaire). Ainsi, lorsque notre penseur ne se voit pas confiné au musée des systèmes philosophiques (où l'on accepte avec d'autant plus de réticence son " idéalisme " que celui-ci serait par surcroît d'un abstrus consommé), il devient l'apanage de quelque scribe dont la conversation a tôt fait d'exclure les " non-initiés ". A croire que l'hégélianisme est une nourriture réservée aux fortunés du bon-penser. Or nous disons pour notre part qu'il n'est rien de moins qu'urgent d'affranchir une pensée aussi consistante de ce malheureux élitisme que Hegel eût été le premier à dénoncer.

Il est vrai que le texte hégélien est d'accès difficile - mais il ne faut pas en remettre. Cela ne suffit certes pas pour justifier son détournement vers l'enclos aux idées préconçues. Encore faut-il aller voir. D'autre part, et surtout, il y a quelque chose de profondément attristant dans cette attitude qui consiste à discuter de la pertinence d'une virgule ou de l'importance d'une date de rédaction - alors que l'essentiel semble ainsi, lorsqu'on y insiste trop, se dérober entre les mots. A disserter sur les points d'ordre, on en arrive à ne plus très bien savoir de quel ordre il s'agit. Qu'on nous comprenne bien: tout savoir digne de ce nom (et le philosophique aussi) doit traverser l'épreuve de ces études toujours minutieuses, quelquefois fastidieuses pour leur auteur, jamais achevées et, bien souvent, ingrates. Autant de raisons qui soulèvent notre admiration. Pourtant il faut bien un jour *mordre* dans la pomme. Nous restons d'avis qu'un bon nombre des travaux consacrés à Hegel finissent par perdre la

forêt derrière ses arbres. D'où la triste ironie des textes destinés à apporter quelque lumière à la compréhension de la pensée hégélienne qui ont souvent comme effet, chez le lecteur qui désirait simplement s'y introduire, d'en accentuer l'apparente difficulté.

Cette situation ne relève pourtant pas du hasard. L'amplitude des vues du philosophe oblige de fait à une minutie sans laquelle on sombre dans les généralités vagues et effectivement abstraites. Son vocabulaire technique et très élaboré s'avère par ailleurs un véritable champ de mines. On n'est jamais trop prudent avec Hegel; et on comprend les nuances de la "virgule" ou du "point d'ordre". Aussi, quiconque songe à présenter ce qu'il prétend être la structure maîtresse de son oeuvre se doit-il d'être un puissant connaisseur de celle-ci en l'ayant longuement et patiemment mûrie. En France il faudrait par exemple s'appeler Jean Hyppolite ou Eric Weil, qui lui ont d'ailleurs consacré une bonne partie de leur existence philosophique.

Nous n'avons rien de la finesse de leur intelligence, et notre connaissance reste dérisoire en rapport à la leur. Alors que faisons-nous ici avec nos grands pieds palmés? Que dire, sinon que nous *tentons* une expérience - celle de montrer que Hegel n'est pas un penseur abstrait, et qu'il n'est point nécessaire d'être un philosophe "averti" pour se nourrir de sa pensée par ailleurs fort stimulante. Par delà les maladresses qui parsèmeront notre texte - et nul doute qu'elles seront nombreuses -

nous voudrions au moins marquer le trajet d'un possible que plus doué que nous (ou, qui sait ?, peut-être nous-même mais en plus compétent ...) pourrait un jour parcourir avec assurance. Faute d'y réussir pleinement eu égard à nos limites propres, nous espérons à tout le moins provoquer suffisamment notre éventuel lecteur pour l'amener à franchir les barrières quasi instinctives qu'il est tenté d'ériger devant l'oeuvre du philosophe. Peut-être manquons-nous d'audace, mais réussir à transmettre le simple *gout* de lire Hegel serait pour nous la plus douce des victoires. Et si malgré tout c'est maintenant que nous nous décidons à faire un premier pas - inquiété par l'obscurité *des vingt années que nous n'avons pas consacrées* à ce maître de la pensée universelle - c'est que plus tôt nous serons nombreux à re-penser Hegel, plus rapidement nous nous donnerons des outils précieux qui aideront, pensons-nous, à mieux comprendre la réalité - celle des relations humaines notamment.

Nous commettrons quelques impairs, c'est sûr. Toutefois il sera toujours temps d'en reparler lorsque nous serons plusieurs à avoir quitté les cathédrales du dimanche philosophique pour discuter, aux abords des trottoirs de la vie quotidienne, une philosophie qui respire la rosée du matin plus que l'inintelligible par *excès* même du concept. Ceci, non par la dégradation de ce concept en une substance d'autant plus accessible qu'elle s'éloignerait, édulcorée, de la lettre de l'auteur - mais bien précisément, comme on le verra, par la prise en charge du *concept* comme n'étant jamais un « ailleurs » de l'ici et maintenant.

Introduction

Que signifie le "mot" Hegel ? Voilà sans doute la formule la plus fidèle à cerner l'intention qui anime notre texte.

Il nous faut dire dès l'abord qu'il ne s'agira aucunement de procéder à l'éventail des nombreux territoires sur lesquels s'est penchée la réflexion du philosophe, ce qui du reste outrepasserait largement les bornes de notre compétence. Nous nous contenterons de saisir ce qui nous apparaît comme étant les moments fondamentaux de la pensée hégélienne afin d'identifier le message sous-jacent à cette parfois ténébreuse forêt où il semble si aisé de s'égarer. Centrer le regard sur les noeuds ultimes de ce philosophe demeure à notre avis la condition initiale, et ainsi nécessaire, aux saisies éventuelles plus spécifiques du ceci ou du cela de cette oeuvre dont on ne saurait - de toute façon - sonder toutes les avenues. A ce titre on pourra en quelque sorte considérer notre étude comme un " *essai* " d'introduction à la pensée de Hegel où l'essentiel consistera à tenter de comprendre *le sens du pro-jet hégélien*.

Que l'on explore un texte ou un autre, qu'on s'attarde à un objet d'étude propre à un paragraphe, à un chapitre ou à un ouvrage entier, il est loisible de déceler une certaine structure mouvante dans l'ensemble de

l'oeuvre du penseur.* Et au-delà de l'objet spécifique de ces passages, c'est ce mouvement qu'il s'agit de comprendre afin que le dit objet ait un véritable sens. Car pour Hegel le sens réfère inévitablement à la totalité dont les parties mutuellement se renvoient les unes aux autres pour précisément déclarer, nommer leur vérité. Le dialectique, exprimant à la fois le sens et la réalité, constituera cette âme de l'odyssée du comprendre. Et c'est en la structure de ce dialectique que réside selon nous la clé qui permet de pénétrer le texte, fût-il aussi "rigide" que l'*Encyclopédie*, aussi vaste que les vues de la *Phénoménologie*, aussi spécifique que les *Principes de la Philosophie du Droit* ou les cours sur la *Philosophie de l'Histoire*.

Il est en effet possible d'explicitier l'articulation ou le mouvement qui sous-tend la totalité du système en s'attardant à la logique du dialectique. C'est par l'unique compréhension de celle-ci que peut s'amorcer la démystification du réputé labyrinthe hégélien. Par delà les nombreux thèmes que traite l'auteur subsiste une méthode qui permet de saisir le *comment* de cette unité possible. "Manquer" ce comment

* Notre étude se fonde sur les travaux que tous les commentateurs s'entendent à considérer comme fondamentaux, c'est-à-dire ceux qui témoignent de la pleine maîtrise de Hegel (Georg Wilhelm Friedrich) sur sa propre pensée. Il s'agit donc des oeuvres d'après 1806, dont la *Phénoménologie de l'Esprit* constitue le premier jalon. On y ajoutera quelques unes des *Leçons* données à Berlin dans les dernières années de sa vie. Notons que le philosophe naquit à Stuttgart en 1770, la même année que Beethoven et un an après Napoléon. C'est la maladie qui le terrasse à ses 61 ans.

condamne dès l'origine la compréhension véritable de l'hégélianisme qui reste ainsi - *et bien malgré lui* - une pensée hermétique. Il nous est donc apparu essentiel de nous pencher sur la structure selon laquelle le sens, tout à la fois, se dé-voile (par lui-même) et se-construit (pour nous) afin de parvenir à une véritable intro-duction, telle qu'entendue en son sens propre de "conduire dans" du latin *introducere*.

Or cette structure se cristallise autour de quatre notions fondamentales. Il s'agit des notions de *Sujet*, de *Négativité*, de *Résultat* et de *Réconciliation*. Tel un gyroscope qui, malgré ses déplacements, partout conserve son équilibre, l'agencement de celles-ci constitue le coeur transmettant l'énergie vitale à chacune des parties du système - quelle que soit par ailleurs la façon de "diviser" celui-ci selon l'optique et l'interprétation de chacun.

Hegel maintient que la Philosophie se propose de *penser ce qui est*. Or tout d'abord *ce qui est* implique deux éléments intimement soudés l'un à l'autre : *totalité et concrétude*. En effet, penser certains objets ou certains problèmes relève toujours d'une certaine "localisation" déterminée sur le fond du monde ; la particularisation est seconde à la présence du tout : le monde est *là*. Ensuite, parce qu'il est là précisément, ce monde n'est pas une fiction ou une fumeuse invention de "philosophe" : le monde est *concret*.

D'autre part, *penser ou comprendre* ce qui est c'est en découvrir la vérité. Pour pleinement saisir le vrai de cette *Totalité concrète*, toutefois, un discours *sur* le monde s'avère tout à la fois arbitraire, subjectif et lacunaire. Entre le sujet et l'objet se creuse un abîme infranchissable si le sujet se contente de penser un monde *devant* lui qui échappe, par là même, à la totalité en excluant le sujet qui le pense. La vérité ne vient au jour que si entre eux il n'y a point d'issues où celle-ci pourrait se loger et échapper ainsi au sens. Aussi le savoir absolument vrai exige-t-il que l'objet soit sujet ou, en d'autres termes, que la réalité se dise elle-même - que celui qui parle (qui sait) soit celui dont on parle (le su). *Comprendre ce qui est* nécessite donc aux yeux de Hegel que le monde exprime *sa* réalité et *sa* vérité, car le discours *sur* reste un discours su-perficiel. Par conséquent si le vrai existe, si la raison n'est point un vain mot, la réalité est un langage qui s'énonce lui-même : elle est le *Sujet* de sa propre appropriation.

A ceci il faut ajouter que le monde ne se dissout pas instantanément sous la pensée comme sucre en café chaud. L'histoire de l'homme démontre sans détour combien le savoir, la science, constitue une tâche ardue. Un effort constant est exigé du "sujet" pour pénétrer le monde afin de le comprendre et lui soutirer son sens, sa vérité, son intelligibilité. Le monde ne se "donne" pas. Pour le comprendre il faut le *travailler* comme l'artiste façonne le bloc de granit pour en faire naître l'image de son dieu, alors devenu symbole de ses plus chères vérités. Le monde est donc celui

de la *Négativité*. Il est *là*, irréfragable et insolent par cela même qu'il est inévitable. Il s'impose.

Cette *lutte* entre le sujet et l'objet (entre le connaître et ce qui est à connaître) se révèle donc comme un processus qui graduellement éclaire l'opacité du réel pour en dévoiler l'intelligibilité. Le vrai n'est pas un "acquis" - sans quoi chacun, envers et contre tous, maintiendrait, ses certitudes comme étant le vrai ; pas plus que le monde ne se donne, la vérité n'est possédée sans effort. Le travail qui s'entame entre le sujet et l'objet donne naissance à la vérité - *Résultat* de la recherche et de l'interrogation.

Dès lors, le monde à la recherche de son sens procède à une longue tâche que le système hégélien se propose de rendre intelligible. A ce titre, Hegel construit et élabore moins qu'il ne s'efforce précisément de comprendre ce qui est. Ainsi, si ce monde en sa totalité concrète devient *Sujet* par son appréhension de soi par soi, *négativité* par sa résistance sous toutes ses formes, *résultat* de lui-même en passant du non-connu au connu, il devient clair qu'il est à la fin le même qu'au début - l'intelligibilité (ou conscience de lui-même) en plus : il s'est *réconcilié* avec lui-même. La totalité comprise ne diffère point de la totalité énigmatique originelle. Le monde en son non-sens initial - il est "bêtement" là - persiste en son être et demeure le même à la fin du parcours. La différence réside dans le regard qu'il pose maintenant sur

lui-même. Ce qu'il était déjà en-soi il en prit conscience, et il devint pour-soi. L'intelligibilité parvint à prendre pleinement possession du monde et la résistance de celui-ci s'estompa. Il devint en-soi-pour-soi, sujet-objet et, déchiré jusque-là en lui-même par sa propre conscience, il revint à lui en sa transparence dans l'ultime *Réconciliation*. Le monde se réapproprie à la suite du combat impitoyable où le sens devait "avoir raison" du non-sens au sein de la totalité une, du monde-là. *

Ce voyage révèle pour ainsi dire la *matrice* du système hégélien (en son double sens de fondement et de mouvement générateur). Que l'on s'arrête à la *Phénoménologie*, à l' *Encyclopédie* ou à tout autre texte, le sens dont on parle résulte toujours de cette logique du dialectique, instrument de l'intelligibilité du réel.

Nous nous efforcerons de cerner ces notions fondamentales et de montrer l'articulation qu'elles entretiennent entre elles pour former le coeur du système hégélien. En d'autres termes, nous aspirons à présenter *dialectiquement* le dialectique. Il ne s'agit donc point de procéder à un type de présentation que l'on regrette largement accepté par ailleurs chez certains commentateurs ou initiateurs à la philosophie de notre auteur. A notre avis il ne suffirait pas, en effet, de présenter dans l'ordre chacune

* Si "ce négatif, dit Hegel, se manifeste en premier lieu comme inégalité du moi avec l'objet, il est aussi bien inégalité de la substance avec soi-même (...) et elle se montre (la substance) être essentiellement sujet." *Ph.*, p.32. Voir le code des abréviations dans la bibliographie, p. 162.

d'elles ; ce qui, certes, n'eût pas été pour autant dénué d'intérêt. Il s'agira pour nous d'explicitier chacune de ces notions à partir du texte de Hegel et de montrer comment se dessine le *rapport nécessaire* de l'une à l'autre - ce qui nous permettra de mieux comprendre la structure de l'édifice sur lequel s'appuie la grande thèse hégélienne de la rationalité du réel.

Mais avant de *dé-plier* cette rationalité que dissimule le réel, et que celui-ci révèle à lui-même en cherchant à se comprendre, il s'avérera opportun de nous initier à la problématique de la raison comme *principe explicatif*. Ce qui signifie que nous essaierons, comme entrée à la matière, de situer le contexte philosophico-culturel en réaction duquel Hegel est amené en toute rigueur à prendre position « pour » la raison. Nous y rencontrerons les obstacles que l'on retrouve le plus fréquemment sur le chemin de celle-ci ; ce qui nous disposera à apercevoir combien le rationalisme hégélien relève d'un dialogue fructueux avec ses pairs philosophes, non l'incarnation d'une idée fixe (géniale ou pas) qu'il s'agirait de légitimer par tous les moyens.* On sera en mesure alors de situer plus sûrement la problématique hégélienne d'ensemble lorsque nous donnerons au second chapitre dans le coeur de l'exposé, conduisant le Sujet vers la Réconciliation.

* Il ne s'agit donc pas ici, au premier chapitre, d'appréhender la raison selon la genèse dialectique déployée dans le *Phénoménologie de l'Esprit*, mais bien de montrer - par la critique hégélienne des systèmes philosophiques - l'*incontournable présence* de cette raison. Ce n'est qu'ensuite, dans les chapitres ultérieurs, que nous aborderons la raison pour elle-même.

Le chapitre suivant ne constitue pas pour autant un simple appendice au noyau de notre texte. Tout au contraire, son importance sera cruciale. C'est en son territoire qu'il nous sera possible d'évaluer le bien-fondé des propositions jusque-là établies, alors que nous tenterons en effet d'intégrer la matrice, déjà identifiée, au sein d'une sphère du réel "concret" (qui correspondra pour l'essentiel au secteur que l'auteur nomme Esprit objectif). Ainsi on pourra se rendre compte que la structure dont on a parlé ne se réduit point à un vain schéma intellectuel, et qu'elle se déploie manifestement *dans* la réalité. Cette étape nous offrira l'occasion d'éprouver sur le terrain ce qui n'était encore exprimé que conceptuellement (entendu ici au sens anté-hégélien du terme). De la sorte il nous sera possible de voir comment l'Esprit, par exemple, renvoie à l'Être d'une part, à la Liberté d'autre part ; comment l'Etat renvoie de même simultanément aussi bien à cette Liberté qu'à l'Histoire universelle. Certes, il eût été possible de choisir une autre phase du long périple de l'*Encyclopédie* pour illustrer la fécondité du logique dialectique. Nous avons toutefois retenu ce moment spécifique pour sa proximité envers ce qui est humain. Le domaine plus ou moins mouvant de l'Esprit objectif s'attarde, en effet, plus particulièrement à la dimension sociale et politique de la réalité; conséquemment l'homme y trouve une place toute privilégiée. Pour notre part, il n'en fallait pas plus pour nous y disposer. Les problèmes qui y seront soulevés laisseront d'ailleurs difficilement dans l'indifférence celui que le sort de l'homme intéresse.

Enfin, nous terminerons sur un long commentaire qui prendra la forme d'un dialogue avec le philosophe et quelques uns de ses commentateurs. Nous nous permettrons alors d'insister sur certains points qui méritent fort, à notre avis, la pause qu'on leur accordera. Parmi ceux-ci figureront notamment les questions de l'*Autre* et de l'*Etat*, aussi brièvement celle de *Dieu*.

En bref, nous espérons parvenir à cerner ce qui, à nos yeux, semble exprimer le *noeud* du système hégélien - et sans la saisie duquel on ne parvient selon nous qu'à identifier un Hegel truqué, c'est-à-dire le Hegel de l'un des moments de ce système, détaché malencontreusement de la logique de la totalité. Les différents travaux qui portent sur l'Etat hégélien, pour ne citer qu'un exemple, témoignent notamment de cette effervescence des interprétations qui "oublie" d'où vient cette pièce de l'édifice et à quoi elle est destinée.

L'idée d'organicité au sein de la compréhension du réel demeure une intuition fondamentale du philosophe: chaque particule du réel ne récupère son sens que dans son intimité avec le Tout. La Raison - que l'on se plaît à comparer tantôt à l'aridité des sables du Nevada, tantôt à la tranchante épée du bourreau - ne s'oppose en rien aux turbulences de l'existence. Bien que lourde de son poids sur le monde, il nous faudra retenir qu'elle reste en symbiose avec la vie - *son refuge* - et en l'absence de laquelle elle s'évaporerait comme le rêve au réveil. L'*idée* du comprendre chez Hegel

s'unit amoureusement à la *passion* de la vie. Comme le faisait remarquer Bernard Bourgeois en une formule fort adroite, " *le sens de la vie qui intéresse Hegel, c'est d'être la vie du sens [..] il veut saisir cette vie comme vie du sens*" *

Ainsi donc, si nous pouvions réussir à présenter le Hegel de la logique du dialectique en continuité directe avec le Hegel de l'homme-dans-le-monde, aux prises avec sa condition d'homme dans la communauté de ses semblables et face à sa liberté (ou ce qu'il croit être telle) et, notamment, face à l'Etat; s'il nous était possible en fait d'exprimer clairement que ce mouvement manifeste la Raison, révélant par là qu'elle constitue l'*alpha* et l'*oméga* du système et, par conséquent, le fin mot de celui-ci comme totalité; si, en un mot, nous rencontrons en notre dernière ligne le contenu de la première mais plein de tout ce qu'elle promettait par sa *réflexion sur soi*, nous aurons atteint l'objectif visé.

Sous la rigueur conceptuelle hégélienne on aura en effet découvert
le philosophe de la totalité vivante.

* Dans *La Pensée politique de Hegel*. Paris, PUF, 1969, pp.21-22. Nous soulignons, pour marquer la double modulation subjective et objective du génitif. Il ne s'agit pas, en effet, d'une simple vie de sens.

Chapitre I

Destin ou parti-pris ?

Le laborieux chemin vers la Raison.

Il s'agit pour le philosophe de

transformer l'évidence universelle de l'être du monde (pour lui la plus grande des énigmes) en quelque chose qui se comprenne.

Ces lignes ne sont pas de Hegel. Pourtant elles pourraient aisément se loger en son texte sans qu'il y paraisse. Cette éventualité revêt un sens d'autant plus lourd que Husserl, le penseur qui a énoncé cette idée,¹ connaissait à peine son non moins réputé compatriote d'un siècle son aîné. Au fond il n'y a peut-être là rien qui doive surprendre si, comme le prétend une commentatrice de notre auteur,

le propre de la philosophie est d'aborder ce qui est en sa totalité en

¹ Dans *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Paris, Gallimard, NRF, 1976, § 53, p. 205.

*recherchant d'un même mouvement ce
qui fait que ce qui est est tel²*

Bien sûr, il n'est point aisé de créer le consensus autour du concept même de philosophie. Il semble toutefois qu'il y ait en général accord sur les deux caractères énoncés en Introduction, à savoir un questionnement qui cherche la *vérité* mais aussi, et plus spécifiquement, la vérité de la *Totalité*. C'est dire dès l'abord son caractère radical: la philosophie aspire à dépasser l'opinion et, d'autre part, à ne pas s'astreindre à des domaines particuliers du réel sous l'angle de l'auto-suffisance, c'est-à-dire en ceci qu'elle cherche à éviter le ghetto *des* savoirs qui *ne mettent pas en relation* ces différents plans, entre eux ou avec la totalité. L'objet de la philosophie, c'est donc nulle autre chose que le monde bien réel dont on cherche le *sens*. De fait, le philosophe pose à celui-ci la laconique mais combien troublante question: *que fais-tu là, monde ?* Ce que notre penseur exprime avec simplicité en cette humble formule qui ne cache point pour autant ses ambitions: "*saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie.*"³

² G. Jarczyk. *Système et liberté dans la Logique de Hegel*. Paris. Aubier-Montaigne. 1980. p. 21.

³ *Droit*, p. 57. "*Dans la connaissance, il s'agit d'une façon générale d'ôter son caractère étranger au monde objectif qui nous fait face et, comme on a coutume de dire, de nous retrouver en lui, ce qui signifie la même chose que ramener l'être objectif au concept, qui est notre Soi le plus intime.*" *Enc.* § 194, add., p. 608.

Le sens et la totalité constituent les deux pôles du penser philosophique. Telles les abscisse et ordonnée du graphe à la conquête de l'espace, il est essentiel de considérer le projet hégélien dans toute l'amplitude de ce balayage à la fois horizontal et vertical du réel. Aussi, l'avertissement suivant se voit-il justifié:

*la fidélité à ce qui fait l'essentiel de l'entreprise hégélienne impose de la sorte une prise en compte première des perspectives les plus vastes (celles où la totalité se donne à connaître comme totalité) avant que l'on vienne à braquer l'objectif sur telle partie du tout.*⁴

Hegel insista longuement sur cette dimension de totalité - qu'il nous faut ne jamais perdre de vue, sans quoi notre regard et notre compréhension du texte mutilent véritablement sa pensée: " *Tout ce qui mérite le nom de philosophie, dira-t-il, a toujours eu à son fondement la conscience d'une unité absolue.*"⁵

Par ailleurs, si la philosophie vise le comprendre et cherche le sens, que s'ingénue-t-elle à appréhender sinon la vérité de la réalité - la

⁴ G. Jarczyk et P.J. Labarrière, dans leur "Présentation" à *Log-1*, pp. XI - XXI.

⁵ *Enc.*, § 213, add., p. 616.

signification des choses? Or s'il y a quelque chose à comprendre et que, par là, il est impliqué qu'il y ait de la vérité et du sens, nous optons de suite *pour* la rationalité.

Déjà le "bon sens" dont chacun s'estime bien pourvu, comme le faisait remarquer Descartes, se fonde sur cette évidence de la rationalité - c'est-à-dire la présence d'un coefficient d'intelligibilité transitant les choses. L'univers des sciences pour sa part la reçoit avec empressement sous ses lois et ses théories; et les réfutations de celles-ci au long de l'histoire du savoir témoignent moins de la faillite de la raison que de son dépassement en des champs toujours plus vastes.

Reste maintenant l'«au-delà» de cet espace. Car si de fait il est généralement admis que la raison "règle" la nature au point où "*nous y sommes accoutumés et nous n'en faisons pas grand cas,*"⁶ il nous faut ou bien poser l'arrêt, la limite de la raison, ou bien l'on doit identifier sa présence par delà les frontières plus ou moins justifiées établies jusqu'à maintenant. La raison, estime Hegel et on verra pourquoi, est partout ou nulle part. Or si déjà un coin du réel ne lui échappe point, le défi de la totalité rationnelle s'en trouve par là-même lancé. Car si les mots "comprendre", "connaître" et "vérité" ont un *sens*, "comprendre ce qui est" implique que ce qui est soit en quelque façon compréhensible, c'est-à-dire

⁶ *Raison*, p. 56.

rationnel. On saisira le message exprimé par le professeur à ses étudiants dès son arrivé à Berlin:

Le courage de la vérité, la foi en la puissance de l'esprit, sont la première condition de l'étude philosophique.⁷

Mais ne devons-nous pas constater ici l'existence d'un postulat qui, par sa "brutalité" de fait premier, se voit susceptible d'être réfuté ou pour le moins interrogé? Hegel ne dénature-t-il pas la raison elle-même en la fondant somme toute sur un acte de foi lorsqu'il maintient que

la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison - l'idée que la Raison gouverne le monde ?⁸

On se doute qu'une telle affirmation ne fit pas l'unanimité au sein des milieux intellectuels et philosophiques. Des secteurs entiers, oppose-t-on à l'auteur, ne peuvent être considérés absolument rationnels. La réalité de façon générale ne manifeste-t-elle pas tout au contraire un

⁷ Bernard Bourgeois incorpore à sa traduction de la *Logique* de l'*Encyclopédie* l'allocation que fit Hegel à ses auditeurs du 22 octobre 1818. *Enc.*, p. 148.

⁸ *Raison*, p.47. Formule qui résume à elle-seule, nous le verrons, tout le projet philosophique de notre auteur, et qui rejoint cette autre non moins fracassante: " *Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel.*" *Droit*, p. 55.

jeu chaotique, un va-et-vient invraisemblable où le mal, la souffrance, l'exploitation de l'homme et la guerre possèdent toujours les meilleures mains ?

D'autre part, dans la lignée de la tradition idéaliste, on a tôt fait de rappeler à Hegel que la sphère de la raison reste distincte de la réalité "sensible". La coupure entamée par Platon entre le monde des Idées et celui de ses ombres se poursuit chez Descartes - véhiculée jusqu'à celui-ci dans sa forme christianisée notamment - qui la radicalise en la fondant sur l'*ego cogito* d'où émane le dualisme de la pensée et de l'étendue que l'on connaît. Kant se penche de façon systématique sur cette opposition en tentant de rapprocher les deux univers par les catégories de la raison et les formes de la sensibilité; il reste toutefois fidèle à la tradition en maintenant que la rationalité dans le monde est toujours celle que l'homme y a mise lui-même. Conséquemment ce monde demeure pour ainsi dire viscéralement chaotique.

Face à cette attitude notre philosophe considère que la raison demeure en réalité l'unique juge: l'histoire est-elle rationnelle; la réalité sensible de façon générale est-elle rationnelle ..? Qui peut dire sinon la réflexion, la pensée, le travail de la raison avec son objet et ses questions ?^{8a} On ne saurait, en effet, poser *a priori* de jugement sur tout

^{8a} - Rien n'est rationnel qui ne soit le résultat de la pensée." *Philo.*, p.115. Traduction modifiée.

objet sans l'avoir préalablement réfléchi, sans l'avoir littéralement interrogé: le vrai ou le faux sont toujours les enfants d'une réflexion.

Dès lors, ou bien le jugement provient lui-même d'un mouvement irrationnel qui s'enracine dans un sentiment ou une conviction, une forme de pari somme toute - et il ne peut être qualifié alors de "véridique" (tout au plus peut-il s'estimer hypothétique); ou bien il est l'oeuvre du travail de la raison selon laquelle seule ce jugement peut s'avouer vrai. Or si par un examen de cette sorte on est amené à considérer une partie de la réalité comme étant en l'occurrence non rationnelle (ou a-rationnelle), cette a-rationalité resterait tout de même tributaire de la raison qui l'énonce. Il apparaît donc que l'a-rationalité ne revêt un sens que dans un discours de raison sans lequel nous aboutirions à une "a-rationalité irrationnelle", parce que susceptible de l'acquiescement ou du rejet selon des critères eux-mêmes insaisissables - nommément la simple certitude ou prétention de dire vrai sans qu'il soit possible d'interroger la validité du propos. Procéder à une certaine investigation de la réalité de façon à identifier s'il y a, ici ou là, effectivement ou non "rationalité" revient donc constamment à buter sur un faux problème, à savoir: la raison peut-elle être autre que rationnelle ?

Par ailleurs et plus spécifiquement, maintenir l'opposition entre le monde sensible et celui de la raison conduit au même titre à poser la question de la source de cette opposition. A cet égard, et malgré tout ce

qui les distingue, le rationalisme husserlien rejoint une fois encore celui de son illustre prédécesseur. L'occasion s'avère on ne peut plus propice pour ici les réunir par une idée fondamentale que l'on retrouve textuellement chez l'un et l'autre: "*Est-ce que la raison et l'étant doivent être séparés, alors que la raison connaissante détermine ce qui est étant?*"⁹ Un commentateur de Hegel d'ailleurs reprendra à toute fin pratique le mot à mot du même énoncé: "*Mais qui a éloigné le monde sensible de la pensée sinon la pensée elle-même?*"¹⁰

La thèse de la "raison pure", c'est-à-dire se suffisant à elle-même (face au sensible), se voit donc marquée - elle aussi - de la réflexion qui l'a fait "naître"; car en effet, ou elle se dévoile de cette façon (par raison-nement), ou bien elle est simplement postulée. Or, selon Hegel, postuler une théorie ne constitue rien de plus qu'un vouloir-être, une assertion susceptible d'être révoquée par une autre dont l'auteur maintiendrait également le bien-fondé. Bref, affirmer l'opposition pensée-réalité sensible s'appuie au fond sur une simple opinion. Et si d'aventure ce rapport devait s'avérer véridique, il ne saurait l'être qu'au nom de la raison. Celle-ci revient donc à son rôle et à sa position initiaux, c'est-à-dire source de tout jugement de sens sur le monde.

⁹ E. Husserl, *op. cit.* § 5, p. 17.

¹⁰ E. Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*. Paris, Plon, 1964, p. 278.

Considérer que la raison reste en retrait, isolée du monde, se montre donc comme une position qui ne résiste pas à l'analyse. Elle renvoie au foyer de sens qui autoriserait sa propre valeur: la raison supposément retranchée du monde sensible provient, émane de la raison qui l'a pensée. Elle n'apparaît donc nullement originaire ou indépendante, et la thèse se voit ainsi déboutée. Une raison auto-suffisante face à un monde qui en serait pour ainsi dire la matière aveugle, selon le mot de Kant, nous projette vers une raison plus englobante où ce monde "matériel" cesse d'incarner le spectre de l'irréductible.

Un discours sensé nous appuie ri- et vigoureusement au mur de la rationalité. L'interrogation sur l'a-rationalité elle-même doit se plier à cette exigence, sans quoi l'examen de la question s'évapore en un *flatus vocis* où tout un chacun a beau jeu d'affirmer posséder le vrai - puisqu'il demeure le seul à comprendre le sens de sa propre parole. Mais comme le rappelait le poète satirique romain Caius Lucilius, savoir n'est pas savoir si personne ne sait ce que l'on sait.^{10a}

Certains reviendront pourtant à la charge contre de telles conclusions en avançant une ultime barricade: l'*Absolu*. La raison, affirme-t-on, ne sait pas tout. La vérité lui échappe parce que l'essentiel

^{10a} L'universalité du savoir, dit Hegel, est "le vérité susceptible d'être possédée par toute raison consciente de soi." *Ph.*, p. 60.

ne s'adresse pas à la raison. Peu importe ici que cet Absolu soit nommé Dieu, l'Amour, le Sacré, la Vie, le Beau, le Sens ou l'Un. Ce qu'il faut retenir c'est le sort privilégié que l'on réserve à un type de connaissance qui considère la raison comme une "faculté" quelque peu anémique, et de là parfois même indésirable. Ici ce sera l'"irrationalisme romantique" (ou les philosophies du sentiment) qui, plus particulièrement, fera l'objet des foudres de notre auteur. Bien qu'il ne soit point toujours aisé de départager en son texte la cible visée, Hegel semble à cet égard regrouper sous un même tenant les "nouveaux" idéalismes allemands: dans la forme esthétique d'un Schiller, religieuse d'un Jacobi et sentimentale d'un Schleiermacher. Le tableau critique incorporera aussi Schelling, son grand ami d'avant 1807; même les poètes Hölderlin et Novalis n'échappent point à la plume hégélienne. De façon générale, on assisterait chez eux à une réaction systématique au moralisme abstrait de Kant; d'où, selon l'auteur, *"cet idéalisme qui, à la place du dogmatisme de l'assertion [entendez la philosophie kantienne], prendrait la forme du dogmatisme de la certitude de soi-même."*¹¹

Sans doute parce que cette conception de l'Absolu demeure profondément enracinée dans les esprits, Hegel luttera ardemment sa vie

¹¹ *Op.*, p. 48. Bien qu'elles puissent s'apparenter à l'aspect dogmatique de la religion (chrétienne surtout), Jacobi toutefois insistera tout particulièrement pour marquer la distance qui sépare ses thèses de la "certitude intérieure."

entière (avant Marx et Nietzsche !) à démystifier ce monde-vérité inaccessible à la raison.¹² Comme dans les discussions précédentes on maintient une fois de plus une dualité. Il y a la réalité - qui cette fois intégrerait la raison - et l'«au-delà» de la raison, l'au-delà de la réalité. La conséquence fondamentale de cette approche conduit évidemment à devoir admettre que la raison ne peut discourir de cet Absolu dont elle est exclue: on ne réfléchit pas l'Absolu. On le reçoit, on le sent, on le vit, car il se révèle *intérieurement* selon la *belle-âme*,

¹² Par opposition à l'idée largement répandue, nous dirions même par ailleurs que ce combat contre l'absolu atteint son objectif plus radicalement encore chez Hegel que chez ces "Maîtres du Soupçon." Modifier le "contenu" de la divinité-en-soi ne nous en libère pas pour autant: tuer, ou nier Dieu, pour le *remplacer* par le "Proletariat" (ou l'"Histoire", sinon le "Parti"), par le "Surhomme" ou, pour continuer dans la lignée du Soupçon, par l'"Inconscient" du psychanalyste (Dieu est inconscient ... dit Lacan), nous enferme en un Absolu nouvelle mode qui se présente comme le "véritable" *lieu* d'où le reste tire son sens comme à sa source. Or on demeure ainsi dans l'abstraction d'un dualisme entre le "Vrai" et ce qu'il conditionne - c'est-à-dire, en langage hégélien, dans un Absolu d'entendement (ou Ab-solu). Chez Hegel l'Absolu cesse précisément de s'affirmer comme ce *lieu*, ce *lieu* d'où se révélerait le sens. Comme nous le verrons, l'Absolu se manifeste en tout ce qui est et *par* ce qui est. Contentons-nous pour le moment d'indiquer que si l'on affirme, par ailleurs, que celui-ci pourrait n'être que le simple résultat, par exemple, de l'*absolutisation* de la raison humaine, c'est déjà renvoyer à l'idée de deux concepts de la raison - l'une humaine, l'autre transcendante. Or cela, de même que le dualisme qu'il présuppose à son tour, est-il certain? Nous ne pensons point que Hegel ait tricoté la Raison absolue *à partir* d'une raison, disons, moins "élogieuse": "Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine; elle est le divin dans l'homme." *Philo.*, p.146. Nous tenterons de le démontrer.

"[...] cette génialité morale qui sait que la voix intérieure de son savoir immédiat est voix divine."¹³ Et puisque la raison se voit contestée au départ, tout commentaire devient du même coup totalement superflu. En définitive, c'est un "à prendre ou à laisser" ! Pascal considère à cette croisée des chemins, adviennent que pourra, qu'il faut *parier* sur Dieu; de toute façon on ne saurait perdre sur ce coup de dés puisque, bien sûr, l'infini nous attend en promesse. Rousseau va dans le même sens en disant par la bouche du vicaire savoyard que l'homme "*se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que de ne rien croire.*"¹⁴

Suspendre l'Ultime, le Vrai, Dieu lui-même s'il existe, à une loterie de la sorte apparaît aux yeux du penseur allemand comme un contre-sens vraiment épouvantable. Il y a là, dit-il, une contradiction absolument intenable. On dépose l'univers du Sens lui-même sur le tapis vert du monde comme une vulgaire somme d'argent. Bref, on exige de rendre le Vrai dépendant d'un acte de foi qui, par définition, peut revêtir tous les appareats sans qu'aucune réflexion ne soit permise sur les conditions de leur légitimité. En ce sens il y a une vérité pour chaque conscience qui du reste se replie en sa conviction. Or si la vérité devient histoire de conscience, peut-on persister à conserver le concept même de vérité ? Comme il est dit: "*une assurance nue a autant de poids*

¹³ *Pt-2* p. 186.

¹⁴ C'est nous qui soulignons cet extrait de *L'Emile*.

qu'une autre." ¹⁵ Nous sommes dans l'indétermination de la conviction.

Le rapport entre la conscience et ce monde - que l'on considère privilégié dans l'exacte mesure où il est strictement personnel - laisse ainsi ouverture à tous les possibles et donc, à toutes les erreurs. Nous sombrons, dit Hegel, sur une voie où " *tout ce qui est superstition et service des idoles est qualifié de vérité.*" ¹⁶ Si le référent de la vérité de ma certitude réside en ma propre conscience, tout contenu de cette dernière se trouve dès lors marqué du sceau de la "vérité". D'où la conséquence invraisemblable que le faux = le vrai: tout ce qui brille devient ...or ! Ainsi la thèse qui maintient que la raison ne peut légiférer ni se prononcer sur l'Absolu - qui serait pourtant lui-même la source ultime de tout sens - chemine en des implications totalement contradictoires. Il faut se rendre à l'évidence que soustraire l'Absolu à la raison signifie le remettre pour ainsi dire tout bonnement au premier venu.

Il est de plus très étonnant que l'on conserve tout de même à la raison ses droits "en dehors" de cet univers *tabou*. La raison, en effet, peut continuer à philosopher, à manipuler les théorèmes mathématiques et

¹⁵ Ph., p.68. "La certitude immédiate de soi-même (...) d'une façon générale est l'arbitraire de l'être singulier et la contingence de son être naturel inconscient." ajoute l'auteur en Ph-2, p.179. C'est dire qu'elle "met un contenu arbitraire dans son savoir et son vouloir." *Idem*, p. 186.

¹⁶ Enc., § 72, p. 337.

à s'échiner à comprendre le monde. Pourtant le Vrai, le Sens, lui échappe. L'auteur de la *Phénoménologie* a cerné ce paradoxe dans une formule extraordinairement démystificatrice où il remarque que cette vision du vrai

*présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel. En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu, est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique.*¹⁷

On est définitivement empêtré dans un non-vrai vrai et un vrai non-vrai. La raison est vraie en son lieu hors duquel elle s'avérerait fausse. D'autre part l'Absolu, qui est le vrai, devient l'illustration même du faux en ce qu'il se réduit au contenu particulier de la conscience individuelle. C'est à ne plus s'y retrouver.

Un dernier rempart semble toutefois poindre sur les vestiges de cette problématique de l'Absolu-Vrai. On prétend que la déconstruction

¹⁷ *Ph.* pp. 66-67.

hégélienne rate son objectif car il n'y aurait qu'un Absolu, bien qu'il puisse demeurer objet de la conscience personnelle. D'où l'inanité apparente du jugement de notre auteur qui, lui, voit en ce dédale la multitude des "absolus" de toutes les consciences. Fort bien, répond Hegel. Mais alors, comment s'assurer que l'Absolu dont on parle est bien le même pour chacun, et qu'il exprime ce vrai sans lequel toute certitude - de la foi comme de la raison - s'estompe dans l'aléatoire ?

Ici à nouveau deux possibilités s'offrent à nous, poursuit-il. Ou bien je demeure sur une conviction et je glisse vers les contradictions que l'on vient tout juste d'évoquer; ou bien je travaille à identifier cet Absolu de façon à établir un dialogue avec les autres "croyants", dialogue qui se montre d'une importance cruciale dans ce projet d'élucidation du contenu de cet Absolu. Comment en effet savoir si réellement il n'y a qu'un seul Absolu - auquel répondraient toutes les consciences - s'il demeure précisément absolument inconnu ?

Affirmer que cet Absolu se nomme Dieu, le Vrai ou le Sens ne nous avance guère une fois de plus. Car si on s'en tient à ces termes génériques, on laisse de nouveau à la conscience la liberté de leur assigner le contenu qu'il lui plaira bien de choisir. Et, par ailleurs, ne pas leur "soutirer" de signification précise nous laisse choir dans la généralité vide. L'Absolu, Dieu ou le Vrai sont des concepts merveilleux dans l'univers de la représentation - mais en quoi consiste leur signification ? Pris en

eux-mêmes, représentent-ils réellement plus qu'un assemblage de lettres si on sait que "*les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc., n'expriment pas ce qui est contenu en eux*" ?¹⁸ C'est pourquoi il devient primordial, continue le philosophe, de prendre conscience que "*le commencement, le principe ou l'Absolu, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l'universel.*"¹⁹

Si ces concepts revêtent une quelconque signification, il s'avère nécessaire de la révéler. Or, est-il dit, révéler le sens de Dieu ou de l'Absolu c'est le réduire aux catégories de notre raison qui le dénaturent. Dieu est infini et dépasse tout entendement pour se voir ainsi dé-*fini*. Dieu est insaisissable. Soit, rétorque une fois de plus le penseur. Mais alors le problème reste entier. S'il est impossible d'identifier l'Absolu, il apparaît du même coup qu'on ne saurait affirmer que c'est au *même* Absolu que se réfèrent les consciences qui estiment en faire l'expérience. On revient toujours aux mêmes apories: l'insaisissable est perméable à tous les prédicats et ainsi, inévitablement, à la contradiction intrinsèque. Le refus de réfléchir l'Absolu autorise la réduction de celui-ci à des abstractions, sinon sa prostitution derrière le rideau des différents discours dont chacun l'affublera. Un Absolu "intouchable" demeure à jamais le résultat d'une fuite - de *la peur de la vérité*, écrira

¹⁸ *Ph.*, p. 19. Nous soulignons.

¹⁹ *Idem.*

froidement le philosophe. En un mot: un simple refuge. Littéralement, l'inexprimable ne *dit rien*. C'est ce qui lui permet d'en dire déjà trop. L'auteur rend l'idée par des formules très concises:

*l'indicible - sentiment, sensation - n'est pas ce qu'il y a de plus excellent, de plus vrai, mais ce qu'il y a de plus insignifiant, de moins vrai*²⁰ [...] *car là où il n'y a aucune détermination, aucune connaissance non plus n'est possible. La lumière pure est l'obscurité pure.*²¹

Ces "cris" de raison parcourent l'oeuvre hégélienne de façon systématique de la *Phénoménologie*: "Ce que l'on nomme l'inexprimable n'est pas autre chose que le non-vrai, le non rationnel, le **seulement visé**,"²² aux derniers souffles de l'*Encyclopédie*: "**croire ne signifie rien d'autre que ne pas progresser jusqu'à une représentation déterminée, ne pas vouloir s'intéresser davantage au contenu.**"²³

Or ce contenu, loin d'être envisagé comme la limite du philosophe, en constitue au contraire le véritable point de départ et ne cessera d'en

²⁰ *Enc.*, § 20, rem., p. 287. Il faut bien sûr entendre ici le mot "insignifiant" en son sens strictement étymologique, et ne pas lui surajouter une valeur moralisatrice ou psychologisante.

²¹ *Enc.*, § 36, add., p. 492. Nous soulignons.

²² *Ph.*, p. 91. Nous soulignons.

²³ *Enc. (6)*, § 573, p. 498.

être l'objet.²⁴ Puisque rien de sensé ne peut être dit hors de la raison, et que celle-ci se dévoile comme l'*irréductible* source de sens en deça et au-delà de laquelle la vérité devient un mot léger comme poussière, il devient clair que l'entreprise philosophique braquera son discours sur la raison elle-même.²⁵ Si en effet la philosophie cherche "la vérité des choses", elle cherche littéralement leur raison, le sens qui les habite.

En un mot, il s'agira de saisir la rationalité du réel en n'oubliant pas un instant - dorénavant ! - que là où l'on serait tenté d'oublier, de perdre ou de "cacher" la raison, ce mouvement de retranchement ne pourra avoir de sens que s'il se comprend lui-même et se justifie. Et devant quoi une fois encore cette attitude pourrait-elle s'interroger, se critiquer - sinon la raison ?

A partir de ces lignes une cruciale constatation doit être formulée: **la Raison n'est point un postulat du penser hégélien**. La Raison demeure l'horizon sur lequel se dessinent tous les possibles - connus ou à connaître. Hegel n'a pas "choisi" la rationalité comme d'autres philosophes

²⁴ Hegel fait remarquer que l'on commet souvent *"l'inversion consistant en ce que ce qui est nommé rationnel est ce qui relève de l'entendement, alors que ce qui est nommé irrationnel est bien plutôt un commencement et une trace de rationalité."* Enc., § 231, rem., p. 458.

²⁵ Nous nous sommes contenté pour l'instant d'appréhender la raison sous l'angle assez large de *foyer de sens et source d'intelligibilité*; le prochain chapitre en fera son objet exclusif. Pour ce qui regarde la distinction Raison-entendement, voir *infra* pp. 56, sv.

"optent" pour la *vertu*, la *substance* ou la *matière*. Comme nous tous il est choisi par elle. D'en avoir pris conscience et d'avoir désiré comprendre cette Raison, il récupère déjà pour ainsi dire tout discours de sens. A ce titre l'auteur demeure indépassable, et nous n'en finirons sans doute jamais de débattre avec et autour de lui.

Certes son analyse de la raison reste celle d'un homme, être de finitude; et à cet égard elle s'exécute imprégnée d'ambiguïtés et aussi de maladresses auxquelles nul n'échappe, même les élus du ...divin. Cette imperfection indéracinable ne saurait cependant être entrevue qu'au nom de la perfection elle-même, c'est-à-dire de la vérité, fille de la raison ... On comprendra mieux dès lors la profondeur des propos qu'il tint quelques jours à peine avant sa mort lorsque, au sujet des catégories de la raison, il affirma que loin de les posséder nous étions plutôt "*possédés par elles*." ²⁶ "*La logique* [ajoute-t-il en parlant de l'homme] *constitue sa nature même*." ²⁷ Dès les premières lignes de son grand ouvrage d'ailleurs la même idée s'imposait comme phare sur l'infinitude: "*tout ce qui est humain est humain en ce que, et seulement en ce qu'il est produit au moyen de la pensée*." ²⁸

²⁶ *Log.(J)*, p. 17.

²⁷ *Idem*, p. 12.

²⁸ *Enc.* 6 2, p.164. "*Il n'est pas possible de renoncer à la pensée*", dit-il encore dans *Raison*, p.43. De même, "*c'est une grande obstination, l'obstination qui fait honneur à l'homme, de ne rien vouloir reconnaître dans sa conviction qui n'ait été justifié par la pensée*." *Droit*, p. 58.

Cette descente vertigineuse vers la Raison, aussi impressionnante qu'inévitable, ne nous amène pourtant qu'à l'orée du travail à accomplir. Car bien pauvre raison que celle que l'on découvrirait, tel un oreiller douillet, pour mieux s'y endormir à nouveau comme en un Dieu-refuge qui apaise les angoisses et calme les insomnies. Recherchant le vrai, la Raison ne saurait sommeiller: elle est constamment tendue par son désir de comprendre.

Aussi, il ne suffit plus d'affirmer que le monde est rationnel simplement parce que maintenir l'absence totale ou partielle de la raison se présente, ainsi que nous l'avons vu, comme une position intenable. En ce premier chapitre nous avons en quelque sorte "récolté" la raison en saisissant son rôle en *tout* discours de sens. Mais si effectivement la réalité n'est pas étrangère à la rationalité, il nous reste à comprendre de quelle façon elle manifeste cette rationalité; car, par le détour synthétique de la confrontation de la rationalité à l'"a-rationalité" (de façon indirecte, ou seulement négative), on a découvert en effet que le rationalisme hégélien ne constitue pas un point de départ à justifier, mais bien une "conséquence" à expliciter. Cadeau de Grec !

La Raison gouverne le monde, a-t-on déjà dit. Il s'agit donc maintenant de savoir positivement *comment*. De la sorte nous tenterons avec l'auteur d'identifier la structure et de la réalité et de la raison et, par là, de retrouver l'essentiel des matériaux qui nourrissent le chemin du

sens et de la vérité. Comme le rappelait Hegel, parler de *la* raison demeure au fond vaine entreprise: "*saisir la raison dans sa détermination, voilà la chose.*"²⁹ Voilà aussi ce à quoi se consacrera l'essentiel de notre texte.

²⁹ *Raison*, p. 69. S'inspirant de l'*Apocalypse* (III,16) Hegel insiste avec ferveur sur le fait que "*la raison ne se contente pas de l'approximation, car celle-ci n'est ni chaude ni froide et doit être vomie.*" *Droit*, p. 58. "*La tâche de la philosophie est d'appréhender rationnellement la raison,*" dit par ailleurs excellentment M. Bourgeois dans un commentaire de sa traduction de l'*Enc.*, note 8 de p. 205.

Chapitre II

Structuralité de la Raison.

Le complexe

Sujet - Negativité - Résultat - Réconciliation

Poser que la réalité est rationnelle, c'est encore un mouvement ir-rationnel. Affirmer en effet que le réel est ceci ou cela - et dire que le réel est raison consiste bien à affirmer qu'il est ceci ou cela - c'est persister à *me* poser en tant que sujet vis-à-vis de l'objet, c'est glisser incompréhensiblement de ce que je conçois être ma *connaissance* de l'objet à l'*objet* lui-même. Or ce dire en épuise-t-il toutes les virtualités, mon verbe a-t-il réussi à le saisir en sa totalité ? Comment puis-je assurer absolument, apodictiquement, avoir récupéré tout ce qui pourrait être énoncé de la vérité de cet objet ?

Par suite de cette interrogation, il semble que ce soit dans le doute que, paradoxalement, règne la plus raisonnable des attitudes. Toutefois, si la vérité constitue "*le point de départ et la fin de la philosophie*,"¹

¹ *Philo.*, p. 44.

il devient intenable de demeurer dans le doute perpétuel, et dans le peut-être sans cesse renouvelé qui nous laisse dans le vague et l'approximatif; car on ne sait que trop alors que les lendemains dénonceront avec constance les certitudes du maintenant. Aussi, dira notre auteur, il ne reste qu'une seule façon d'aborder le monde afin d'en espérer obtenir quelque vérité: Il faut le laisser s'exprimer, lui accorder la liberté de parler lui-même de lui-même. Si, en effet, parler *du* monde (comme totalité ou en ses parties) laisse pour ainsi dire une aire de doute entre le sujet qui affirme et l'objet dont il est question, il faut considérer la totalité de ce qui est comme son propre énoncé qu'il s'agit de déchiffrer. La vérité de la réalité ne peut éclore en toute certitude que si cette réalité se dévoile comme *Sujet*, c'est-à-dire comme l'*instrument de sa propre vérité*.

Ce qui est entendu, c'est que l'on ne peut élaborer le discours philosophique à partir d'une position fondamentale qui s'exhiberait comme le sol ferme d'où naîtrait le véritable savoir.

On ne peut commencer par la vérité parce que la vérité, en tant que formant le commencement, ne peut que reposer sur une simple assurance, alors que la vérité pensée a comme telle à se prouver à la pensée.²

² *Enc.* § 159. add., pp. 589-90.

En somme, commencer par la vérité, par une proposition qui soit en principe sûre, signifie s'aliéner à un donné qui demeure indiscutable, et pourtant d'autant plus inacceptable que chacun peut à loisir brandir le sien. Ainsi en est-il par exemple des dieux de religion et notamment, "jusqu'à ce jour" estime Hegel, des systèmes philosophiques (matérialisme, idéalisme, scepticisme ...). La vérité n'est donc pas affaire d'autorité - *même cachée*. Il n'y a de vérité que là où celle-ci peut démontrer être telle:

*Prouver signifie en philosophie, la même chose que montrer comment l'objet se fait par lui-même et à partir de lui-même ce qu'il est.*³

L'auteur y revient avec une insistance toute particulière dans la *Phénoménologie*, où il écrit que

*la connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet.*⁴

Toute position renvoie à ses conditions de possibilité; et la condition de tout jugement sur la réalité, quel qu'il soit, renvoie de façon

³ *Enc.*, § 83, add., p. 518.

⁴ *Ph.*, p. 47. Nous soulignons.

incoercible à la réalité même. Bref, songer à élaborer un discours sur le monde, qui évite de porter en son sein le germe de son propre leurre, oblige à considérer ce monde précisément comme un langage qui s'énonce, qui se dit.

Si le réel possède une certaine cohérence, un sens, si le monde recèle quelque rationalité (qui en permette la connaissance et donc d'en tirer de la vérité), celui-ci est assurément apte à en rendre compte. Car on ne peut "plaquer" la raison sur le réel comme le prédicat sur la substance; il ne s'agirait alors, comme on l'a dit, qu'un acte de foi en la raison et une thèse encore à confirmer. Le propre de la rationalité, au contraire, réside en sa capacité de rendre raison de soi, de se justifier - par opposition au décret sous toutes ses formes. Si le monde est effectivement rationnel, le monde seul - et lui seulement - peut non pas simplement se considérer tel, mais le prouver en se manifestant comme monde. Hegel exprime cette idée en des formules très fortes. La raison, dira-t-il,

*est la substance, c'est-à-dire ce par quoi et en quoi toute réalité trouve son être et sa consistance [...] elle est sa propre présupposition. [...] le rationnel est ce qui existe de soi et pour soi - ce dont provient tout ce qui a une valeur.*⁵

⁵ *Raison*, pp. 47 et 48.

En d'autres termes: " le rationnel a en général pour caractère d'être quelque chose d'inconditionné et qui, par conséquent, contient en lui-même sa détermination." ⁶

La rationalité renvoie donc à elle-même. Autrement elle demeurerait suspendue à une puissance extérieure qui, parce que hors de la raison, serait acceptée sans interrogation, sans explications, bref sans raisons. Aussi, chercher " la raison des choses" implique-t-il en retour le questionnement du monde par lui-même, l'"abandon" à la chose, à sa nécessité disions-nous. C'est d'ailleurs la tâche conjointement et de la Philosophie et de la science en son sens restrictif (au fondement essentiellement mathématique) que de " reconnaître la nécessité des choses [...car] la pensée vraie est une pensée de la nécessité." ⁷ Comprendre la réalité veut dire saisir le processus selon lequel ce qui est est en définitive ce qu'il est et comme il est, c'est-à-dire découvrir le sens qu'elle est en elle-même ou, dans le langage de l'auteur, appréhender le Concept. - Ce qu'il résume comme suit:

La nature de ce qui est consiste à être dans son propre être son propre concept. C'est en cela que se trouve, en

⁶ Enc., § 82, add., p. 516.

⁷ Enc., § 119, add., p. 554.

*général, la nécessité logique : elle seule est le rationnel et le rythme de la totalité organique.*⁸

On voit que les notions de science, de preuve, de concept et de nécessité (qui "est le concept lui-même"⁹) renvoient mutuellement l'une à l'autre. On aperçoit du même coup le lien avec le Soi - ou Sujet - qui indique que la vérité de la chose ne peut provenir d'un discours *sur* un objet *face* à un sujet qui en parle. L'objet promet sa compréhension s'il se prend pour ainsi dire en main lui-même en approfondissant sa propre condition: "seule la nature du contenu doit inspirer la connaissance scientifique, puisque c'est cette réflexion propre du contenu qui pose et crée sa détermination même."¹⁰ La *Philosophie du Droit* ne tient pas un autre discours. Elle nous rappelle avec la même fermeté que "la pensée véritable [c'est-à-dire la Science] n'est nullement une simple opinion concernant la chose, elle est le concept de la chose même."¹¹

⁸ *Ph.*, p. 49.

⁹ *Enc.*, § 147, rem., p.397. "C'est le concept de la chose, ce qu'elle a de général par elle-même, qui constitue sa nature, son essence proprement dite, ce qu'elle a de vraiment permanent et de substantiel." *Log.(J)*, p.21.

¹⁰ *Log. (J)*, p. 8.

¹¹ *Droit*, p. 59. La "Chose" (*die Sach*) est pour ainsi dire une catégorie à mi-chemin entre le concept et l'objet. Beaucoup plus générale que l'objet, elle y est liée en tant que recherche de son concept, de son sens. Par ailleurs, elle s'avère plus concrète que le sujet qui, en tant que tel, pourrait être entendu comme simple entité épistémologique. Devient Chose chez Hegel tout objet au moment même où il cesse d'être simple objet pour se faire sujet qui cherche sa vérité, son concept.

L'intention de parvenir à une connaissance de la réalité qui puisse aboutir au vrai exige donc que l'on appréhende celle-ci comme *Sujet*. Ce que le penseur signifiera en une formule combien lourde de sens et de conséquence sur toute sa philosophie: "*tout dépend de ce point essentiel: appréhender et exprimer le Vrai non comme substance mais précisément aussi comme sujet.*"¹² Toutefois ce n'est là au fond qu'un point de départ qui demeure passablement abstrait si on ne pénètre pas plus avant dans la connaissance même de ce qu'est ce réel-sujet. Dès lors on posera la question à savoir ce qui, en effet, le constitue; et à quoi il sera répondu simplement, mais si profondément: "*ce qu'est le sujet est dit seulement dans le prédicat*"¹³ Or, par cette unique et apparemment anodine proposition, on touche déjà ce qui nous apparaît l'essentiel de la réflexion de notre auteur, à savoir le mouvement par lequel la réalité s'énonce et se connaît dans sa manifestation comme réalité. C'est dire que nous nous immisçons dans une logique rigoureuse qui transformera dorénavant notre plume en un timide porte-voix. Hegel la définit ainsi:

L'*objet-sujet* ayant atteint ce stade devient "la Chose même": "*l'œuvre vraie est la Chose même*" (*Ph.*, p.335.). La Chose est en définitive le nom que donne Hegel à tout contenu en tant que pensé; aussi "*la pensée, suivant le contenu, n'est vraie que dans la mesure où elle est plongée dans la Chose.*" (*Enc.*, § 23, rem., p. 289). Evidemment, rien à faire avec la chose de la perception (*Ding*).

¹² *Ph.*, p. 17. Et sans doute est-ce là l'achèvement de la révolution copernico-kantienne.

¹³ *Enc.*, § 169, rem., p. 415.

" la méthode selon laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même, est une progression immanente et produit lui-même ses déterminations ." ¹⁴ On aura soupçonné qu'il s'agit de la fameuse dialectique, dont il dira ailleurs qu'elle est la seule véritable méthode " car [au sujet de ce concept] c'est le contenu en lui-même, la dialectique qui lui est inhérente, qui le meut." ¹⁵

Nous percevons l'importance de la catégorie de subjectivité. Nous sommes entraînés maintenant à constater le caractère non moins crucial de l'immanence propre au dialectique hégélien. Adosser de l'extérieur les jugements qui préciseraient une connaissance du sujet nous feraient retomber, estime Hegel, dans les misères et les aléas du rapport sujet-objet déjà dénoncé. Aussi ne faut-il point, chez le philosophe, entendre la dialectique comme une méthode que l'on choisirait au registre des systèmes philosophiques. Dans la recherche de la vérité des choses, cette "méthode" apparaît comme *une découverte dans le sujet même* qui travaille à se connaître et à se comprendre. Loin de consister en une grille jetée sur le sujet, elle est simplement le processus qui se manifeste dans la connaissance du sujet par lui-même. La dialectique exprime en quelque sorte le vagissement du réel qui, par le cri continu de son être, affirme de

¹⁴ *Droit*, § 31, p. 90.

¹⁵ *Log-1*, p. 26.

son propre fond la vérité qui est la sienne. La dialectique ne va donc pas *à la rencontre* de la raison des choses. - C'est la raison qui se manifeste *comme* dialectique.

Dans la définition, l'auteur souligne la "progression immanente" qui produit "ses déterminations". Il veut précisément signifier de cette façon qu'on ne saurait demeurer dans l'immobilité initiale du dit sujet. Connaître le sujet signifie en énoncer les déterminations: il est *ceci*, il est *cela*. Le sujet en lui-même reste en effet une abstraction sans signification en son sens le plus littéral si je ne sais *ce* qu'il est, c'est-à-dire si rien ne m'informe, si rien ne m'ouvre à sa nature et à ses caractères. Il y a donc une forme de **basculement** du sujet dans les termes qui le définissent et l'appréhendent ou, plus simplement, dans le prédicat.

Si j'élabore la connaissance du sujet "a", je suis pour ainsi dire *transporté* dans son prédicat "b" - en l'occurrence cette bougie "a", sise près de mes feuilles raturées, caractérisée notamment d'une odeur de cerise b.¹⁶ Désirant saisir ce qui constitue la réalité de la dite bougie,

¹⁶ Evidemment les exemples relevant de la perception, pour faciliter la compréhension (la bougie ...), ne seront que les illustrations d'une logique beaucoup plus large; "a" pourrait être absolument n'importe quoi. Il faudra donc toujours garder à l'esprit que le contenu perceptif ne constitue qu'un type d'objet parmi d'autres dessinant le mouvement de la *Chose a* qui se révèle *sujet* en se pensant.

je suis tenu d'"en sortir" en tant qu'entité simple et positive (pleine ou achevée). Affirmer que "a est a" ne m'avance en rien sur ce qu'est "a" véritablement; et les contenus les plus invraisemblables, voire même impossibles, pourraient s'afficher alors comme exprimant ce "a". Aussi, la réalité "a" ne m'est-elle donnée que dans sa détermination "b" et, progressivement, d, e ou c: *"c'est par conséquent seulement par l'intermédiaire d'un changement, que la nature vraie de l'objet parvient à la conscience."*¹⁷ En définitive la chose est *autre* qu'elle-même, son être réside *ailleurs*.

Selon la progression immanente générée par le sujet (ou auto-mouvement), on découvre maintenant *autre-chose-que-le-sujet*. Assiste-t-on alors à un court-circuit par lequel l'immanence donnerait subrepticement sur un élément extérieur, par ailleurs radicalement indésirable selon la pensée même du philosophe? De fait, le changement qui s'opère dans le processus n'a rien de l'activité du pinceau se déposant *sur* la maison pour en assurer un nouveau coloris. Lorsque nous disons que "a" est b (cette bougie dégage une *odeur de cerise*; les feuilles *blanches* du manuscrit ...), nous demeurons toujours chez le sujet (la bougie, les feuilles). Cependant il y a bel et bien une "transformation" (l'odeur, la couleur) qui conduit ailleurs (ou dans un autre) en informant de la réalité du sujet en question. Une modification survient donc sur le

¹⁷ *Enc. § 22., p. 269.*

chemin de sa vérité. Poser qu'une feuille est une feuille ne revêt pas plus de signification que d'affirmer que le "bibli est un bibli", ou que ...Dieu est Dieu. La vérité du sujet réside dans sa détermination, son prédicat: son *autre*. Si vraiment la nécessité du sujet s'est montrée concluante, il appert maintenant que celui-ci ne peut, sous peine de s'éteindre sous le poids de son propre silence, rester enfoui en son être replié comme une pure positivité.

Le lecteur aura sans doute déjà aperçu une ambiguïté: nous parlons d'un sujet qui engendre lui-même ses caractères et, d'autre part, nous illustrons le processus par une bougie dont on pourrait facilement s'étonner qu'elle puisse, en tant que chose parmi les choses, "engendrer" le parfum fruité. Dans un cas on signale une progression *immanente*, dans l'autre un rapport prédicatif. Deux sujets semblent donc ici se faire écho: le réel-sujet (ou la substance comme *Sujet*, dit Hegel) et le sujet d'une proposition, ou *sujet-dont-on-parle* (qui incidemment renvoie par surcroît à un "troisième" sujet, à savoir le *sujet-qui-parle*).

Sans prétendre solutionner une difficulté qu'un commentateur considère même comme étant le lot de la réflexion philosophique occidentale depuis Aristote,¹⁹ il nous faut pourtant souligner le malaise

 Si Pascal Marignac souligne chez Hegel " les rapports très souvent obscurs entre le sujet comme sujet dernier du Réel [...] et le sujet-individuel-humain , " il ne manque pas d'ajouter que notre

dans le présent contexte. Il n'est certes pas évident que la bougie "a" donne d'elle-même sur l'odeur de cerise b. L'exemple que nous utilisons relève d'une appréhension représentative qui se formule dans une *proposition*. Or Hegel entend faire la démonstration du réel comme sujet de façon non pas extérieure, c'est-à-dire à la manière de la proposition qui relie le sujet à son prédicat, mais intérieurement (ou conceptuellement). La liaison du sujet au prédicat implique en effet un moyen-terme qui échappe (et est donc extérieur) à ce rapport. Aussi la forme propositionnelle demeure-t-elle inapte à cerner le réel-sujet: elle ignore - c'est son point aveugle - l'opérateur de cette liaison (ici, le *sujet-qui-parle*), pourtant bien *réel*. On aperçoit dès lors que le rapport de la bougie à son odeur réfère à un sujet qui est à la fois trop et pas suffisamment discret. Il apparaît donc abusif de considérer, comme nous le fîmes, la bougie comme *sujet*.

Ce qu'il s'agit d'exprimer toutefois en cette étape du chapitre, c'est que la réalité de ce dont on parle réside dans sa détermination, ce qui, sur le plan du langage, signifie dans le prédicat. Hegel écrit nommément:

philosophe s'inscrit " dans le droit fil de problèmes hérités de l'aporie qui semble se manifester partout à partir du concept aristotélicien du sujet / substance [...] aporie qui commande toute l'histoire de la métaphysique, inclusivement le projet hégélien de la résoudre . " L'auteur loge l'hypothèse dans le triple sujet d'Aristote: tantôt *matière* (vs forme), tantôt *substance* (vs accidents) et tantôt *sujet logique* (vs prédicats). Voir " Hegeliana quaestio: Le sujet et le réel, " dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1982 (87), pp. 485-486, 485 et 481.

" c'est seulement au moyen du *prédicat* (c'est-à-dire, en philosophie, au moyen de la détermination-de-pensée) que vient à être indiqué ce qu'est le sujet, c'est-à-dire la représentation initiale." ²⁰ Il y a ici plus qu'une simple filiation entre la "représentation initiale" et le Sujet. La représentation, certes, renvoie à un percevant alors que le Sujet reste autonome. Dans les deux cas cependant la réalité des "deux" sujets ne se révèle *que* dans la détermination. Et c'est *à ce titre* que nous retenons des exemples propres à la sphère de la représentativité, c'est-à-dire relevant d'un domaine de référence aisément accessible.

Nous aurions pu opter, comme Hegel lui-même se le permet parfois, pour une illustration plus fidèle à exprimer l'immanence du déploiement sujet-détermination. ²¹ Nous avons préféré éviter ce procédé parce qu'il incline tendancieusement, chez le lecteur non suffisamment prévenu, à tirer l'hégélianisme vers une forme de vitalisme, ce qu'il n'est définitivement pas. La dialectique, pour être un mouvement *vivant* (par opposition à formel, notamment) n'en demeure pas moins avant tout un mouvement rationnel, c'est-à-dire qui a dans le sujet lui-même sa propre condition. Aussi lorsque nous affirmons que la bougie "a" se détermine

²⁰ Enc., § 31, p. 295. Par exemple " ... c'est seulement le prédicat qui nous dit ce que Dieu est. " Ph., p. 21.

²¹ Le philosophe utilise à quelques reprises l'image du germe végétal qui devient bourgeon, puis fleur et enfin fruit - chacun des stades étant la *réfutation* du précédent bien qu'il exprimât le même "sujet", celui de la plante. Voir, entre autres passages, Ph., p. 6.

dans une odeur de cerise b, il faut saisir que la dite bougie ne dévoile véritablement son sens que dans les caractères qui, simultanément, la déterminent dans la réalité et la prédisent au sein du langage - et ce caractère b ne dépend nullement du "troisième" sujet (celui qui énonce la proposition, en l'occurrence le percevant), mais relève de la bougie elle-même. On rejoint de la sorte, à la manière de M. Opiela, "le quelque-chose comme commencement lointain du sujet." ²²

Ceci dit, il faut tout de même conserver en mémoire la distinction établie par l'auteur entre la proposition et la forme conceptuelle, et savoir que notre exemple par la proposition reste à cet égard défectueux. On peut même, à la rigueur, opposer les deux plans comme Hegel le souligne en affirmant que la nature de "la proposition en général (nature qui implique en soi la différence du sujet et du prédicat) se trouve détruite par la proposition spéculative." ²³ La proposition effectue un certain "racollage" de deux extériorités (le sujet et le prédicat). La formulation spéculative (selon la *pensée concevante*, par distinction de la *pensée ratiocinante*, nous dit la *Phénoménologie*) entend démontrer que c'est là une « vue d'entendement, » et que la vérité réside dans le rapport immanent (à la façon de la plante...) du sujet au prédicat: on passe de la

²² Dans *Le réel dans la Logique de Hegel*. Paris, Beauchesne, 1983, p. 303.

²³ *Ibid.*, p. 54. Nous reviendrons sur le *spéculatif* un peu plus bas.

détermination *sur* à la détermination *de*. Ce nouveau regard dévoile que

*le Soi n'est pas un sujet en repos supportant passivement les accidents, mais il est le concept se mouvant soi-même et reprenant en soi-même ses déterminations [...] et au lieu de rester en face de la déterminabilité, il la constitue plutôt [...] Ainsi le contenu n'est plus en fait prédicat du sujet, mais est la substance, est l'essence et le concept de ce dont on parle [...] Ce mouvement dialectique seulement est l'élément effectivement spéculatif.*²⁴

L'activité par laquelle le sujet éclate en sa détermination ou en son autre, Hegel la nomme *Négativité*, activité propre du sujet: "la substance simple qui n'est sujet qu'en tant qu'elle est cette négativité et ce mouvement."²⁵ En avançant cette nouvelle catégorie du système hégélien, nous perçons une véritable boîte de Pandore. Et ce n'est pas sans angoisse que l'auteur des présentes lignes prend une conscience "malheureuse" de l'inégalité du "combat" qu'il entreprend avec elle. Nous considérons le

²⁴ *Ph.*, pp. 52, 53 et 56. M. Bourgeois, en note à sa traduction de l'*Encyclopédie*, dira nettement que "pour la pensée spéculative, le sujet n'est rien d'autre que l'auto-mouvement du prédicat, le processus par lequel il se différencie en lui-même et s'identifie, s'enchaîne à lui-même." *Enc.*, p. 202, note 5.

²⁵ *Ph-2*, p. 309. Nous soulignons.

concept de négativité comme le coeur de l'oeuvre du philosophe. Au fond, de la *Phénoménologie*, achevée sous les feux de Napoléon aux abords d'Jena en 1806, à la réédition de la *Logique* que le choléra vint douloureusement interrompre en 1831, Hegel ne parle *que* de la Négativité, "[...] l'âme dialectique que tout vrai a en lui-même, par laquelle seulement il est vrai"²⁶ Aussi, en appréhender le sens et, surtout, les si nombreuses formes²⁷, devient un programme qui dépasse nos ambitions.

C'est d'ailleurs en nous y frottant que nous comprenons mieux aujourd'hui pourquoi l'idée de négativité se voit si peu thématifiée par les commentateurs. Non moins riche qu'omniprésente, nous fûmes en effet décidément très étonné de la rareté des textes qui lui sont consacrés et aussi, comme par surcroît, de la divergence des quelques interprétations qui s'en dégagent. Reste que la tâche d'établir la problématique de ce mouvement hégélien que représente la négativité est encore à faire; il est à espérer que quelque bénédictin songeât bientôt à l'entreprendre. Pour notre part, c'est dans un climat de frustration que nous essayons de cerner ce qui nous apparaît en être l'essentiel - frustration, parce que la difficulté de rendre clairement les nuances de ce thème ne s'avoue pas moins prononcée que l'importance qu'il revêt dans la pensée du philosophe. Nous plongeons donc avec ce mince espoir que l'idée générale saura à tout

²⁶ *Log-III* p. 382.

²⁷ Nous reviendrons plus bas sur cet élément. Le présent chapitre s'attarde à la manifestation logique de la négativité; celle qui, à notre avis, donne sens aux autres.

le moins surnager par delà le flot des paroles.

Il n'est pas écrit sur les choses ce qu'elles sont. La pomme ne s'offre pas instantanément comme comestible; de même elle n'interpelle personne de la réalité de l'attraction terrestre lorsqu'elle tombe au sol aux fraîches journées d'automne. Et il s'avère en effet sensé d'affirmer que *"ce fut la conviction de toutes les époques que c'est seulement par la refonte de l'immédiat opérée au moyen de la réflexion, que le substantiel est atteint."*²⁶ C'est cette réflexion qui conditionne ce que plus haut l'auteur nommait progression, changement, transformation et mouvement du sujet dans le prédicat, ou dans sa détermination. Or lorsqu'il est affirmé que "a" est b, il se produit simultanément deux choses. Tout d'abord, j'approfondis le sujet comme point de départ en le déterminant: "a" est b. Par ailleurs, par cette détermination même, je le nie systématiquement comme entité pleine et suffisante (ou positive); si "a" est b, il est "-a" (entendez: "non a"): "a" est *autre chose* que "a". Ainsi l'approfondissement de la connaissance du sujet implique-t-elle du coup, oserait-on dire, comme l'étouffement de celui-ci, sinon sa mort. La propriété dissout en quelque sorte la chose.

Hegel rendra hommage à un autre grand esprit philosophant en la personne de Spinoza pour avoir jadis saisi l'intimité de ces deux sens dans

²⁶ *Enc.*, § 22, add., p. 473.

la fameuse formule: *Omnis determinatio est negatio* (toute détermination est une négation). En termes hégéliens, ceci signifie que

*la réalisation positive, au sens propre du terme, du commencement, est en même temps un comportement négatif à l'égard de ce commencement, c'est-à-dire, à l'égard de sa forme unilatérale selon laquelle il est seulement immédiatement ou est but.*²⁹

Or, faut-il ajouter, ce mouvement "par quoi l'universel du commencement se détermine à partir de lui-même comme l'autre de soi, doit être nommé le dialectique."³⁰

La progression de la connaissance du sujet nous met donc en présence dorénavant d'une nouvelle réalité: le "b". Si le sujet se révèle comme *Autre*, cet autre recèle par ailleurs une réalité: la feuille est belle et bien *blanche*, et la bougie dégage non pas une odeur de pin ou de lilas mais précisément un parfum de *cerise*. La négativité nous offre une positivité: b n'est pas seulement -a (non a), il *est* effectivement b. Il possède alors son autonomie - la blancheur et le parfum de cerise ne sont

²⁹ Ph. p. 22. On remarquera les deux sens - opposés - de "positif": tantôt abstrait comme pur immédiat (y est disposé celui des "positivistes"); tantôt le réel véritable, ou effectivité (*Wirklichkeit*).

³⁰ Log-I p.376.

pas réductibles à ma feuille ou à ma bougie, respectivement. C'est dire qu'*il y a* de la blancheur et de l'odeur de cerise. Nous devons donc en conclure qu'il y a des "a" *et* qu'il y a des b (des feuilles d'une part, la blancheur d'autre part...)³¹

Mais alors, ne revient-on pas à nouveau au dualisme ? Si désormais sujet et prédicat se complaisent dans leur suffisance respective, la connaissance véritable, issue de la réflexion du sujet par lui-même selon un processus rigoureusement immanent, ne devient-elle pas en effet impossible ? Le sujet serait brisé ; il aurait perdu la belle unicité de son auto-mouvement, et ma feuille se déchire entre son caractère de feuille et celui d'être blanche ! Ainsi se font face deux mondes dans leur finitude intrinsèque. L'univers de la blancheur se voit distingué totalement de l'univers des feuilles.

Cette façon d'appréhender le réel, dit Hegel, relève de l'entendement. En voici une définition : "*La pensée qui n'amène au jour que des détermina-*

³¹ On aura remarqué que notre symbolisme algébrique ne doit en rien être confondu avec celui de la logique moderne. Toute analogie ne saurait mener qu'à un désastreux contresens. Poser que "a" est -a n'implique aucunement, par exemple, que "blanc est bleu" ; pas plus d'ailleurs que la négation de "a" ne donne sur une entité positive b de manière à songer que la négation de la chaise puisse en l'occurrence engendrer le pupitre. Alexandre Kojève s'était jadis autorisé de ce mode d'expression qui a en outre le mérite - didactique - de la généralité (la plante, la bougie et le Sujet s'y retrouvent). On peut consulter son *Introduction à la lecture de Hegel*, publiée à Paris chez Gallimard, 1947, pp. 477-480.

tions finies et se meut dans de telles déterminations s'appelle «entendement »»³² Pour celle-ci, il semble que n'existe plus cette négativité par laquelle le sujet apparaissait non pas comme un univers clos et fini, mais bien comme la médiation de lui-même (a) dans l'autre ("a" est b). Dans cette méthode de connaissance, poursuit l'auteur, "l'universel qui s'y trouve contenu, le genre, etc., est pour lui-même indéterminé, non relié pour lui-même avec le particulier, mais tous deux sont l'un pour l'autre extérieurs et contingents."³³

Or pour Hegel ce caractère de fixité est une illusion. Le blanc, pris en lui-même, en effet, demeure une abstraction. Je ne saurais le saisir à son tour que dans sa détermination, sa prédication, sans quoi je reste confiné à nouveau au "a est a" (ou, en l'occurrence, b est b). Dès lors, comme on l'a vu, si au départ le sujet s'est révélé autre (a est b); ce b renvoie au même titre à l'autre de lui-même et il devient -b (ou c): "Quelque-chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque-chose, donc il devient pareillement un Autre, et ainsi de suite [...]"³⁴

³² Enc., § 25, p. 291.

³³ Enc., § 9, p. 173. On peut entendre les termes universel et particulier indifféremment pour les notions mises en relief. Ainsi, la feuille est un particulier parmi les choses qui figurent sous la catégorie universelle "blanc". De même, la feuille peut être entendue comme un universel n'étant qu'un universel jusqu'au moment où elle se particularisera dans la spécificité d'être blanche. La *Phénoménologie* reliendra surtout cette seconde formulation, nous de même.

³⁴ Enc., § 93, p. 357.

Ce qui est exprimé par là, c'est que le "Quelque-chose" perçu par l'entendement (la chose "a" et la chose b complètement distinctes l'une de l'autre, comme l'univers du blanc et l'univers de la feuille) se confesse comme étant en continuelle médiation. Il n'est pour ainsi dire "chose" que le temps d'un instantané qui fige son mouvement "naturel". Le repli complet sur soi dans une tranquille positivité s'avère impossible. Avec sa concision coutumière, M. Hyppolite écrit de façon fort à propos qu' "*il n'y a pas d'intériorité séparée. C'est dans sa relation à l'extérieur que le soi se pose, dans le pour-autrui seul qu'il est pour soi.*"³⁵ Il faut donc dépasser "*la pensée en tant qu'entendement [qui] s'en tient à la détermination fixe,*" et qui s'efforce "*d'obscurcir et d'éloigner la conscience de l'autre détermination qui se trouve dans cet objet.*"³⁶

Ce dépassement s'effectue comme suit. Ayant déjà établi que "a" est -a, on saisit maintenant que -a (ou b) renvoie de même à l'autre, à sa négation, et donc à -b (ou c). Or on se rend compte que c est le résultat d'une double négation qui, en fait, se révèle comme un *retour à l'origine*. En effet, si "a" est -a, la négation (l'autre) de ce -a devient à nouveau "a". Ainsi, plutôt que de découvrir une nouvelle négation qui enchaîne indéfiniment à une nouvelle négation, nous sommes conviés au "a" initial -

³⁵ J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1961, p. 156.

³⁶ *Enc.* § 80, p. 343 et § 89, rem., p. 356. "Le combat de la raison consiste à surmonter ce que l'entendement a fixé," rappelle encore l'*Enc.* § 32, add., p. 487.

ou enfin presque. Car la chose du commencement, on se rappelle, était une pure abstraction (ou *universel abstrait*) qui se déterminait dans sa prédication. Hegel dira que l'universel se particularise. Or le "a final" (--a), et en ce sens il se métamorphose en c (a est *aussi* c), échappe à cette abstraction; il apparaît maintenant *enrichi* de sa détermination: il est le *même* en étant *autre*. Il ne s'agit plus du "a" = "a" qui ne dit rien. On assiste au "a" qui "parle" et qui affirme être l'"autre de l'autre". Ceci implique que non seulement il cesse d'être une abstraction, mais qu'il cesse au même titre d'être une simple négation. Le sujet "a" devient une *franche* positivité (ou *universel concret*) se révélant dans la détermination de l'universel. Dans le langage logique du penseur, ce nouveau-né devient le singulier: "*De même que ce qui commence est l'universel, ainsi le résultat est-il le singulier, [le] concret, [le] sujet*".³⁷ Plusieurs expressions chez l'auteur recouvrent ce terme; outre l'universel concret et le concret lui-même, on pourra y ajouter le Vrai ou l'Idée.

Par ce processus, il y a une véritable progression du savoir qui, évidemment, tend à la vérité. La négation de la négation parvient à la connaissance en ce que le b (ou -a), qui m'in-forme sur ce qu'est "a" (littéralement: "donne forme" à a), n'est plus une simple négation de "a" posée *face* à lui (par exemple: feuille et blancheur, bougie et odeur). La

³⁷ Log-I p. 384.

négation de la négation, en effet, nie cette fixité abstraite entre "a" et b (nie l'*abstraction*) et révèle la concrétude de la singularité c qui constitue pour ainsi dire le rapport actif mais pacifié entre "a" et -a (b). Bref, -a se découvre non plus seulement comme l'autre de "a", mais bien comme l'autre de "a" : la blancheur est celle de *cette feuille*, et ce parfum de cerise est celui de *cette bougie*. En d'autres termes, le résultat est "le négatif déterminé, et donc aussi bien un contenu positif".³⁸

Cette expérience fondamentale selon laquelle le négatif engendre le positif porte un nom spécifique: "Le dialectique [...] qui consiste à concevoir les contraires comme fondus en une unité ou le positif immanent au négatif, constitue le spéculatif".³⁹ Ce résultat positif annonce précisément pour Hegel la vérité parce qu'il ramasse en une unité

³⁸ Ph., p. 52. Dans la langue allemande, le mot *Aufhebung* permet de cerner le paradoxe de cette négation-conservation. On lui associe aussi le sens de dépassement, car celle-ci donne sur une nouvelle réalité en demeurant dans le même. Il s'agit donc d'un *niep-dépasser-conservar* que J. Derride ramasse par le terme *relever* et que M. Yvon Gauthier, de l'Université de Montréal, traduit par le néologisme *sursumer* qui tend depuis à s'imposer dans la littérature hégélienne. Ailleurs Hegel écrira justement: "ce qui se contredit ne se dissout pas en zéro, dans le néant abstrait, mais essentiellement dans la seule négation de son contenu particulier" (*Log-7*, p. 25); ce qui signifie que "le dialectique a un résultat positif parce qu'elle a un contenu déterminé, ou parce que son résultat, en vérité, n'est pas le néant vide, abstrait, mais la négation de certaines déterminations qui sont contenues dans le résultat, précisément parce que celui-ci n'est pas un néant immédiat, mais un résultat." *Enc.* § 82, rem., p. 344.

³⁹ *Log.(I)*, p. 43.

réelle ce qui, jusque-là, n'était encore qu'un *rappor*t d'abstractions. La blancheur *en soi* n'existe pas, les feuilles *en soi* non plus d'ailleurs; seules existent concrètement *des choses blanches*, ou *des feuilles* d'une certaine couleur (fussent-elles "incolores"). Le philosophe insistera vivement sur ce lien intime entre le vrai et le concret - ou l'Idée: "*le vrai, l'idée, ne consiste pas en généralités vides, mais en un universel qui est en soi-même le particulier, le déterminé [...] la vérité est un concret en soi.*"⁴⁰

Ce long voyage de l'universel abstrait à l'universel concret nous fait constater l'importance inestimable de la négativité dans l'oeuvre hégélienne:

*Ce par quoi le concept lui-même se dirige plus avant, c'est le négatif qu'il a en lui-même; cela constitue le dialectique en sa vérité. La négativité [...] l'âme dialectique que tout vrai a en lui-même, par laquelle seulement il est vrai.*⁴¹

La "prise en charge" de la chose par elle-même (se faisant alors sujet) nous a conviés à découvrir l'Autre et, ensuite, l'Autre de l'Autre; ceci

⁴⁰ *Philo.*, p. 45. L'"idéalisme" hégélien fait assurément ici un pied-de-nez à l'idéalisme platonicien. Le ciel des Idées, aux yeux de l'auteur, reste aussi pauvre que l'en-soi kantien.

⁴¹ *Log-I*, p. 27 et *Log-III*, p. 382.

selon un double mouvement de négation qui devait aboutir au sujet ayant réussi à se posséder, à sortir de lui-même afin de se ré-approprier véritablement. On s'est aperçu dès lors que la vérité ne provient pas d'une extériorité, d'un lieu à partir duquel on puisse apposer le sceau comme garant de la réalité de la chose. Comme le soulignait un commentateur, " *la genèse de vérité appartient à son essence même* " ⁴².

Dans le même profil, une catégorie très importante s'impose ici comme une évidence pour l'avoir vu se déployer sans l'avoir spécifiquement nommée. Il s'agit de la notion de *Résultat*. Il faut dire qu'elle est appelée dès l'origine de la réflexion philosophique lorsque celle-ci tend rigoureusement au vrai; c'est-à-dire, en outre, lorsqu'elle ne démarre point son aventure sur des certitudes premières qui, elles, ne sont pas interrogées. Le philosophe veut découvrir la vérité de la réalité; or cela ne va-t-il pas de soi, en effet, que cette vérité éventuelle doive se présenter comme la conclusion, le fruit aux branches de l'arbre du savoir soigneusement entretenu? Pourtant, ce n'est pas sans motifs que Hegel y a insisté. Quand nous sommes convaincus de la réalité d'un "fait primitif", il est combien aisé de l'oublier dans le placard des "il va de soi" pour - ensuite - affronter le monde et en soutirer quelque savoir. Cette idée, l'auteur ne cessera de la crier bien haut et de manière

⁴² E. Fleischmann, *La Science universelle ou la Logique de Hegel*. Paris, Pion, 1968, p. 37.

quelquefois mordante et pour cause, car *"il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées solidifiées que de rendre fluide l'être-là sensible."*⁴³

Incidemment, je suis "certain" à l'instant où j'écris que je suis certain que j'écris... Or au fond cette proposition n'est pas si évidente. Elle renvoie aux conditions empiriques de cette activité, à ma conscience, etc., qui sous-tendent l'"éclosion" du jugement à savoir que j'écrirais effectivement. Ainsi, sommes-nous amenés souvent à questionner le monde avec des instruments dont il ne nous viendrait point (facilement) à l'esprit de douter: la matière, la liberté, Dieu ou ...la Raison. Les philosophes doivent avoir le sens du plastique, ajouterait l'auteur s'il avait vécu à l'ère des polymères; il leur faut

*être capables de renier leurs propres réflexions et idées [...] catégories qui ne sont que des préconceptions. [...Or] l'inconscience qui règne sous ce rapport est inimaginable.*⁴⁴

Pas étonnant qu'il renchérisse en affirmant que *"nous voulons voir le vrai sous la forme d'un résultat."*⁴⁵ Toute sa philosophie veut d'ailleurs en être

⁴³ Ph. , p. 30. On comprendra encore mieux pourquoi au prochain chapitre.

⁴⁴ Log. (J) pp. 23-24.

⁴⁵ Droit, § 32, add., p. 91.

la démonstration continue par le truchement de la négation qui engendre l'autre, miroir et vérité de son vis-à-vis. Le résultat constitue littéralement l'autre face du sujet. La négation, parce qu'elle est toujours négation déterminée (négation *de* quelque chose) génère infailliblement un autre-quelque-chose: un résultat.

C'est sans aucun doute dans la Préface à la *Phénoménologie* que le penseur signale avec le plus d'acuité le poids que représente cette notion dans sa philosophie:

*De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement **Résultat**, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité.*⁴⁶

Cette formulation exprime en définitive comme la quintessence de l'hégélianisme. Car, en cette unique proposition, non seulement se cristallise une idée d'une profondeur exquise (à savoir que la vérité du Tout est aussi Résultat), mais surtout, peut-être, s'enclenche le combat acharné de la Raison contre les abstractions et les aliénations sous toutes leurs formes.

⁴⁶ *Ph.*, p. 19.

L'Absolu - l'autre nom du Vrai, plus précisément la vérité du Tout, le sens ultime si l'on veut - se révèle *dans* et *par* le monde, et ne le sur-plombe d'aucune façon. Un Absolu retranché du monde, replié en un royaume "à côté du nôtre", devient une pure abstraction pour notre philosophe - sa réflexion l'ayant amené irréversiblement à associer la vérité à la concrétude, c'est-à-dire à la *détermination* de l'universel. Dieu - car il utilise assidûment ce terme pour parler de l'Absolu - n'est décidément pas cette source d'où jaillirait "ensuite" le monde. Dieu crée le monde en *se* faisant. Il n'y a pas de monde sans Dieu, dira-t-il. Mais il n'y a pas de Dieu sans monde, s'empresse-t-il d'ajouter. Ceci impliquera notamment que Dieu "a besoin" de l'homme ...comme la blancheur nécessitait la feuille où se faire réelle, et sans laquelle elle n'est que chimère. Ce que n'oubliera pas Feuerbach quelques années plus tard.⁴⁷

L'opposition ne résiste pas à sa propre logique interne. L'opposé est toujours *mon* opposé. Qu'il s'agisse de "a" qui meurt en son -a (b), et celui-ci se perdant à nouveau pour renaître dans le --a (c); qu'il s'agisse de l'"Absolu (X) qui n'est tel qu'en étant l'"Absolu *de*" (en l'occurrence le sens ultime *du* monde), et conséquemment n'est vraiment Absolu qu'en manifestant son *Rapport* avec le non-Absolu (-X = Y), et donc n'est *effectivement* absolu (--X = Z) qu'en cessant d'être Ab-solu (séparé) et replié sur soi en sa pure abstraction; ou qu'il s'agisse de toutes autres

⁴⁷ Nous reviendrons plus bas sur la question de Dieu.

formes de réalité, le résultat reste toujours le même: Je (le sujet) ne suis ce que je suis que dans et par le déchirement de mon être dans l'autre - l'appropriation du soi passe par l'"initiation sacrificielle" de la perte dans l'autre. ⁴⁸

On avait déjà saisi que le résultat de la démarche dialectique ne nous offre pas, au sens strict, une nouvelle réalité. La négation de la négation enfante plutôt la "Chose" initiale *en tant* que celle-ci se voit désormais elle-même différemment. Il serait plus exact encore d'affirmer que *maintenant* elle *se voit*, alors qu'au commencement elle se contentait d'"être". La scission qu'occasionne la détermination lui permet de s'évader, de *se libérer de son abstraction* pour se récupérer par l'union avec cette même détermination. La Chose a combattu en quelque sorte ce qui allait devenir son *alter ego*, sa propre chair finalement - car "*ce résultat, dira le philosophe, [...] n'a pas mis de côté pour l'abandonner et la laisser là l'opposition, mais s'est réconcilié avec elle.*" ⁴⁹

⁴⁸ Contre l'idée commune et très ancrée que l'Absolu représenterait l'en-soi par excellence, Hegel considère l'"absolu en-soi", à l'instar de tout "en-soi" du reste, comme une contradiction dans les termes qui appelle précisément son pour-soi (sa détermination, sa particularisation, son négatif). A noter que les expressions d'en-soi, de pour-soi et d'en-soi-pour-soi sont, dans la terminologie hégélienne, les équivalents des termes universel, particulier et singulier (U-P-S) que l'auteur utilise surtout dans sa *Logique*. Il préférera ce vocabulaire du *soi* pour parler du développement de la Chose lorsque celle-ci est douée de conscience (l'homme, l'Esprit...). Il s'agit donc d'un langage qui exprime la forme devenue consciente de la rationalité de la Chose.

⁴⁹ *Ph.*, p. 20.

Réconciliation - tel est le terme qui, pour Hegel, qualifie le résultat de *la négation de la négation*. L'odyssée dialectique nous a montré que, du commencement à la fin du processus, rien ne s'infiltré selon un rapport d'extériorité dans le tissu du sujet. Le résultat final demeure toujours le résultat *du* point de départ, et on parle toujours de la *même* Chose de bout en bout. Le "mitan" négatif n'était au fond que la douloureuse "illusion" de se croire radicalement "ailleurs": "*le vrai est sujet; en tant que tel il est seulement le mouvement dialectique, cette marche engendrant elle-même le cours de son processus et retournant en soi-même.*"⁵⁰

La catégorie de Réconciliation, après ses consœurs Sujet, Négativité et Résultat, s'avère aussi une étape absolument privilégiée du penser hégélien. C'est elle qui nommément donne sens, en dernière analyse, aux moments qui l'ont précédée; en l'absence de réconciliation, ceux-ci demeureraient de fades constructions intellectuelles qui échoueraient à démontrer leur pertinence aussi bien que leur efficacité. C'est que les autres membres du complexe ne possèderaient point *en eux* la raison de leur déploiement qu'on estime par ailleurs le chemin de la vérité. Si, en effet, on identifiait simplement le mouvement de la Chose vers un autre - l'activité du sujet en perpétuel branle-bas de négativité - on ne serait témoin que d'une progression linéaire dont on chercherait

⁵⁰ Ph. p. 56.

inlassablement le sens; on buterait constamment sur une fuite en avant dans la diversité muette.⁵¹

Ce *retour-à-soi* que dessine la réconciliation signifie que le questionnement entrepris par la Chose (pour "saisir et comprendre" ce qu'elle est) la mène inévitablement à elle-même. L'interrogation, faisant de la Chose un sujet, constitue le mouvement par lequel ce sujet découvre que *son sens est en lui*. En langage hégélien, on dira qu'il appréhende son concept. Rappelons-nous ce qui fut énoncé plus haut au sujet de la preuve, à savoir qu'elle consiste à montrer comment la Chose se fait par elle-même et à partir d'elle-même ce qu'elle est; ce qui par ailleurs, on l'a vu aussi, est le propre de la raison que l'on définit précisément par son caractère in-conditionné. Si la raison se fondait sur autre chose qu'elle-même, elle ne serait plus raison puisqu'elle aurait sa raison ailleurs qu'en elle et, dès lors, détruirait sa prétention à la rationalité sienne - ce qui est souligné ici:

*La philosophie doit rendre enfin possible une réconciliation: elle doit l'amener, ce doit être sa fin absolue; cependant la raison qui pense doit y trouver sa satisfaction. Toute réconciliation doit venir d'elle.*⁵²

⁵¹ "Le progrès n'est pas une progression indéterminée à l'infini, mais il existe un but: le retour à soi." *Raison*, p. 212.

⁵² *Philo.*, p. 225. Nous soulignons "ce [...] absolue".

La rationalité refuse intrinsèquement tout rapport à l'extériorité et, d'autre part, la raison ne se réalise *que* dans le constant rapport à autre chose. La contradiction n'est cependant qu'apparente. La raison n'est pas une chose (*Ding*) qui légifère sur ses objets comme le Prince sur son Empire. Une telle raison (au même titre que l'Absolu-Dieu, notamment) se révélerait précisément comme une imposture car elle se croirait indépendante, séparée de ce dont elle serait pour ainsi dire le maître. Aussi, **le concept de raison n'échappe pas à la raison même.** Celle-ci ne consiste pas en une chose *face* à autre chose: elle se manifeste au sens le plus littéral en tant que *circulation du sens entre les choses*. Et c'est exactement ce que dé-voile la gigantesque entreprise de l'illustre philosophe !

On se fait parfois une idée positive (abstraite) de la raison - telle une étoile fixe en rapport à laquelle on mesurerait la marche des astres environnants. Mais c'est là encore une "raison d'entendement"; et certes erronée si c'est là son dernier mot. En entreprenant de philosopher au sujet du monde, Hegel visait à se dépouiller de toutes certitudes, y compris celle-là. Il fallait **s'abandonner** à la Chose. Et par cet abandon, la Chose lui a révélé son *sens, c'est-à-dire la structure selon laquelle elle est ce qu'elle est*. C'est ainsi que se dégage ce que, pour notre part, nous appelons le *gyroscope* SNRR.

Il faut donc bien comprendre que la fameuse rationalité hégélienne - dont se méfient par ailleurs bon nombre de philosophes - ne doit aucunement, selon nous, être vue ou appréhendée comme une thèse qu'il s'agirait de développer, sur laquelle on délibère et, le cas échéant, que l'on réfute ou justifie. Hegel n'a pas fait le "choix" de parler de la raison plutôt qu'autre chose: en désirant comprendre la réalité, il *dé-couvre* la raison qui *s'impose* à lui. A la limite, le solide penseur n'a rien inventé. Il fut simplement doté de ce génie à donner le vertige qui lui permit de voir par delà les choses le mouvement rationnel de leur sens - tout comme Newton vit "autre chose" qu'une pomme tomber le jour de sa géniale intuition.

Cette structure SNRR peut tout de même laisser l'impression d'incarner un instrument de plus dans la boîte à outils de ces curieux personnages que sont les philosophes. A vrai dire, on doit ajouter que c'est souvent ainsi qu'elle est reçue, ou plutôt non; ce qu'on voit, et qu'on accepte quelquefois difficilement, ce n'est pas tant cette structure (qui exige assurément, pour se faire "visible", un certain travail de lecture - et la qualifier de "dialectique" ne fait en rien progresser l'affaire) que la raison monolithique qu'elle semblerait cautionner.


Pourtant, l'auteur de l'*Encyclopédie* - ouvrage aride et "abstrait" s'il en est - nous fait voir une raison qui jure totalement avec la consonnance de ce jugement. La raison qui fait naître le vrai s'y dévoile

comme une véritable *oxygénation de sens* au travers des choses. Elle est éternelle mouvement en creusant sans répit les voies qui, de la Chose, l'amènent à l'autre. Elle manifeste le lien *vivant entre toutes choses par ces choses mêmes*. C'est encore la Préface à la *Phénoménologie* - texte d'une profondeur bouleversante aux larmes - qui rend l'idée avec le plus de justesse:

La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité [...] cette substance est le mouvement de se-poser-soi-même, ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même. Comme sujet, elle est la pure et simple négativité [...], c'est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai [...]. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle.

La rationalité est l'image même de la vie transmettant le flux énergétique à tout ce qui est. Par son passage troublant et déchirant parmi ses "autres-hôtes" (Hegel parlera incidemment du «*Golgotha de l'Esprit absolu*», qui doit abandonner la trop blanche pureté de son abstraction pour *entrer en relation* avec le monde), elle ne cesse de

⁵³ *Ph.*, pp. 17 et 18. Il faut bien sûr entendre "substance vivante" selon la signification évoquée, et ne pas la réduire au simple organique. Notons que l'auteur revient fréquemment sur l'idée du cercle - symbole par excellence de la réconciliation.



les étreindre amoureusement - on pourrait dire sensuellement, car le propre de toute chose (la bougie, la raison, l'Absolu ou "a"...) est de renvoyer à l'autre pour ensuite s'y ré-unir et s'en imprégner. S'il y avait une interprétation morale (nous devrions dire: psychologique) à dégager du système hégélien, nous y verrions la suivante: **le besoin - et la nécessité - de l'Autre.**⁵⁴

La réconciliation par la lutte même - n'est-ce pas l'éternel combat des Amoureux (que pleure en outre si féroce-ment l'âme généreuse d'un Jacques Brel) ?

⁵⁴ Il sera intéressant de remarquer que dans l'évolution de la pensée hégélienne (qui fut aux antipodes d'une stricte aventure intellectuelle, malgré l'impression que donnent la densité compacte et le format encyclopédique des oeuvres fondamentales) ce qui, à partir d'Jena en 1800, fut appelé *Esprit* était précédemment nommé *Amour*. M. Hyppolite va plus loin en affirmant que " dans cette idée de l'esprit se retrouvent tous les thèmes de jeunesse, la vie, l'amour, le destin, et surtout l'idée de déchirement et de réconciliation." Note 42, p. 23, de sa traduction de la *Phénoménologie*.

Chapitre III

De l'Être à l'État, par l'Esprit et la Liberté.

Quelques stations sur la route de la rationalité.*

Pour comprendre la Chose, on l'a laissée se déployer. Afin de ne pas loger en elle ce qui ne lui convient pas et qui falsifierait la vérité qu'on lui cherche, on est demeuré simple spectateur de son *ek-stase* dans sa propre appréhension. Est alors apparu le sujet qui, par son Autre, s'est donné l'instrument pour se saisir lui-même. Pur "rien" au départ qui se résorbe dans le simple fait d'être, la Chose *devient* ce qu'elle est; elle se libère de son abstraction première pour *se* revenir, remplie de ce qu'elle est effectivement. Elle se réconcilie donc avec la sécrétion de son propre univers qu'elle a cru, un temps, être absolument différent d'elle. Le chemin de la vérité, c'est *l'aller vers soi*.

* La présente section ne propose point d'expliquer ou même de résumer la pensée de l'auteur eu égard aux thèmes abordés. Il ne faudra pas y chercher, par exemple, la conception hégélienne de l'État. Il s'agit pour nous de considérer ces concepts dans leur filiation selon le déploiement rationnel-dialectique nécessaire. Nous insistons sur chacun d'eux en tant que *moment* conditionnant la venue de l'Autre.

La Chose dont parle Hegel constitue la catégorie générale qui permet tous les contenus. Le "a" et l'Absolu, en passant par la bougie, sont autant de possibles illustrations particulières du processus de la Chose; celle-ci se faisant sujet en s'appréhendant afin de soutirer la sienne vérité qu'elle ne se sait pas receler originellement, étant clouée en son vertigineux silence. Ce caractère général de la Chose légitime précisément l'efficace de la structure rationnelle en ce que celle-ci ne saurait être ramenée à une quelconque particularité qui en hypothéquerait l'universelle validité. Le sentier qui mène de la Chose à elle-même n'aurait rien de rationnel, en effet, s'il dépendait de quoi que ce soit d'extérieur à la nécessité de sa propre venue au jour. Dès lors, si la lecture spectatrice hégélienne a joué son rôle, la structure logique SNRR devrait s'avérer valable dans l'appréhension de *tout* objet, du plus abstrait au plus concret, dont on vise la vérité. Du reste, s'il apparaissait impossible de saisir cette rationalité *dans* la réalité même, elle s'effondrerait du coup comme rationalité. En effet, elle devrait avouer alors n'être qu'un schéma formel applicable *sur* la réalité. Or, de ce fait, il ne s'agirait plus de la réalité rationnelle mais d'une réalité qui importerait sa rationalité d'ailleurs et qui, par là même, n'aurait plus rien de rationnelle; c'est-à-dire qu'elle ne rendrait pas raison de soi par soi comme l'exige la rationalité.

On revient à ce qui fut établi plus haut, à savoir que si la réalité est rationnelle c'est la réalité seule et elle seule qui peut l'exprimer de son propre fond - sans quoi on demeure dans le discours du possible et de

l'invérifiable, assertorique au mieux. De la sorte se voit rappelée plus fortement encore l'identité, chez Hegel, de la vérité et de la concrétude. Le sens rationnel de la Chose ne provient définitivement pas d'un ailleurs, bien qu'elle y renvoie: l'"Autre" n'est pas un lieu duquel il m'est permis de saisir la Chose; l'Autre se dévoile *par* la réflexion même de la Chose. Notre auteur aura toujours horreur de ces filles du dualisme que constituent les grilles du formalisme. Un système, une philosophie ou un homme qui prétendent à la rationalité du réel, poursuit-il, s'enferment dans le discours creux de la contradiction. Bref, nul n'est habilité à *juger de* la rationalité. Seule la *lecture* de la Chose dans ses formes concrètes peut, le cas échéant, corroborer ou infirmer ce qui reste au départ une simple hypothèse. Aussi, le déploiement de la catégorie logique de Chose devient-il le déploiement réel dans le monde lorsque l'on s'attarde à des contenus, disons, plus sensibles ou plus près du monde de la représentation. La matrice logique SNRR est réelle ou elle n'est pas. Si elle est réelle, elle est identifiable partout en toutes choses. Reste donc à le montrer en s'attardant à certains moments de la réalité.

Mais dès l'abord une difficulté se présente à nous: *par où commencer?* En effet, puisque le saisissement sérieux du réel réfère à un processus absolument rigoureux générant sa propre nécessité, il devient évident que le point de départ de la réflexion doit lui-même se justifier: ***"le commencement de la science absolue doit être lui-même***

*commencement absolu.*¹ Si tel n'est pas le cas, il pourra à très juste titre se voir contesté comme un élément arbitraire qui aliène le déploiement rationnel à un Autre qui, cette fois, serait un Autre absolument-Autre (non réconcilié, ou pré-conceptuel); ce qui, *de facto*, mettrait en lumière le subterfuge d'une opposition originale qui s'ignore pour mieux se présenter ensuite comme un monisme inébranlable. On se retrouve donc en cette paradoxale position où le début ne saurait être "début", où le point de départ référerait à autre chose que le point de départ. Il nous faut pourtant chercher ce que, en termes hégéliens, on nomme un *immédiat médiatisé*. Bref, il faut asseoir le fondement lui-même. Cuisante nécessité !

Ceci signifie que l'on exige un non-déterminé absolu qui soit tout de même " quelque chose " - ou un indéterminé (le fondement)^{1a} dont la détermination (qui le fonde) consiste en cette indétermination même. Or, qu'est-ce donc sinon l'Être même ? De fait, tout ce qui est *est* quelque chose, c'est-à-dire qu'il contient l'être: ces *mots* que j'écris à l'instant, les *pensées* qui les conditionnent, la *main* qui les crée ou même cette chose quelconque " inexistante " parce que pur produit de mon imagination (qui, en tant qu'*imaginé*, est pourtant quelque chose) sont

¹ *Log - 1*, p.40

^{1a} Nous utilisons ici le terme "fondement" selon son sens général, et qu'il faut distinguer quelque peu de la déjà riche notion développée au § 121 de l'*Encyclopédie*.

tous des " êtres ". Par ailleurs, il faut dire que l'Etre (... l'être en tant qu'être, si l'on affectionne le langage heideggerien) *n'est pas* quelque chose. Affirmer que l'Etre est ceci ou cela ce serait, en effet, déjà présupposer ce qu'il s'agit d'établir, à savoir : ce qu'est l'Etre. On ne saurait saisir l'Etre qu'*en* l'Etre. En langage imagé, on pourrait dire que l'Etre n'a *rien derrière* lui et *l'infinité devant* lui. L'idée est ici bien rendue: " *l'indétermination radicale de l'être, exprime l'absence d'un domaine de référence comme préalable nécessaire au penser.*"² On ne peut pour ainsi dire aller " au-delà " de l'Etre parce que toute détermination de l'Etre est *dans* l'Etre. On comprendra enfin que " *ce qui est déterminé a pour antécédent autre chose que lui. Il est donc dans la nature du commencement d'être l'être, et rien d'autre.*"³

De plus, force est de constater que si l'Etre n'est pas quelque chose, il est systématiquement *rien*. Pris en lui-même l'Etre n'est que Etre et ne dit absolument rien sur ce qu'il est (souvenons-nous de l'in-signification de " a est a "). Conséquemment, comme pure indétermination, l'Etre se confond avec le *néant*. Ces deux notions se partagent la même absence radicale de signification.⁴ On ne saurait trop exagérer la valeur de cette

² Ecrit en collaboration, *Introduction à la lecture de la « Science de la Logique » de Hegel*, Tome I, *L'Etre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 46.

³ *Log. (J)*, pp. 61-62.

⁴ C'est-à-dire "l'immédiété de l'absence de détermination", selon *Enc.*, § 86, add., p. 520. L'auteur dira aussi: "cet être pur est l'abstraction pure, portant l'absolument-négatif qui,

présente découverte. En parvenant à comprendre que l'*Etre est néant*, on déclenche en quelque sorte le choc nucléaire du philosophique; on assiste au départ d'une réaction en chaîne irréversible que le système hégélien s'efforce de thématiser en proposant de suivre docilement la logique de cette *Négativité* fondamentale.

Lorsque nous disions plus haut que "a" est -a en tant que b, nous énonçons la forme générale continue dont le rapport Etre-néant constitue le prototype, voire même l'archétype.⁵ Obligés à l'Etre-commencement par la raison même, nous nous enchaînons à l'implacable nécessité de celle-ci qui, de détermination en détermination ["a" est (-a) = b ; b est (-b) = c, etc...], nous fera avancer au travers du réel jusqu'à ce que le sens qui se déploie par ce cheminement se rencontre lui-même - bouleversant face-à-face (ou révélation-réconciliation) que l'auteur de l'*Encyclopédie* nomme "Esprit absolu", le Dieu hégélien; un Dieu qui ne se contente plus d'étendre parcimonieusement sa grandeur sur la tragique finitude,

pris pareillement en son immédiateté, est le néant." Enc., § 87, p. 3-9.

⁵ Car le devenir de l'Etre en néant marque la fusion ultime et génératrice de la *forme* et du *contenu* du *Négatif*. L'expression logique poseit "a" comme -a pour toute chose; en appréhendant l'Etre pur (sans détermination) on est conduit au néant. Ainsi, d'une part, l'Etre est "autre chose" que l'Etre en étant précisément "néant" - et par là exprime la logique négative "a" est (-a) = ("autre chose que a") = b; et d'autre part l'Etre est *de fait* néant, c'est-à-dire qu'il est *effectivement* néant. Dans le cas spécifique de l'Etre donc, la détermination (en soi forcément négative, on l'a vu) ne fait qu'un avec la détermination de signification absolument négative en tant que néant. Bref, le néant est négatif parce que 1) il est l'Autre de l'Etre, et 2) parce qu'il est par lui-même le négatif.

belle ou bête, mais qui n'est Dieu *effectif* que *dans et par* le fini.⁶

Il ne s'agit pas ici de suivre pas à pas le voyage hégélien, que seul du reste un "ascète" des écrits philosophiques parviendra à suivre. Nous renvoyons plutôt le lecteur au texte du philosophe, ou sinon aux courageux commentaires des quelques élus dont on ne sait trop s'ils sont vertueux ou masochistes, quoiqu'il faille sans doute un peu de l'un pour se faire l'autre. Notre intention, infiniment plus modeste et pour cause, se limite fondamentalement à appréhender cet Etre comme Sujet, c'est-à-dire comme Esprit et, ensuite, à déployer ce nouveau concept en ses modalités propres de Liberté, puis d'Etat. Il faut savoir, en effet, que si l'on parcourait à la lettre la rationalité labyrinthique hégélienne, il ne nous faudrait rien de moins que paraphraser la totalité de son oeuvre, l'*Encyclopédie* à tout le moins. Il est vrai qu'à la place du passage de l'Etre à l'Esprit, l'hégélianisant pourrait s'attendre à la mise en relation de l'Etre au concept et à l'Idée, par l'essence, selon la *Logique*; il pourrait chercher le lien de l'Esprit subjectif à l'absolu par l'objectif, selon l'*Encyclopédie*; et enfin, se demander où nous avons dessiné le cheminement étatique de la *Philosophie du Droit* selon lequel le Droit

⁶ Le Dieu des grandes religions, bien que Hegel acceptât des différenciations importantes de l'une à l'autre, demeure le moment abstrait (*universal*) du divin. Il reste à le déterminer, le *particulariser* pour le rendre *vrai* dans la *singularité réconciliatrice*. Un Dieu "sur" le monde n'est pas tant un "faux-dieu" qu'il n'est un Dieu incomplet - en dieu-venir, peut-être...

abstrait et la *Moralität* donnent sur l'univers Ethique qui, lui, recueille notamment la famille et la société civile. En somme, ce féru d'hégélianisme pourrait à de multiples égards nous embarrasser.

Or, selon nous, ce parcours ne consisterait somme toute qu'à joindre l'inutile au fastidieux - aussi bien, face à une tâche risiblement titanique, pour le lecteur qu'en ce qui nous concerne. A partir de l'Etre - ce "vide," dira Hegel, qui est "le commencement de la philosophie"⁷ - qu'il fallait faire intervenir pour éviter l'arbitraire, nous estimons légitime de "prendre un raccourci" vers l'Esprit. C'est que, selon la pensée hégélienne, la réflexion de l'Etre sur lui-même donne éventuellement - et effectivement - sur l'Esprit : l'Etre devient « néant », puis « devenir », « être-là » ensuite, et progressivement « essence », etc.⁸ Or, fondamentalement, l'Etre en sa nullité première devient assurément "un

⁷ *Log - I*, p. 52.

⁸ L'*Encyclopédie* se compose en effet d'une *Logique*, d'une *Philosophie de la Nature* et d'une *Philosophie de l'Esprit*. Comme on s'en doute, cependant, il ne s'agit pas de cette galerie de concepts hétéroclites dans le style de la métaphysique classique comme la perçoit Hegel (chez Wolff tout particulièrement). On assiste à une réflexion rigoureuse qui, de degré en degré, franchit de façon immanente et nécessaire le réel pour atteindre ultimement l'Esprit absolu. Le "vide" original contient tout son avenir-devenir, mais en-soi seulement. Il s'agit de libérer la totalité qui étouffe en ce néant. Aussi, pour Hegel, est-il vrai que l'Etre est Esprit quoique pour bien le comprendre, et en être rationnellement convaincu, il faudrait idéalement parcourir le mot à mot de son oeuvre maîtresse - condition nécessaire bien que non forcément suffisante, ajouterions-nous par ailleurs avec désespoir!

Autre", fût-il le néant. Déjà il cesse d'être une absente présence, il éclôt à ses déterminations, il s'évade pour s'élaborer ; en se réfléchissant dans l'interrogation "qu'est-ce que l'Être ?", il se métamorphose, il progresse vers l'ailleurs qui l'identifie, le dévoile et le connaît. L'Être n'est plus un *donné*, il est le mouvement de se saisir lui-même. Et dès lors, par ce devenir, balbutie le concept, forme logique de l'Esprit. Kojève écrira justement : "l'Être est Esprit ou Idée, c'est-à-dire Être **révélé à lui-même**." ⁹ Partir de l'Être, c'est déjà s'en dé-partir dans un mouvement de négation qui, toujours, y *revient* pourtant ; parce que tous les *autres* de l'Être, qui le précisent de plus en plus, restent les autres *de* l'Être. Les multiples formes de l'Être en seront autant des *révélations* continues.

Bien sûr ce mouvement de sortie-de-soi de l'Être, qui constitue en sa généralité la venue de l'Esprit - ou l'Être en tant que Sujet - s'avère un Esprit assez pauvre. Il ne s'agit, en effet, que de l'Esprit "en-soi" ¹⁰ qui devra à son tour se nier-déterminer pour voir, savoir ce qu'il est vraiment. Dans l'*Encyclopédie* on voit qu'il faut que l'Être se dépasse dans l'Idée à laquelle on est parvenu au chapitre précédent (c'est-à-dire au dévoilement de ce qu'est la *vérité* par la réflexion de la Chose sur elle-même, la Chose n'étant encore toutefois qu'un être logique), ¹¹ pour se faire chair en la

⁹ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Op. cit., p. 421.

¹⁰ C'est sous cet angle qu'il est appréhendé par M. Kojève dans le passage cité.

¹¹ "Logique, dit Hegel, ne porte plus sur les objets, mais sur la chose elle-même ; sur le concept des objets" (*Log. (I)*, p. 21). Après s'être libéré de la pensée de représentation (la conscience

Nature. Lorsque l'Être entame sa réflexion, il se connaît et, par là, se fait tout d'abord logicité, cohérence de lui-même ; mais éventuellement il doit appréhender le réel naturel qui matérialise dans l'espace, et le temps ce qui, jusque-là, était certes l'Être, mais, l'Être en sa forme purement conceptuelle (l'"idée" de l'Être au sens commun du terme, si on veut). L'Esprit au sens strict du terme, chez Hegel, relève de l'unité du concept et de la nature; c'est-à-dire qu'apparaît pleinement l'Esprit lorsque le *sens* (selon le mouvement SNRR) s'est déployé dans la nature (le monde inorganique, organique, etc.) selon la réflexion continue de l'Être. L'Esprit, c'est la nature qui cesse d'être *là* tout bonnement, et qui se fait parlante dans l'énonciation de son sens.

Nous désirons ici procéder à la rencontre de ces deux angles non opposés de l'Esprit. Les lignes un peu techniques que nous venons d'esquisser avaient comme objectif de légitimer cette "réconciliation" afin de permettre la suite de notre exposé. Pour "illustrer" la structure SNRR, il eût été acceptable de débiter par l'Esprit de l'"après-nature" tel que décrit par l'auteur à partir du S 377 de l'*Encyclopédie*; toutefois, ce point de départ aurait demandé au lecteur une confiance qu'il eût été abusif de lui exiger. En effet, ce dernier serait en son droit d'interroger à

face à ses objets dans la Phénoménologie). le philosophe devra revenir à ces mêmes objets dans l'*Encyclopédie*, ceux-ci cessant dorénavant d'être des *donnés* pour se voir compris dans l'Être réfléchi.

savoir d'où vient cet Esprit et en quoi il est lui-même justifié rationnellement. Aussi aurons-nous préféré la difficulté de "passer" de l'Être à l'Esprit (en démontrant au préalable que le commencement de l'entreprise n'était point la conséquence du choix douteux de quelque philosophe plus convaincu que convaincant) plutôt que d'aborder de plain-pied ce concept d'Esprit. Le motif de cette décision réside dans le fait que l'Esprit ne constitue pas un véritable "commencement", mais un *résultat* qui ne se manifeste pleinement qu'après avoir traversé la nature (en laquelle, selon le mot de l'auteur, l'idée s'*aliène*). L'escamotage du moment de la nature en notre texte provoque très certainement une difficulté que nous avons tenté de minimiser; reste qu'elle nous apparaît beaucoup moins catastrophique que celle que nous espérons avoir réellement évitée.

En bref, il s'agit de comprendre que *dès* qu'on tente d'aborder l'Être, on est *déjà* dans l'Esprit: on s'engage dans la réflexion, la connaissance, l'explicitation, le dévoilement rationnel de cet Être. En un mot, *l'Être se réfléchit*, activité propre de l'Esprit. Comme le rappelle le penseur, la substance se transforme littéralement en *sujet*: "*la substance, comme sujet, a en elle la nécessité qui est d'abord intérieure de se présenter en elle-même comme ce qu'elle est en soi, comme esprit.*"¹² Ce qu'on entend par là, c'est que si l'Être *est*, il est *déjà se-déter-*

¹² Ph-2, p.306.

minant^{12a} et c'est ce rapport, cette relation (ou ce "pour-soi," dans la terminologie hégélienne) de l'Être à l'autre, qui libère l'Être comme Sujet ou Esprit. L'Être se réveille du même coup de son abstraite platitude muette qui, littéralement, n'a pas d'être tant qu'elle ne se détermine pas, ne se verbalise pas ontologiquement dans le miroir de son autre. Se reproduit donc ce fameux "para-doxe" où ce dont on parle - l'Être en l'occurrence - se révèle correspondre à quelque chose dans la mesure même où il cesse d'être ce qu'il est. A ce titre le périple de l'Être vers le néant constitue le moteur secouant cet Être de sa torpeur originelle. De la sorte il engendre l'Esprit.

Notons au passage qu'il ne faudrait pas ici confondre Esprit et raison. On a vu plus haut que la rationalité consiste dans l'unité se pénétrant de l'universalité et de la particularité. Cette définition, dont le chapitre précédent fut l'explicitation, reste tout de même au plan logique. On n'en est plus maintenant à l'être logique de la "Chose," mais à l'être réel : " *la raison qui agit, qui sait, c'est l'esprit.*"¹³ Alors que la raison

^{12a} Ce qui ressort fondamentalement de l'Être pur, devenant néant par son abstraction même, c'est précisément ce caractère *devenant*. Pure abstraction, et par là totale obscurité, l'Être ne se révèle en quelque sorte "accessible" qu'en se déterminant - d'où, pour Hegel, le devenir comme le premier véritable concept : " *le devenir n'est que l'être-posé de ce que l'être est suivant sa vérité.* " *Enc.*, S 88, add., p. 523.

¹³ *Philo.*, p.201. Nous soulignons - afin de distinguer la raison en elle-même de la raison se faisant être concret dans le monde en *prenant conscience* de son être-rationalité. Le sens prend possession de la matière.

se déployait dans la Chose, " *l'esprit présuppose la nature dont il est la vérité.*" ¹⁴ Ceci signifie qu'on délaisse la raison entendue uniquement comme structure du sens pour la voir (selon cette structure même) se faire, se vivre en s'immisçant dans le tissu du monde. A ce stade, la raison prend nom d'Esprit:

La raison est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle se sait consciente de soi-même comme de son monde, et du monde comme de soi-même. ¹⁵

On remarquera ici l'importance de l'idée de conscience. On aura beau dire que l'Être se réalise comme Esprit et que la raison se fait monde, si l'Esprit ne participe pas consciemment à ce processus il devient le jouet d'une raison qui existe hors de lui (et qui s'avère alors une raison non-sienne). Aussi, l'Esprit se constitue dans la progression consciente de lui-même en tant que monde, condition indispensable sans laquelle il se réduit à un donné inséré indûment dans le système. L'Esprit, en effet, ne

¹⁴ Enc. (6) § 381, p. 351.

¹⁵ Ph-2 p.9. Pas plus que la raison ne pouvait se concevoir comme une intrusion extérieure dans la Chose, l'Esprit ne saurait être reçu comme une extériorité s'imposant à l'Être, puis à la Nature. Dans l'exposé hégélien, l'Esprit se montre comme le *résultat* de l'Être dans sa réflexion sur lui-même (quoique l'absence du moment de la Nature, on l'a dit, rend cette affirmation sujette à caution pour notre lecteur). Ajoutons toutefois qu'en amorçant une nouvelle étape *à partir* de l'Esprit, il nous sera désormais possible de rendre compte plus sûrement de la légitimité des transitions ultérieures.

saurait exprimer la raison s'il ignorait lui-même être tel. Par ailleurs, si de plus il est véritablement monde, il s'ensuit que son activité réside dans l'appréhension continue de lui-même en ce monde; puisqu'il incarne la raison et qu'il imprègne ce qui est, il ne rencontre toujours en effet que lui-même. Hegel exprime l'idée en une formule remarquable :

*C'est en ceci que consiste l'existence de l'Esprit ; avoir lui-même pour objet [...] Cela veut dire que je connais l'objet dans la mesure seulement où je m'y connais et connais ma détermination.*¹⁶

Comme raison et comme conscience (un théorème mathématique est rationnel sans être conscient de sa rationalité, de même la pomme de Newton ...) l'Esprit est un connaître; comme monde il est progression, par sa conscience même, de ce savoir au travers de la réalité. On voit donc que "son être n'est pas existence en repos, mais activité pure;"¹⁷ aux antipodes d'un donné figé en lui-même, il est en perpétuel devenir. Or ce devenir dans la connaissance, comme le souligne l'auteur, implique la détermination. "L'esprit, dira-t-il, n'est pas une abstraction, mais le processus qui pose en soi-même des différences absolues."¹⁸

¹⁶ *Raison*, pp. 74 et 75.

¹⁷ *Raison*, p. 97.

¹⁸ *Raison*, p. 67. Nous soulignons.

Q

Que l'Esprit n'ait affaire qu'à lui-même ne signifie point qu'il plonge dans sa propre généralité et qu'il se complaît en un univers de miroirs. Poser ce qu'est l'Esprit, c'est à nouveau le spécifier, le particulariser - *le nier*; et en tant que monde, cela signifie qu'il se réalise en des modalités originales. En d'autres termes, l'Esprit n'est réel qu'en se faisant " autre, " c'est-à-dire en se donnant des formes qui marquent une saisie plus profonde de ce qu'il est sur le plan de la connaissance et, d'autre part, en exprimant concrètement dans le monde ces degrés d'appréhension de lui-même. Certes, comme le rappelle Hegel, " *il est Esprit seulement dans la mesure où il se connaît et devient objet pour lui-même. Mais* [ajoute-t-il non moins sûrement] *l'objectivité implique la finitude* . " ¹⁹ Il renchérit en écrivant que " *l'Esprit qui ne se détermine pas est une abstraction de l'entendement* . " ²⁰ Et toujours selon le processus de réflexion sur soi, l'Esprit engendrera ces modalités de différenciation nommées respectivement par l'auteur esprit subjectif, objectif et absolu. Un peu plus bas, nous nous attarderons plus spécifiquement sur le moment objectif.

Il est de prime importance par ailleurs de considérer les implications du monde en tant qu'Esprit. L'Être se révèle comme Esprit et d'autre part, pour ne pas demeurer pur universel, il doit aussi se déter-

¹⁹ *Revison* p. 157. Nous soulignons.

²⁰ *Revison* p. 139.

miner. Toutefois, reste que sous ses différentes formes il persiste à se réaliser dans un monde qui est *le sien*. Si l'Esprit, en effet, module le monde de l'Etre, il devient évident qu'il est partout *chez-soi*; ceci implique que " *l'Esprit demeure toujours dans son propre élément - autrement dit, il est libre.* " ²¹ Par l'univers de l'Esprit, nous pénétrons celui de la *Liberté*,

car la liberté consiste justement en ceci, que je n'ai en face de moi aucun être absolument autre, mais que je dépends d'un contenu qui est moi-même. ²²

Fantastique découverte : la Liberté, constitutive de l'Esprit, se manifeste de façon rigoureusement *nécessaire*.

Cela signifie-t-il que " tout est libre " et qu'il faille opter pour le laisser-faire généralisé - la totalité de l'Esprit se suffisant de son indifférenciation globale ? Certes non. L'Esprit comme être concret, on l'a vu, nécessite son incarnation en cette concrétude. L'Esprit ne se réduit point à une homogénéisation de la réalité. Il doit progresser par la conscience qu'il acquiert de lui-même. Dans un passage particulièrement fécond, Hegel résume la consistance de cet Esprit :

²¹ *Raison*, p. 75. De même: " *son être est d'être chez-lui, c'est-à-dire libre.* " *Enc. (6)* § 385, p. 353.

²² *Enc.*, § 40, add., p. 496, nous soulignons. Aussi la liberté, pour Hegel, s'avère-t-elle " *l'essence propre de l'esprit, et comme son objectivité même.* " *Enc. (6)* § 382, rem., p. 427.

[...] Son acte consiste à faire qu'il devienne lui-même, et ici en tant qu'Esprit, l'objet de sa conscience, donc à s'appréhender lui-même en s'explicitant pour lui-même. [...] Et chaque appréhension, une fois devenue complète, est en même temps son aliénation et son passage à une autre. [...] L'Esprit qui saisit de nouveau cette appréhension de soi ou, ce qui est la même chose, retourne en soi-même après cette aliénation, est l'Esprit à un niveau supérieur à celui auquel il se trouvait dans sa précédente appréhension de soi.²³

Or si l'Esprit ne se réalise qu'en s'approfondissant lui-même, et dans sa conscience et dans la réalité, il s'avère inévitable que la Liberté ne se fait réelle à son tour qu'en se déterminant.

La Liberté reste un mot vide si elle ne se manifeste pas, si elle demeure un *pouvoir-être*. Nous sommes tous des dieux lorsque nous nous regardons sous l'angle des possibilités, lorsque nous nous agrippons à

²³ On nous excusera la longueur de ce texte que nous avons retenu pour sa richesse et sa concision. Les moments du *sujet*, de la *négalité*, du *résultat* et de la *réconciliation* n'y apparaissent-ils pas clairement ? *Droit*, § 343, p. 334. Nous soulignons.


la rassurante universalité de ce pouvoir-aujourd'hui face à l'être-(peut-être)-demain.²⁴ Mais " *ce n'est que la liberté négative [...] la liberté du vide [...] cette possibilité absolue de m'abstenir de toute détermination* ".²⁵

On retrouve à nouveau cette saine répugnance du pur formalisme qui habite profondément l'âme de notre philosophe. Il montrera d'ailleurs avec une finesse incontestable combien cette abstraction pure de la volonté recèle en son sein, malgré son innocence et son inefficace apparentes, la violence la plus anarchique et la plus meurtrière de toutes : il n'y a pas de prix au sang versé et aux langues tranchées lorsque ces actes sont commis au nom de *La Liberté*, de *L'égalité* ou du *Vrai dieu*. Fanatisme "religieux" sur le plan théorique ou "destructeur" sur le plan pratique, **l'absolutisation de l'universel consiste toujours à cette destruction de la particularisation qu'elle ne supporte pas.** La liberté abstraite qui se suffit à elle-même, c'est " *la haine impitoyable à l'égard de tout caractère particulier [...] contraire à son indétermination* ".²⁶

²⁴ Le texte que nous voulions écrire sur Hegel " était " magnifique ; celui qu'on lit à l'instant apparaît plutôt fade...mais *il est* : peu de chose c'est quelque chose.

²⁵ *Droit*, S. 5, rem., p. 73. [...] Car la force de l'Esprit est " *profonde seulement dans la mesure selon laquelle elle ose s'épancher et se perdre en se déployant* ". *Ph.*, p. 11.

²⁶ *Idem.*, *ibid.*, p. 74. Voir aussi " La Liberté absolue et la Terreur " dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il est à remarquer par ailleurs combien l'aveuglement légitime souvent son action au nom précisément du "concret" : de la "race aryenne" aux "rapports de production". Il est terrifiant de songer que les démocraties, avec leur dose propre d'arbitraire il est vrai (les Somoza, Perone, l'apartheid sud-africain et autres régimes sanguinaires à la Pinochet n'ont-ils pas bénéficié de la répugnante "tolérance" - voire même du soutien - du pays dit de la première démocratie?...), ne forment qu'une mince proportion des systèmes politiques mondiaux.



Il faut bien comprendre que la détermination ne constitue pas un — "mal nécessaire" ajouté comme de l'extérieur sur l'immaculée et majestueuse Liberté. Ce serait en effet "se libérer" à moitié de la perception abstraite dénoncée, puisqu'elle conserverait sous ce langage la croyance implicite que la Liberté "en soi" existe quelque part (quoique apparemment inaccessible "pour nous" ou en "ce monde"). Nous touchons véritablement un moment crucial du penser hégélien: à la conception traditionnelle de la liberté comme libre-arbitre, l'auteur des *Principes* oppose la liberté nécessairement déterminée²⁷. Le *pouvoir de faire* ou de ne pas faire reste définitivement à ses yeux un sophisme de la Liberté. Comme il l'affirme avec poids: "*c'est en tant que volonté qui prend une décision qu'elle est volonté effective.*"²⁸ Il n'y a de véritable Liberté que là où il y a prise de position dans le monde, là où s'affirme un "je veux" qui s'exécute dans un "je fais". Il reste une abstraction vide de sens tant qu'il n'a rien réalisé. Or agir c'est se déterminer; *faire, c'est perdre sa totale liberté*. Je ne me réalise comme liberté qu'en *niant* celle-ci

²⁷ "Le contenu du libre-arbitre est un contenu donné et n'est pas su comme un contenu fondé dans la volonté elle-même, mais dans des circonstances extérieures." *Enc.*, § 145., add. p. 578. Au XVII^{ème} Leibniz et Spinoza, entre autres, auront beaucoup réfléchi sur le rapport liberté - nécessité. Hegel leur est sans doute très redevable.

²⁸ *Droit*, § 12, p. 79. Il n'y a donc pas volonté d'une part, liberté d'autre part: "*Une volonté sans liberté est un mot vide de sens, et la liberté n'est réelle qu'en tant que volonté, en tant que sujet.*" *Ibid.*, § 4, add., p. 72.

prise en elle-même. L'auteur s'exprime encore très clairement : "[...] se poser comme le négatif de soi-même, c'est-à-dire comme déterminé et limité, et à rester auprès de soi [...] c'est cela qu'est la liberté." ²⁹

En procédant à la détermination, je refuse ce que cette réalisation n'implique pas: être ou faire quelque chose, c'est nier ce que je ne commets pas; c'est refuser de *tout* faire en faisant *ceci*. Hegel dira la chose une fois de plus en des termes si justes que l'on ne saurait éviter de récidiver : "quelque chose n'est ce qu'il est que *dans sa limite et par sa limite*." ³⁰ Ouf ! Quelle leçon de modestie et quel réveil brutal du lyrisme spéculatif ! - Hegel, un penseur abstrait ... ? La Liberté ne réside définitivement pas dans le degré de pouvoir que je possède à l'égard d'autrui; elle se concrétise bien plutôt dans la capacité que possède la volonté de se restreindre pour mieux s'effectuer, bien que cela exige ce qu'on appelle communément de la force de caractère. Permettez-nous un autre passage particulièrement incisif:

Ce n'est que par la décision que l'homme entre dans la réalité effective, même s'il doit lui en coûter beaucoup. L'inertie reste absorbée dans ses pensées et n'en veut pas sortir, car elle

²⁹ *Droit*, § 7, p. 75. En procédant au *choix*, je nie l'abstraction de mes possibles, mais je reste *chez-moi*. La matrice SNRR de la Raison, c'est aussi l'expression de la Liberté !

³⁰ *Enc.*, § 92, add., p. 526.

*se ménage ainsi une possibilité universelle. C'est pourquoi la volonté sûre d'elle-même ne va pas à sa perte en se déterminant.*³¹

Ainsi donc, loin de s'opposer, finitude et Liberté s'appellent mutuellement. D'autre part, toutes les formes de déterminations spirituelles ne se valent pas sans distinction aucune. Nous avons dit que l'Esprit, pour être effectif, doit prendre les formes progressives de son approfondissement de soi. L'Esprit se révélant Liberté marquera, par ses déterminations, les degrés de liberté qui leur seront propres. La Liberté comme essence même de l'Esprit aura donc des profondeurs différentes selon qu'il s'agisse de l'enfant, de l'homme mûr, de la société, de la famille ou de l'Etat - autant de manifestations spécifiques relevant de l'univers de l'Esprit. Les différents paliers de la réalisation de l'Esprit se manifestent donc comme les étapes de sa conscience continue de soi, concrétisant du coup une Liberté toujours plus ample et plus franche - complicité nettement identifiée par l'extrait suivant:

La vraie liberté n'existe pas immédiatement dans l'esprit, mais elle doit être engendrée par son activité[...] Le développement entier de la notion

³¹ *Droit*, § 13. add., p. 80. On comprendra enfin que "la puissance en tant que puissance absolue ne signifie pas la maîtrise sur l'autre, mais la maîtrise sur soi-même." *Raison*, p. 137.

*d'esprit n'est que l'exposition de la manière dont l'esprit s'affranchit de toutes les formes de son existence qui ne correspondent point à sa notion.*³²

C'est à cette longue et difficile "possession de soi" dans la conscience de la liberté que nous assistons dans le moment terminal de *l'Encyclopédie*, que l'auteur nomme Philosophie de l'Esprit. On y voit l'Esprit dépasser sa condition immédiate (ou d'universel) pour parvenir, par son seul périple réflexif, à se produire sous ses modalités subjective (qui comprend en outre la conscience humaine), objective (où les consciences créent une "seconde nature" de l'Esprit où celles-ci "se reconnaissent") et absolue (qui constitue la réconciliation ultime de "tout ce qui est" avec le sens qui s'y est déployé). Il s'agit d'un troublant **combat de la raison avec elle-même** se disputant l'opacité du réel.

Dans l'exposition de l'ouvrage fondamental du philosophe, la vie humaine comme vie communautaire, et comme expression particulière de la liberté, prend nom d'Esprit objectif (la *Philosophie du Droit* en fera son objet exclusif). Nous nous y attarderons tout spécialement dans

³² F. Grégoire, *Etudes hégéliennes. Les points cardinaux du système*. Louvain et Paris, Nauwelaerts, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1958. L'auteur cite en p. 159, dans sa traduction personnelle, l'add. au § 382 de *l'Encyclopédie*. Comme Gibelin il rend *Begriff* par *notion*, et non par *concept* que préfèrent les traducteurs actuels:

l'intention d'exprimer la nécessité et l'effectivité de la Liberté dans la sphère sociale. L'Esprit s'y présente

*sous la forme de la réalité comme d'un monde à produire et produit par lui, où la liberté est comme une nécessité qui-se-trouve-présente ; - esprit objectif.*³³

C'est dire que l'homme se sent libre dans l'appartenance à un Tout qu'il ne vit pas (ou plus) comme étant extérieur à lui; au contraire, la communauté à laquelle il appartient apparaît comme la cristallisation de son activité d'homme libre. Cette étape de l'Esprit se révèle sous la forme d'un rapport entre trois paliers : le Droit abstrait, la Moralité et l'Ethique. Ce dernier constitue selon Hegel la vérité des deux précédents ; il ne s'épanouit pour sa part, cependant, qu'en parvenant à "la réalité effective de la liberté concrète,"³⁴ à savoir l'Etat:

*la forme historique spécifique dans laquelle la liberté acquiert une existence objective et jouit de son objectivité.*³⁵

³³ *Enc. (6)*, § 385, p. 353.

³⁴ *Droit*, § 260, p. 264.

³⁵ *Raison*, p. 140.

L'Esprit est Liberté. Il est lié par ailleurs aux conditions de sa réalisation. La parfaite concrétion de cette liberté, ou sa vérité, réside dans le moment où la forme de la détermination - son contenu - correspond à une totale détermination par soi de l'Esprit - ou Idée. Celle-ci consiste en ce parfait accord où l'être devient transparent à sa propre liberté comme Esprit. On a vu plus haut que l'Idée exprime la vérité de l'objet dans sa singularité; dans le milieu de la réalité spirituelle, on dira plus spécifiquement que *"l'unité de l'existence empirique et du concept est l'idée. Celle-ci n'est pas seulement harmonie, elle est aussi interpénétration parfaite."*³⁶ Il y a donc le concept et la forme réalisée qui n'y correspond pas tout à fait nécessairement. De la sorte, affirmer que l'univers spirituel navigue dans la Liberté ne signifie point pour autant, que celle-ci offre partout, et constamment, tout ce qu'elle *peut* être et tout ce qu'elle *doit* être selon son propre déploiement; tout dépend de la forme d'objectivation dont l'Etat demeure incidemment un moment privilégié et une étape décisive. En termes simples, et maintenant connus, il s'agit de parvenir à un univers où l'individu se sent *chez-soi* dans le tout de la communauté à laquelle il appartient, *"car là où l'objectivité correspond à l' " exigence intérieure, " là réside la liberté."*³⁷

³⁶ Droit, § 1 add., p. 62. Nous soulignons.

³⁷ Raison, p. 96.

L'Etat exprime pour Hegel la vérité de l'Esprit objectif car c'est en lui que l'Esprit (ré)-concilie la liberté de la particularité (individuelle) avec celle de l'universalité (communautaire). Ici encore, comme partout ailleurs, l'idée d'*unité vivante dans la totalité* revêt une importance qui ne cesse de croître tout au long du cheminement philosophique. "*Le vrai est le tout*", disait l'auteur dans la *Phénoménologie* ; au même passage, il avançait aussi que "*le vrai est le devenir de soi-même*".³⁸ Dans le propos qui nous occupe, ces affirmations prennent la signification suivante :

*le Vrai est l'unité de la volonté subjective et de la volonté générale: dans l'Etat, l'Universel s'exprime dans les lois, dans des déterminations rationnelles et universelles.*³⁹

Là où subsiste un rapport d'extériorité, on l'a vu, nulle liberté - et nulle rationalité - ne réussit à s'imposer. Une liberté qui s'oppose à - ou même se distingue de - la réalité reste en son fond une chimère. Ou la liberté existe, de dire Hegel, et elle est *là* quoique enrobée de finitude et donc d'imperfection - ou elle n'existe aucunement !

³⁸ *Ph.*, p. 18.

³⁹ *Raison*, p. 136

La liberté dans le réel signifie donc que le tout et la partie de la société des hommes réussissent à se re-connaître dans l'*Autre*. C'est la tâche à laquelle s'affaire l'Etat - condition fondamentale de la liberté concrète dans les rapports humains. Il faudra ici demeurer d'une vigilance que l'auteur des *Principes* n'a pas manqué de rappeler. Dans ce traité, dit-il, l'objet consiste à "*décrire l'Etat comme quelque chose de rationnel en soi [...] il doit se tenir éloigné de la tentation de construire un Etat tel qu'il doit être.*"⁴⁰ Pour Hegel, un ouvrage portant sur l'Etat ne doit pas moins refléter le mouvement-réflexif de l'être dont on parle (en l'occurrence, le concept d'Etat) que ne le tente, par exemple, la *Logique*. Il ne s'agit pas de déclamer sur ce qui devrait ou ne devrait pas être. L'Etat est ce qu'il est selon son concept, et c'est ce concept que l'on se propose de comprendre. Certes, tous les Etats (et il s'en faut de beaucoup) ne recèlent pas le même degré de rationalité, et ne rendent pas tous justice à cette liberté dont ils s'estiment garants. En termes hégéliens, on dira qu'ils ne correspondent pas à leur concept - ce qu'ils sont selon la raison. Aussi, doit-on dire qu'

on peut chercher le bon Etat, parce qu'il y a Etat; mais ce qu'on cherche sous le nom d'Etat bon n'est jamais que l'Etat tout court, tel qu'il est en lui-même pour la raison.

⁴⁰ *Droit*, p. 57.

C'est pourquoi le même auteur peut affirmer avec conséquence " *qu'on ne peut pas juger les Etats sans savoir ce qu'est l'Etat.* " ⁴¹ Et telle est la tâche que s'est proposée Hegel.

Assurément, dans la mesure où la philosophie s'attarde à "ce qui est", il est fort possible que l'Etat tel qu'il semble réalisé à "l'époque" par la raison ait quelque affinité avec le régime de Prusse... Mais on l'a répété mainte fois depuis : " *la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit*" et " *la philosophie peint son gris sur du gris.*" ⁴² Voilà qui incite peu à l'enthousiasme alors qu'on prétend par ailleurs que l'Esprit progresse dans la conscience de la liberté. Il faut toutefois considérer que l'Etat est pétri de la finitude de l'actuel, et conséquemment imprégné de caractères dont on préférerait qu'ils lui soient soustraits. En un mot, il est " dans le monde " comme tous les autres moments de l'Esprit: là où s'affrontent l'arbitraire, l'erreur, le mal et la souffrance (*la contingence*).

⁴¹ E. Weil, *Hegel et l'Etat*. Paris, Vrin, 1950; pp 27-28 et 30-31.

⁴² *Droit*, p. 59. Le penseur exprime par ces figures l'idée que la Philosophie cherche à comprendre le sens que véhicule *le passé et le présent*. Elle ne donne pas dans l'utopie ou le devoir-être; sa façon d'investir l'avenir c'est de bien saisir le maintenant, car " *l'Esprit n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument « maintenant »* " (*Raison*, p. 214). D'où le fait qu'elle vient toujours *après*, après ce qu'il y a à comprendre (ou trop tard diront certains avec ironie): la grise théorie recouvre nostalgiquement le vert de la vie, murmurait le *Faust* de l'illustre Goethe, contemporain et ami du philosophe. Minerve illustre dans la mythologie romaine ce que représentait la magnifique Athéna chez les Grecs - prodige d'équilibre, de rencontre *assumée* des contraires de la guerre et de la Philosophie. Figure ô combien hégélienne ! (Dès l'adolescence Hegel développa une profonde admiration qui ne l'a jamais quitté pour la civilisation grecque ancienne).

est nécessaire...), disait Hegel). Mais " *la vie subsiste malgré l'imperfection; et c'est de ce côté affirmatif dont il s'agit ici.*" ⁴³

M. Bourgeois exprime l'idée de façon fort concise en considérant que " *l'idéal réalisé n'est pas l'idéal réalisé.*" ⁴⁴

La rationalité pour ainsi dire omnipotente ne risque-t-elle pas tout de même, à la fin, d'outrepasser son "concept" en décidant, comme pouvoir d'Etat, d'écraser les fragiles fleurs du particulier ?^{44a} On a beaucoup écrit autour de cette problématique. Nous désirons toutefois faire intervenir une remarque qui pourra à prime abord étonner de la part du philosophe:

La représentation s'imagine souvent que c'est la force qui assure la cohésion de l'Etat; mais ce qui maintient l'Etat, c'est uniquement le sentiment de l'ordre, partagé par tous. ⁴⁵

Cette idée pourrait presque à elle-seule cristalliser la conception hégélienne de l'Etat. On a vu plus haut combien, pour le maître de Berlin,

⁴³ *Droit*, § 258, add., p. 260. Hegel dit d'ailleurs clairement que " *Ce qui est mauvais et non-vrai, d'une façon générale, consiste dans la contradiction qui se rencontre entre la détermination ou le concept et l'existence d'un objet.*" Ainsi " *toutes les choses finies ont en elles-mêmes une non-vérité, elles ont un concept et une existence, mais qui est inadéquate à leur concept [...]* En ce sens un mauvais Etat est un Etat non-vrai." *Enc.*, § 24, add., p. 479.

⁴⁴ B. Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel. Op. cit.*, p. 105.

^{44a} A force de donner le pouvoir à la raison, s'inquiétait notamment le professeur Reboul, ne risque-t-on pas de donner raison au pouvoir ?

⁴⁵ *Droit*, § 268, add., p. 270. Nous soulignons.

l'Etat où l'individu ne se sent pas libre (réconcilié ou chez-soi) ne correspond pas au concept de l'Etat en tant qu'expression ultime de l'Esprit objectif. La rationalité étatique ne se nourrit donc point de l'anéantissement des individus. Il faut savoir plutôt que pour elle " *le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité.*" ⁴⁶

Mais il s'agit tout de même, et précisément, de voir comment il est possible de produire cette "entente" où l'Etat n'apparaît pas ou plus comme un adversaire des intérêts de l'individualité. Le philosophe découvrira cet instrument dans la *Loi* - rationalité propre de l'Etat. En celle-ci, pense-t-il, la liberté devient effective. Elle témoigne de la raison véritable où le devoir n'est pas imposé, mais voulu; car le devoir, dans une organisation sociale où règne la liberté, ne fait qu'un avec le *Droit*. ⁴⁷ Là où la Loi s'oppose à la particularité, elle contre du même coup la liberté. Dans un

⁴⁶ *Droit*, § 273, add., p. 283. Aux yeux de l'auteur, la pleine re-connaissance de la personne prise pour elle-même n'advint qu'avec la chrétienté. C'est en outre à la Réforme luthérienne que reviendrait le mérite d'avoir imprégné les mœurs de ce nouveau printemps historique avant que l'*Aufklärung* ne s'occupe de le systématiser philosophiquement, et 1789 politiquement: " *le contenu essentiel de la Réforme: l'homme se détermine par lui-même à être libre.*" *Hist.*, p. 320.

⁴⁷ " *Le système du droit est le royaume de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'esprit, monde que l'esprit produit à partir de lui-même, comme une seconde nature.*" *Droit*, § 4, p.71. M. Fleischmann - dans *La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.*, p. 52 - donne une définition limpide: " *l'expression concrète de la liberté, de la conscience qu'on a de la liberté, c'est le droit.*" Par conséquent: " *le droit est donc la liberté en général, en tant qu'idée.*" *Droit*, § 29, p. 88. On se souviendra que l'idée est le concept dans l'existence.

régime libre, Droit et devoir ne font qu'un. Kant disait déjà : "*Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.*"⁴⁸ Hegel reprendra somme toute la même idée, mais en l'instaurant dans la liberté concrète par opposition à la morale abstraite et purement intérieure (ou *Moralität*).

Certes le moralisme - et celui de Kant tout particulièrement - fait l'objet de critiques persistantes dès les travaux d'Jena. Pourtant il se révèle un moment nécessaire de la progression consciente de l'Esprit dans l'univers objectif; dans les *Principes*, en effet, la *Moralität* précède la *Sittlichkeit* (ou vie Ethique). Aussi, un contenu typiquement hégélien dans une forme qui témoigne de l'ascendant du professeur de Königsberg ne surprend-t-il personne : "*seule la volonté qui obéit à la loi, écrit l'auteur, est libre, car elle obéit à elle-même, se trouve auprès d'elle-même et est libre.*"⁴⁹

On voit que l'intériorité manifeste chez Hegel une importance qui est bien loin d'être accessoire. Elle apparaîtra notamment de tout son poids dans le rapprochement au Contrat dit social. "Fils de son temps," Jean-Jacques Rousseau fut un profond rationaliste; mais selon le philosophe de l'Idée il ne faut point confondre loi rationnelle et loi

⁴⁸ Dans *Les Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Paris, Librairie Delegrave; traduction de V. Delbos, 1973, p. 136.

⁴⁹ *Raison*, p. 140. Rappelons que dans sa période dite de Berne (1793-1796), Hegel fut très kantien.

fonctionnelle. Le contrat reste un contrat, c'est-à-dire une entente entre des "extériorités", révocable en tout temps. La société du Genevois partage le fauteuil de Damoclès au-dessus duquel plane l'épée du tyran Denys. Il est paradoxal, sinon profondément étonnant, d'apercevoir que c'est ici Hegel - le philosophe de la Raison systématique et absolue ! - qui oppose au "philosophe de la conscience" la nécessité de la *conviction intérieure*. Sans elle, l'Etat se pose *face* à moi et je deviens "radicalement" autre; sa puissance n'a alors d'égal que mon aliénation. Or l'Etat, de poursuivre le philosophe, "*n'est pas un autre pour moi et qu'en ayant conscience de cela, je suis libre.*"⁵⁰ M. Litt semble avoir saisi le lien nécessaire :

*Tout ce que l'homme doit faire pour que l'universel "en-soi" qu'il porte en lui devienne un universel "pour soi.", doit traverser le foyer profond de l'intériorité, doit y être acquiescé et reconnu, sans quoi il n'est rien de plus qu'une conduite endossée de l'extérieur ou exécutée par routine.*⁵¹

La Loi, expression privilégiée de l'Etat, devient donc le lieu de rencontre de la liberté de l'individu et de la société - de l'universel et du particulier. En désirant la loi juste, j'aspire à ma propre liberté. Hegel y

⁵⁰ *Droit*, S 268, p 269.

⁵¹ T. Litt. *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*. Paris. Denoël - Gonthier, 1973, p. 173.

insistera continuellement: "l'Etat implique que mon obligation à l'égard de la réalité substantielle soit en même temps la manifestation de ma liberté particulière dans son existence empirique."⁵² On reçoit mieux dès lors la pertinence du mot de M. Weil qui pose que "la loi, si elle est réalité au sens le plus fort est aussi la réalité la moins étrangère à l'homme."⁵³ Liberté, rationalité et Droit se rejoignent perpétuellement dans le fameux *chez-soi* hégélien - refuge qui n'a par ailleurs rien de passif; puisque résultant de sa propre auto-constitution du plus abstrait au plus concret de son concept. Sur tous les plans de l'être, se recommence sur soi cette matrice de sens dont on a parlé longuement; et l'Etat ne constitue à ce titre qu'une pause réflexive sur le sentier de l'appréhension de soi de la totalité de ce qui est.⁵⁴ Aussi, en ce qui concerne les implications de cet Etat, le respect de l'individu dans la communauté ne saurait apparaître en vertu de l'arbitraire ou de la subjectivité délirante du philosophe. La liberté de l'individu s'affirme radicalement comme n'étant rien de moins qu'une nécessité logique du système de la raison. Et puisque le logique s'évanouit dans le formalisme lorsque déchiré de sa condition ontologique essentielle, l'homme apparaît

⁵² *Droit*, § 270, add., p. 343.

⁵³ *Hegel et l'Etat*. *Op. cit.*, p. 29. Nous soulignons.

⁵⁴ A cet égard nous rappelons cette judicieuse remarque qui mériterait une plus large audience: "Si on sépare la théorie politique de Hegel de sa philosophie et qu'on méconnaît l'origine et la signification métaphysiques de ses concepts fondamentaux, on déforme nécessairement sa théorie politique." J. Rittler, *Hegel et la révolution française*. Suivi de *Personne et propriété chez Hegel*. Paris, Beauchesne, 1970, p. 13.

foncièrement libre. Il faut toutefois une réalité-là qui en permette l'expression concrète - seule une organisation de l'univers spirituel fidèle à la rationalité saura permettre l'épanchement de cette liberté.

La liberté infinie de la subjectivité, que le philosophe découvre dans le christianisme (et le protestantisme plus sûrement), reste pour ainsi dire peine perdue et un vain pouvoir-être si ne s'y joint pas la belle totalité (*die schöne Totalität*) de la Cité grecque qui l'a précédée dans l'Histoire.⁵⁵ A la substance de Spinoza, Hegel injecta le travail de la réflexion; à l'Etat du siècle de Périclès, il insuffle la liberté qui, elle aussi, ne devait naître que plus tard dans l'histoire sous cette forme assez riche pour contenir la liberté de l'individu en lui même. L'Etat moderne s'abreuve en ces sources comme la mer puise en ses fleuves. Mais comme ces eaux qui ne forment qu'un océan, l'homme de la raison et de la liberté

⁵⁵ Dans sa *Philosophie de l'Histoire*, que nous n'aborderons point. Hegel appréhende l'évolution - réflexion de l'Esprit comme *Esprit des peuples* et *Esprit du monde* selon la même structure fondamentale de la réflexivité-sur-soi-créant-son-résultat-libre-rationnel. Se présente tout d'abord l'unité lisse et sans faille du citoyen grec avec l'organisation étatique (*l'universel*), puis celle-ci entre en crise et se fracture sous l'impact de la prise de conscience de l'autonomie de la subjectivité (l'après-Socrate engendre le moment de la conscience-de-soi et de la détermination dans la *particularité*). Ce face-à-face d'abstractions (l'Etat ou la personne) se résout, se *réconcilie* dans l'Etat moderne. On remarquera par ailleurs que Hegel revient à la riche intuition du *Logos* grec, unissant, chez Platon et Aristote surtout, l'Ethique et le Politique, alors que la Philosophie moderne (depuis Descartes jusqu'à Kant, par Hobbes) insista trop exclusivement à ses yeux sur le moment "subjectif" de la Liberté. Une solide exception toutefois: Spinoza.

forme une unité-résultat (et non passive ou donnée) avec le monde de l'Esprit objectif qu'il a créé à son image. Nous sommes certainement bien loin ici de la conception de la liberté comme pouvoir (en principe absolu) qui ne saurait qu'être brimé de l'extérieur - de l'individualité prise comme tout séparé de la totalité des rapports proprement humains de la vie Ethique. La liberté de l'Esprit, maintient Hegel, *"est atteinte par la liberté de chacun."*⁵⁶ Si l'homme est homme en-soi, ce n'est que l'éducation de l'homme par l'homme qui en fait un homme pour-soi, c'est-à-dire un homme conscient de son humanité et, conséquemment, en voie de maîtrise de sa raison et de sa liberté.⁵⁷ Entreprendre, comme subjectivité, le combat *contre* l'objectivité de l'Esprit, c'est en réalité lutter contre la condition même de mon existence d'homme. On comprendra que

*la liberté ne signifie pas pour l'individu la faculté illusoire de se livrer au sentiment immédiat et à l'arbitraire, mais la possibilité d'agir conformément à ce qui est rationnel et universel, en s'accomplissant précisément par là comme individu.*⁵⁸

⁵⁶ *Raison* p. 85. Nous soulignons, avec insistance.

⁵⁷ Ce dépassement de l'en-soi en pour-soi signifie à cet égard le passage de la raison à l'activité qu'elle constitue, c'est-à-dire *le penser*.

⁵⁸ G. Jarczyk, *op. cit.*, p. 274.

Il faut bien saisir - c'est d'une importance incalculable pour la compréhension de la pensée hégélienne de l'Etat - que le refus de ce combat ne doit en rien se voir confondu avec celui qui interdit la remise en cause de tout pouvoir étatique. L'auteur écrit : "*le meilleur Etat est celui dans lequel règne le plus de liberté.*"⁵⁹ Outre que tous les Etats ne s'équivalent point, ceci signifie que s'il s'avère profondément malheureux (et irrationnel) de se battre contre le *concept de l'Etat*, la lutte pour la liberté, elle, n'a de cesse de travailler à faire naître toujours plus de liberté dans la réalisation de l'*Idée de l'Etat*. "L'Esprit est activité pure", a-t-il écrit; or si l'Esprit est l'instrument de la liberté, la liberté se désire ardemment elle-même (*la volonté libre veut la volonté libre*, disent les *Principes*). Se voit donc exigé un combat constant pour transformer les Etats afin de les rendre fidèles à leur concept. Il ne s'agit même pas d'une lutte à finir, mais d'une exécution cent fois remise sur le métier : l'échafaudage du concept dans la réalité, ou réalisation de l'Idée. Ainsi, non seulement est-il justifié, le cas échéant, de procéder au renversement d'un pouvoir politique (dût-t-il s'effectuer par la violence), mais il est de l'ordre de la raison d'y contribuer en quelque façon.⁶⁰

⁵⁹ *Raison*, p. 169. Nous soulignons.

⁶⁰ A une certaine époque il était de bon ton de voir en Hegel un penseur de la résignation. On l'a même traité de réactionnaire asservi au pouvoir des Princes du royaume, en brandissant notamment son affirmation très controversée de la correspondance du réel et du rationnel (Cf. *Supra*, p. 22.). Dans ses *Lettres sur l'Allemagne*, Henri Heine - qui fut un temps son élève, et qui rappela à quelques

Suite à un tel exposé sur l'Etat, qui se révèle comme le processus d'accomplissement de la liberté dans le monde des relations sociales et humaines, on demeure sans aucun doute quelque peu abasourdi par la rigueur conceptuelle qui nous entraîna. Sceptique, nous pourrions toutefois demander au philosophe où se trouve réalisé effectivement un tel Etat. A cet égard M. Hyppolite, sobre et nuancé commentateur du texte hégélien, avance avec justesse que

*ces oppositions, celle du christianisme et de l'Etat terrestre, celle de l'homme privé et du citoyen, du monde économique et de l'Etat politique, sont encore nos oppositions.*⁶¹

N'est-ce pas dire que la profondeur des vues du philosophe fut telle que celles-ci parvinrent à toucher l'essentiel, alors que précisément un siècle et demi plus tard nous en sommes encore à balbutier la réalisation de *son Idée* dans *notre* concrétude ? Ces oppositions, justement parce que

reprises combien Hegel devait tout au contraire enrober sa pensée (et tout spécialement la *Philosophie du Droit*) en des formules parfois sibyllines afin de contrer la censure - nous rapporte incidemment une conversation lors de laquelle il interroge le maître sur le sens à accorder à cette fameuse "alliance". C'est alors que Hegel lui aurait répondu: "[...] cela pourrait bien signifier aussi: tout ce qui est rationnel, il faut que cela soit." Cité par J. D'Hondt, dans ce qui nous apparaît être son plus pertinent ouvrage - *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*. Paris, Livre de Poche, 1984, p. 156.

⁶¹ J. Hyppolite, dans sa "Notice" à la traduction de A. Kean des *Principes de la Philosophie du Droit*, chez Gallimard (Idées), Paris, 1940, p. 26. Nous soulignons.

nous les vivons comme des oppositions, provoquent le désir de leur com-préhension. Or celle-ci ne saurait procéder à la façon d'un aplanissement (puisque les agents sont réels et non de purs objets de l'imagination), mais selon la modalité *beaucoup plus complexe* de l'interpénétration de chacun *versus* le Tout. Dans l'aplanissement s'effectue non pas la réconciliation où chacun trouve son compte, mais l'annihilation de l'un (ou de plusieurs) par l'autre. Or le vainqueur, en ce cas, reste toujours un *vainqueur-vaincu par lui-même* parce que rejetant l'*Autre* comme extériorité (bien que cette extériorité puisse être malicieusement intériorisée, à la façon du "dévorer" par exemple); c'est-à-dire que, oubliant que l'Autre reste et demeure *son* Autre, il se trompe lui-même en s'échappant dans l'abstraite conviction de son *repli-sur-soi* intégral: il produit sa propre perte en perdant de vue qu'*il a son être dans l'Autre*, et en l'occurrence dans le "vaincu".⁶²

⁶² C'est la grande leçon que l'on tire en outre de la dialectique du maître et du serviteur, dans la *Phénoménologie*. Il semble évident que l'amoureux possède, en tant qu'amant, son être *dans* l'autre. Hegel entend montrer qu'il n'est pas moins exact d'affirmer que la force et la puissance, par exemple, sont esclaves du faible et du tyrannisé. Le rapport d'extériorité révèle que *chacun a son être dans l'Autre*. C'est alors que deux choix, dans la pratique, s'offrent à nous. Ou bien je tente d'annihiler cet Autre de quelque façon: ce peut être par destruction pure et simple, par phagocytose (ce que notamment l'on confond parfois avec l'amour: *mon Autre devenant ma chose*), etc.; ou bien je prends conscience de l'illusion de mon apparente suffisance et je me réconcilie véritablement avec cet Autre, incontournable (réconciliation qui débute, dans la dialectique en question, par la re-connaissance des consciences) - à la limite, j'ai besoin de lui (cet Autre) même pour le détruire, car je ne puis détruire "rien": " *je ne le réduis en esclavage que si, dans le moment même où je le regarde comme un objet il me reste présent comme conscience et comme*

Bref, l'opposition demeure. Il s'agit pour Hegel comme pour nous, gens du pré - XXI^{ème} siècle, de travailler à modeler un Etat qui puisse rendre ces oppositions les moins brutales ou difficiles possibles, dans un climat constamment accentué de liberté pour la communauté des hommes concernés. D'ailleurs comment, en toute conscience, nous serait-il possible de refuser la plus raisonnable des attitudes puisque, de toute évidence, „une « réconciliation » dans le cadre d'une institution universellement acceptée est encore le règlement le plus efficace d'un conflit que nous connaissions.”⁶³

liberté „ dit Merleau-Ponty en son article sur " L'existentialisme chez Hegel," dans *Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1966, p. 118. Ainsi l'Autre doit-il être entendu comme être *indestructible* et, en ce sens, la tyrannie sous toutes ses formes (individuelle ou collective) reste, au sens hégélien, *l'absolutisation d'une abstraction* en persistant dans la croyance de pouvoir définitivement "récupérer" l'altérité. De là naissent la Terreur "libérale", les Goulags "communistes" et le despotisme "fasciste" selon lesquels le Pouvoir fait *face* à l'individu comme les murs d'une étroite cellule judiciaire. Nulle doute - et nous pesons nos paroles - que si Hegel vivait aujourd'hui, il serait un démocrate au sens le plus profond et le plus noble du terme - c'est-à-dire un esprit dont l'humilité d'accepter qu'il ne saurait y avoir de *liberté-en-soi* le dispose d'autant plus vigoureusement à oeuvrer à la réalisation d'une liberté moins spectaculaire que dans les pamphlets politiques, mais combien plus riche et plus concrète: *liberté réelle*. La réconciliation politique, c'est en définitive comprendre et agir dans le sens que l'Autre (avec *ses* intérêts et *ses* différences) n'est pas moins *mon salut* qu'il n'est *ma limite*. L'enfer ce n'est pas les autres, comme disait le Sartre de *Huis-clos*; c'est le *Nous* découpé en *Je* aseptisés qui transforment l'Autre en *Autre-en-soi*. Nous reviendrons sur ces questions.

⁶³ E. Fleischmann, "Dialectique et conflit," dans *Hegel et la Philosophie du Droit*. Ecrit en collaboration, Paris, PUF, 1979, p. 74.

Quoi qu'il en soit, il reste que notre philosophe a répété qu'il a voulu penser le concept de l'Etat. Il ne s'agit pas d'une proposition d'Etat à construire idéalement (comme le fera Marx par exemple, bien que ce soit la "déconstruction" de celui-ci en son sens strict qu'il ait préconisé), ni une construction à partir d'un Etat particulier (celui de la Prusse de 1820 ou un autre).^{63a} Par ailleurs, profondément conscient des implications de la réalité finie (et l'"idéalisme" hégélien, c'est avant tout ce *retour au concret*!),⁶⁴ Hegel sait que l'Etat "parfait" (selon le concept) n'existe nulle part. M. Guinle semble donc dans le vrai lorsqu'il écrit de l'auteur qu'il "a tenté de saisir, au-delà même des contingences historiques, mais aussi en deça de toute utopie, la part de rationalité de l'Etat moderne."⁶⁵ Aussi, doit-on user d'une circonspection toute particulière sur ce thème précis, afin d'éviter la séduction d'une lecture dans laquelle le penseur ne saurait se reconnaître. Celui-ci se fait donc tout à fait en accord avec l'auteur du très précieux *Raison et Révolution*: "The state alone can provide emancipation, though it cannot provide perfect truth and perfect freedom."⁶⁶ Notre contemporain a perçu l'importante nuance:

^{63a} "Lorsqu'il s'agit de l'idée de l'Etat, il ne faut pas avoir devant les yeux des Etats particuliers, des institutions particulières." *Droit*, S 258, add., p. 260.

⁶⁴ Dans le chapitre de son *Histoire de la pensée* que J.-J. Chevalier consacre à Hegel (le meilleur exposé court par ailleurs que nous connaissions sur la pensée du philosophe), il parlera incidemment de sa *reconquête du concret* - expression à notre avis très juste.

⁶⁵ J. P. Guinle, "Réflexions sur l'Etat hégélien," dans *Etudes philosophiques*, 1980, p. 154.

⁶⁶ H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social Theory*. Boston, Beacon Press, 1966, p. 91.

l'Etat est essentiel et raisonnable, mais aussi une formation fragile et imparfaite de la volonté humaine. C'est pourquoi, bien qu'on l'ait déjà mentionné, il faut se souvenir que l'Etat hégélien apparaît en tant que *moment particulier* de la conscience de soi de l'Esprit. Ce qui signifie que s'il se révèle comme *résultat* et dévoilement de l'Esprit comme libre, ce dernier n'atteint pas ainsi pour autant sa totale et transparente émancipation.⁶⁷ A l'Esprit objectif, en effet, succède l'absolu; à ce propos il n'est pas inutile de rappeler ce commentaire de Marcuse:

*Even Hegel's most emphatic deification of the state cannot cancel his definite **subordination** of the objective to the absolute mind, of the political to the philosophical truth.*⁶⁸

On doit ajouter par ailleurs que dans le progrès libre de la réflexion de l'Esprit se manifeste, "entre" l'Etat et l'Esprit absolu, le très vaste territoire de l'Histoire. Au plan de l'objectivité il resterait, en effet, à comprendre la logique de la relation des Etats entre eux; ce qui constituera l'objet de la *Philosophie de l'Histoire*.¹ Mais afin d'éviter une scissure trop abrupte qui laisserait douter de la légitimité du concept établi de l'Etat (ne connaissant les implications de la réflexion-à-venir on reste en

⁶⁷ Puisque notre exposé se termine ici, nous n'aurons pas le loisir de comprendre l'Etat *en tant que moment vers l'Absolu*; comme *résultat* des moments qui le précèdent, nous l'avons reçu comme la liberté rationnelle de réconciliation de ceux-ci.

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 178. Nous soulignons; et nous reviendrons sur cette "déification" plus loin.

suspens, il est vrai, quant à la destination rationnelle réelle de l'Etat), nous terminons sur un long quoique très éclairant passage de la *Philosophie du Droit*. Celui-ci nous laissera présager des nouvelles aventures qui attendent l'Esprit à la conquête de sa liberté.

Peut-être incitera-t-il, le néophyte hégélianisant à s'engager plus avant, par delà notre texte, sur les sentiers d'une épopée philosophique extraordinaire que l'on commence à peine aujourd'hui, sous certains aspects, à comprendre vraiment :

*L'histoire mondiale n'est d'ailleurs pas le tribunal où l'Esprit prononce son verdict en fonction de sa seule puissance, c'est-à-dire la nécessité abstraite et irrationnelle d'un destin aveugle, mais, comme l'Esprit est en soi et pour soi raison et que l'être-pour-soi de la raison est dans l'Esprit savoir, cette histoire mondiale est, d'après le seul concept de la liberté de l'Esprit, le développement nécessaire des moments de la raison et, par conséquent, de la conscience de soi et de la liberté de l'Esprit : elle est donc l'explicitation et la réalisation de l'Esprit universel.*⁶⁹

⁶⁹ *Droit*, S 342 en entier, p.334. Nous soulignons.

Chapitre IV

A la recherche d'un comprendre.

Dérives autour de l'hégélianisme.

Toujours attentif dans sa lecture et nuancé en son propos, Eric Weil s'élève avec pertinence contre " *the effusions of manuals that must treat everything and in fact only summarize that whose entire value consists in its elaboration.*"¹ L'auteur pointe ici du doigt deux éléments à notre avis essentiels de l'hégélianisme: discourir sur tout ne signifie point pour autant qu'on réussit à appréhender /e tout et que, d'autre part, la saisie de celui-ci exige la prise en charge du tortueux chemin qui y mène. Animé de cette conviction, nous aimerions croire que ce fin commentateur n'eût pas totalement désavoué notre essai.

Nous nous sommes restreint à n'illustrer (au chapitre III) qu'un secteur de la réalité. Pourtant, de façon constante nous ne nous sommes entretenu que de la totalité parce que nous avons cherché à montrer ce qui, dans les multiples objets d'analyse, persiste sous la forme du processus SNRR développé en chapitre II. Aussi, pourrions-nous faire nôtre cet

¹ "The hegelian dialectic," dans *The Legacy of Hegel*. (Recueil écrit en collaboration), La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p.50.

avertissement aéré qu'il n'est que trop rare de rencontrer: " *notre intention n'était donc pas d'approuver, de discuter, ou de réfuter tel ou tel énoncé hégélien isolé, mais d'en ressaisir et d'en expliciter le mode de constitution et de fonctionnement systématique* ".² En bref, il s'agit de comprendre la rationalité de la *Chose*, quelles que soient par ailleurs les choses dont on parle.

L'oeuvre hégélienne réside en cette détermination constante de renvoyer l'objet à son sens. Comme on l'a vu, rien *en soi* ne parle; le sens s'énonce dans l'incontournable *rapport* de l'objet à son *autre*. Bien loin d'être réduite à une structure formalisante que l'intelligence humaine jette sur les choses comme filet sur les eaux poissonneuses, *la pensée est profondément vivante*. Le populaire *Petit Robert* nous dit que comprendre, c'est *embrasser dans un ensemble*. Hegel au fond n'affirme rien de plus³ sinon que l'in-défini de l'article nous laisse dans un vague qui reste à être expressément *dé-fini* - car l'appréhension d'un ensemble, sa com-préhension, nous renvoie irrévocablement à un ensemble plus large qui « prend avec » lui ce premier, et ainsi de suite. Le philosophe vise donc simplement à « ne pas s'arrêter en chemin, » pourrait-on dire. De quelle autorité, en effet, disposer une clôture qui prétendrait fermer l'ensemble sans le laisser *communiquer* avec son *Autre*? Tantôt ce dieu,

² Collectif, *Introduction à la lecture de la « Science de la Logique » de Hegel*. Op. cit., p.7.

³ L'Idée - le Vrai - comme rencontre de l'universel et du particulier.

tantôt cet autre; tantôt ce pouvoir politique, tantôt l'adversaire; tantôt le schème mathématique, tantôt la psychanalyse; tantôt l'idéologie, tantôt la technologie...

A nos yeux la grande, la profonde leçon de l'hégélianisme, provient de cette mise en lumière de l'inexistence d'un *lieu de vérité* ou de pouvoir. D'un point de vue aussi bien logique que pratique, cette prise de conscience revêt un sens d'autant plus extraordinaire qu'elle n'émane aucunement de quelque moralisme en mal (ou en bien) de poser ce qu' *il faut* faire ou non, de ce que l' *on doit* ou ne doit pas être. Hegel ne prêche pas. Il essaie de comprendre en menant ce comprendre à ses ultimes conséquences selon la raison seule. Cet inévitable **rapport** à l'Autre - cette *négativité* foncière de la saisie rationnelle de la *Chose* - exprime la *commune finitude* des intervenants: *l'un n'est rien sans l'autre*. Et la liberté réside alors dans le dépouillement de soi (ou du sujet) entendu comme entité parfaitement autonome et entière *face* à l'Autre. Le sens se réalise par la circulation se manifestant entre les choses. Ce sens se nomme liberté lorsqu'il s'écoule plus spécifiquement entre les consciences. Rien n'échappe à cette possession de vie, à cette oxygénation par la relation - d'où l'hégélianisme comme **philosophie de la totalité vivante**. Nous pouvons donc saisir dorénavant avec émotion la superbe métaphore de la non moins fameuse et légendaire « Préface »:

*Le vrai est ainsi le délire bachique
dont il n'y a aucun membre qui ne soit
ivre; et puisque ce délire résout en lui
immédiatement chaque moment qui
tend à se séparer du tout, - ce délire
est aussi bien le repos translucide et
simple.⁴*

Tout point de départ - objet de sensibilité, jugement donné, théorie ou divinité ... demeure, pris en et pour lui-même, une abstraction. Quel qu'il soit, il lui reste à être pensé, à être assimilé dans la *réflexion* entendue en son sens fondamental.⁵ Une fixité première, non reliée " à son ensemble" - à son *Autre* - demeure une positivité de laquelle il s'agit de se désengager sans quoi nous nous perdons en son caractère de pur universel - là où ... *toutes les vaches sont noires*, disait Hegel. Ainsi, le philosophe renvoie-t-il dos à dos par exemple le « croyant » et l'empiriste impénitent, ou encore l'esprit dogmatique et la « belle-âme », cette dernière n'osant plonger ses blanches mains dans la terre grasse de la vie quotidienne; ^{5a} car " *la méthode de la vérité sait le commencement*

⁴ *Ph.*, p. 40.

⁵ Un très intéressant rapprochement pourrait sans doute être établi notamment avec l'insolite « théorie du Miroir » chez Lacan, selon laquelle l'enfant s'appréhende primitivement comme un *Autre* ! Il serait en outre permis de douter qu'il n'y ait là qu'un rapport fortuit si on sait que le psychanalyste assista, en compagnie de MM. Hyppolite et Bataille entre autres, aux Conférences très courues d'Alexandre Kojève sur Hegel, dans les années trente, à l'École pratique des Hautes Etudes de Paris.

^{5a} Et " *qui vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là.* " *Ph-2*, p. 189.

comme quelque chose d'imparfait [...] parce que la vérité n'est que l'acte-de-venir-à-soi-même par la négativité de l'immédiateté." ⁶ Dès les premières sections du même prodigieux ouvrage, il était déjà entendu qu' "aucune véritable immédiateté n'est présente. - Mais à l'inverse, si une telle immédiateté était présente, alors, comme elle n'est pas fondée, elle est quelque-chose d'arbitraire et de contingent." ⁷

En définitive Hegel n'a pas tant construit un système qu'il ne s'est acharné à déconstruire chacune des abstractions se présentant sur le chemin du penser. ^{7a} Tel le Christ qui chasse les marchands du temple, le philosophe s'est efforcé de libérer la raison de ses fausses certitudes, et l'homme des fantômes qui hantent son insatiable désir de posséder la Pierre philosophale qui contiendrait réponse à toute question. Il s'agit certes d'une **déconstruction**, puisque le chemin du système hégélien révèle la constante *insuffisance de tout donné* sous quelque forme que ce soit. Ce qui reste comme en précipité de cette pénétration en nos croyances et certitudes, c'est précisément le sens logique de leur destruction nécessaire et inévitable. Hegel, à notre avis, n'a donc pas

⁶ Log-3, p. 390.

⁷ Log-1, p. 42. Nous soulignons.

^{7a} Nous rencontrons ici la position de M. Lebrun affirmant, dans un tranquille mais parfois dérangeant ouvrage, que "l'unique travail de la dialectique, après tout, est de faire sauter une à une les abstractions." *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris, Gallimard, 1972, p. 307.

ontologisé la logique comme on le croit fréquemment - il la découvre comme le Phénix dans les cendres encore fumantes de nos sempiternelles et harassantes aliénations.

Si la raison représentait le principe du système hégélien, elle en deviendrait *de facto* son plus terrible fossoyeur: il ne saurait y avoir de principe ou de fondement à l'hégélianisme sans par là détruire l'hégélianisme même. Comme le souligne Jean Hyppolite à nouveau, "*c'est la médiation seule qui soutient le tout, et non une base immédiate quelconque.*"⁸ Le système hégélien ne conserve sa cohérence qu'en étant un anti-système ! Ce qui était d'ailleurs parfaitement bien exprimé dans la formule déjà énoncée, à savoir que penser n'est rien d'autre que nier l'immédiateté.^{8a}

Mais où est donc alors cette machine infernale qui broie sous une même morsure le sensible, le concret, l'individu, la vie ainsi que Dieu? Un puissant courant de pensée, quoique d'origines diversifiées, s'oppose fermement à la pensée de notre auteur. Celui-ci aurait élaboré dans une logo-mania démesurée, le dogme de la toute puissante Raison qui, tel *Kronos* dévorant ses propres enfants, réduirait tout au *Même* selon un

⁸ *Logique et existence. Op. cit.*, pp. 135-136.

^{8a} Rappelons la phrase exacte: "*la pensée est essentiellement la négation de quelque chose d'immédiatement présent.*" *Enc.*, S 12, rem., p. 178.

processus irrecevable. La substance de la vie et de la concrétude serait devenue le jouet futile du grand Concept diluant toute particularité dans l'océan épouvantable de la pensée abstraite.

Les jugements les plus rudes fusent de toutes parts dont le suivant, de la plume du penseur chrétien Etienne Gilson, donne assez bien le ton: "*cette doctrine qui ne connaît rien de plus bas que l'être, si ce n'est l'existence même, semble bien annoncer la dévaluation de l'acte d'exister la plus extrême qui se puisse concevoir.*"⁹ M. Bazan, de l'Université d'Ottawa, semble aller dans le même sens en affirmant que la raison hégélienne "*justifie tout comme totalité, nie toute critique extérieure au système établi [...]*;"¹⁰ il ne manque pas en outre d'établir avec celle-ci la filiation à l'ordre technicien et « positif » d'Auguste Comte. En bref, professeur Bazan maintient avec Marcuse qu'au fond la raison du système n'est pas, elle, dialectique. Théodore Adorno, de l'Ecole de Francfort, dénonce pour sa part avec virulence "*sa manière de plonger dans le détail [qui] met à jour, comme si c'était convenu d'avance, cet*

⁹ Dans un livre qui par ailleurs ne manque pas de profondeur: *L'Être et l'Essence*. Paris, Vrin, 1972, p. 214. Nous recueillerons dans les pages qui suivent les jugements qui nous sont apparus les plus éloquents de l'idée générale qu'on se fait aujourd'hui de l'hégélianisme. Nous les avons retenus non pas dans le but de les discuter, ce qui n'est pas de notre propos, mais afin d'offrir à notre lecteur une vue d'ensemble du climat intellectuel entourant la pensée du philosophe. - Ce qui, comme dans un jeu de lumières, permettre, nous l'espérons, de faire saisir plus adéquatement la spécificité de notre propre compréhension - ou interprétation - du Système.

¹⁰ C. Bazan, "L'idée de progrès", dans la Revue *Carrefour*, no. 2, automne 1980, p.30.

esprit qui était posé dès le début comme totalité et comme Absolu; il s'élève donc en faux contre l'*hypostase franchement nominaliste.*"¹¹

Dans la France contemporaine, un large mouvement philosophique s'est depuis plusieurs années mobilisé afin d'élaborer, souvent dans le sillage de Nietzsche, une lecture critique pour contrer le raz de marée « idéaliste ». Déjà en 1943 Georges Bataille (Nietzsche et Hegel se disputant âprement son esprit) opposait, à l'économie négative de la conservation / récupération, une pensée de la dépense affirmative où s'exprime véritablement la souveraineté de la « part maudite » non aplatie sous le sens. Au sens « mortifère, » il répond par le sens du non-sens: " *le sens est en fonction du jeu, il est inscrit en un lieu dans la configuration d'un jeu qui n'a pas de sens.*"¹² Plus près de nous, Michel Foucault n'hésite pas, dans *L'Ordre du discours*, d'affirmer que la pensée contemporaine occidentale " *essaie d'échapper à Hegel.*" La lutte se déroule toujours essentiellement autour de ce qu'on a nommé la « Logique de l'Identité. » Jean-François Lyotard, par exemple, estime que " *Raison et pouvoir, c'est tout un;*" Michel Serres pour sa part considère que l'ordre n'est rien d'autre qu'un " *cas particulier du désordre*" foncier. MM. Deleuze et Derrida, enfin, travaillent sur une pensée de la *Déconstruction* qui

¹¹ Dans *Dialectique négative*. Paris, Payot (Critique de la Politique), 1978, pp. 237 et 238.

¹² J. Derrida, " De l'économie restreinte à l'économie générale. *Un hégélianisme sans réserve.*" Brillant article que M. Derrida consacre à G. Bataille dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, Points, 1967, p. 382.

révèlerait la pleine positivité de l'« Autre » et la « différence » non médiatisée ou récupérée dans l'itinéraire dialectique. Par d'autres avenues, Emmanuel Lévinas parvient à des conclusions semblables. Son projet éthique (et notamment dans son *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*) répugne à l'impérialisme du *Même* généré par ce qu'il appelle l'ontologie de la totalité (Hegel en tête, bien sûr). Il médite alors une métaphysique dite de l'altérité.^{12a} Décidément, la Raison ne semble pas avoir très bonne presse !

Il eût été possible de prolonger longtemps cette litanie «anti-hégélienne.» Nous disons tout de suite, et en toute candeur, que parmi ces interprétations nous ne reconnaissons point le Hegel que nous avons lu. Comprenons-nous. - Ceci ne signifie nullement que tous ces gens pataugent dans l'erreur alors que la lumière enfin ... aurait jailli sur nous. Nous ne prétendons en aucune façon détenir la vérité de l'hégélianisme. Ces approches du texte ont leurs illustres défenseurs, les plus nombreux du reste. - il faut bien le dire. Nous estimons simplement que la pensée hégélienne autorise un tout autre accueil que le *texte* même nous a incité, voire contraint, à élire. Il nous semble que ces approches ou

^{12a} Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le *Même* et l'*Autre*, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du *Même*, se ramène à une relation impersonnelle, dans un ordre universel, écrit l'auteur en p.60 d'un très grand livre (publié en 1961 à La Haye, chez Martinus Nijhoff). Triste coïncidence que la parution de ce texte l'année même de l'érection du Mur de Berlin, lui qui par surcroît était Juif.

2-

bien reçoivent la totalité hégélienne d'un bloc sans la minutieuse élaboration dont parlait M. Weil, ou bien s'en tiennent surtout à un moment du système qui, en lui-même, demeure une abstraction parce que isolé de l'ensemble. Et à la limite, sous ce dernier rapport, il s'avère possible en principe de faire dire au philosophe *tout ce qu'on veut*. Puisque la pensée, en effet, transperce inlassablement le Même et l'Autre, il suffit de s'attarder ou au *Même*, ou à l'*Autre*, pour appuyer les thèses que l'on soutient.¹³ Et, de toute évidence, on a surtout retenu la présence du Même dont l'Autre ne constituerait qu'un moment temporaire et négligeable, quoique logiquement nécessaire au fonctionnement de l'industrie totalisatrice.

D'autre part, considérer le système comme une totalité qui serait à prendre ou à laisser reproduit une attitude que repousse précisément notre auteur. On associe fréquemment système à l'image de la *clôture* qui ignore avec hauteur les prés inondés des douces odeurs de lilas...
" on a l'idée que le système s'en tient à un principe exclusif.

¹³ Comme l'illustre en outre J.P. Lefebvre dans la Présentation de sa traduction de : Hegel, *La société civile bourgeoise* (Paris, Maspéro, 1975, p. 28), la philosophie hégélienne de l'Etat et de l'Histoire a tout particulièrement supporté les mésinterprétations issues de ce type de lecture: "La philosophie politique de Hegel a été abondamment utilisée, avec des résultats très divers: sous la forme d'une citation à l'entrée d'un camp de concentration nazi (*Theresienstadt*) mais aussi comme support de l'approbation « libérale » de la monarchie de Juillet." Nous revenons plus loin sur l'interprétation fascisante.

Or, système signifie proprement *totalité*.¹⁴ Il faut prendre ici l'expression à la lettre: qui dit *totalité* entend qu'il ne saurait y avoir de supra-*totalité* de laquelle on puisse l'appréhender. Ce serait en effet, du coup, la contredire comme affirmation de *totalité*. Hegel n'est pas naïf. Il ne construit pas une boîte dans laquelle il décide de disposer le réel - ce qui illustrerait évidemment le principe qu'il récuse. La *totalité* dont il parle ne consiste pas en une *totalité-là* que l'on happerait forcément (par le système) les deux pieds dans une supra-*totalité* (outre-monde) qui s'ignore et se dupe. C'est pourquoi la *véritable* *totalité*, - comme toute vérité, si on se souvient - ne peut s'offrir que comme **résultat**: la *totalité* ne se *prend* pas, ne s'enferme pas dans quelques catégories que ce soient. Elle ne peut éventuellement que s'offrir à elle-même, *de l'intérieur*, par son passage dans les particularités: l'odeur du lilas, vous et moi... bref dans le rapport de "a" à -a.

Aussi faut-il éviter de concevoir le système hégélien selon le langage de la représentation que ce système déconstruit de bout en bout. Entendue de cette façon, il s'avère évident que la *totalité*-totalisante apparaît impériale et violente. Or, Hegel ne porte pas un choix sur la Raison *contre* la non-raison, sur l'Absolu *contre* nommément la finitude, ou sur le système *contre* l'entour irrécupéré / Irrécupérable. Le système

¹⁴ *Philo.*, p. 140. Et, comme le rappelle Jean Hyppolite (note 8 de *Ph.*, p. 8), *totalité* chez Hegel signifie toujours *totalité organique*.

n'est rien d'autre que le **mouvement d'érosion de la positivité immédiate** qui dévoile le rapport à la totalité *par* ce qu'elle n'est pas. Lorsque nous disons que "a" est -a, nous donnons déjà sur la totalité, logique du moins. Qu'est-ce qui, en effet, de la totalité n'"entre" pas ou en "a" ou en -a ??? De même lorsque l'auteur entend dépasser l'idée *logique* [qui exprime le retour à la singularité "a" comme négation de négation (--a = a)] pour pénétrer la chair du monde en réfléchissant la nature et la vie spirituelle, il nous entretient continuellement de la totalité, mais une totalité qui devient, à chaque pas, toujours un peu plus étoffée, enrichie de vie et de conscience.^{14a}

Système ne signifie nullement fermeture chez Hegel bien qu'il exprimât la totalité - totalité qui n'est cependant jamais *donnée* ou *reçue*; totalité qui se révèle à travers le réel lorsque celui-ci, à son tour, cesse d'être reçu passivement (de la simple sensation jusqu'au Dieu des plus éminentes religions) pour être enfin pensé, réfléchi, compris. La totalité-système n'est pas une *chose*; elle est le constant *dépassement* des abstractions qui prétendent se suffire à elles-mêmes en l'absence du

^{14a} Nous sommes donc très certainement en accord avec M. Geraets qui écrivait récemment, dans un article au titre éloquent, que "cette compréhension négative, et son expression positive en termes d'« Idée », est considérée par Hegel comme l'acquisition définitive et irréversible de sa philosophie. Mais c'est justement cette compréhension même qui rend impossible toute clôture définitive et toute saisie exhaustive." "Hegel: L'Esprit absolu comme ouverture du Système," dans *Laval théologique et philosophique*, 1986 (42), p.12.

rapport à l'Autre, s'abstenant de saisir le lien inévitable à leur non-moi (pour parler la langue de Fichte). Il est impossible de clore la marche de *l'érosion de la chose*, et lorsqu'on dit système on ne dit autre chose que le constat de cette impossibilité même. Le système hégélien démontre tout au contraire la fallacieuse prétention de toute fermeture: "a" est *toujours -a* (toujours ailleurs qu'en lui-même, toujours *à-devenir-ce-qu'il-est*) et le **système, toujours un non-système**. Pour saisir ceci, il s'avère nécessaire de nous dé-prendre de notre appréhension coutumière des choses qui s'arrête à la pleine positivité du donné. Pour Hegel, il n'y a pas de donné "plein"; le donné ne se remplit réellement que dans sa relation à l'autre - c'est toute la différence entre un *univers de choses muettes* et un *univers sensé*.¹⁵

Il n'y a donc point de levier d'Archimède sur lequel puisse se déposer la totalité. La vérité résiderait plutôt dans le mouvement même qui s'exécute entre le levier (*dans* le réel) et le réel lui-même. Telle ma propre ombre, ce devenir ne saurait être capté ou emprisonné. Et si on

¹⁵ D'où "la Dialectique comme de la puissance universelle irrésistible devant laquelle rien, quelque sûr et ferme qu'il puisse paraître, n'a le pouvoir de subsister." Enc. S 81, add., p. 5-15. Nous abondons dans le sens de M. Lebrun lorsqu'il estime que la mécompréhension du système hégélien "pourrait bien provenir de l'attachement au langage fini et, par suite, de l'impuissance à penser le Système sinon comme un code qui devrait rendre lisibles tous les chiffres. Parce qu'on laisse - représentativement - la « réalité » en dehors du discours, on prête à celui-ci une ambition sommairement titanesque." Le système n'est pas une « martingale, » dira-t-il plus loin. *La patience du concept. Op. cit., p. 367.*

tient à conserver le langage positif, on doit constater que *dans* la soi-disant « prison » du système, *dans* le cercle « étouffant » de la raison, on ne découvre en fait que ce mouvement vers l'Autre - insaisissable, et répugnant entièrement à toute emprise.

Bien loin de tout réduire au *Même*, l'hégélianisme nous apparaît plutôt comme la démonstration de l'impossibilité d'une véritable réduction. Pour que puisse se réaliser cette ingestion de l'Autre dans le *Même*, il faudrait que se retrouvent, face à face, deux entités en principe autonomes. Ce serait dire que le "Même" n'aurait pas *son Autre*, et que l'"Autre" n'aurait *son Même*. En langage logique, cela signifie que "a" est pleinement "a" et seulement "a", et que -a (ou b) est pleinement -a, sans plus. Or foncièrement et par lui-même, on l'a vu, "a" est -a: le *Même* ne peut se débarrasser de l'Autre. *L'Autre est constitutif du Même!* La permanence, et donc le Pouvoir ainsi que la violence qu'il conditionne, ne réside pas dans le *Même* ou l'Identique (pas plus que dans l'Autre, d'ailleurs); l'élément fondamental (et anti-fondement) se situe dans l'incontournable relation à l'Autre: *je suis condamné à être en relation avec l'Autre!* Il n'y a pas d'une part le *Même* et, d'autre part, l'Autre - du reste le *Même* est toujours aussi un Autre: l'Autre de l'Autre.¹⁶ Il n'y a en

¹⁶ "Ce qui est changé c'est l'Autre. il devient l'Autre de l'Autre (...) les deux termes n'ont aucune autre détermination que l'unique et même détermination d'être un Autre." *Enc.*, § 95, p. 358. Aussi est-il exact d'affirmer avec M. Bourgeois que "refuser son Autre, c'est toujours lui être soumis; le formalisme est toujours un empirisme." *La Pensée politique de Hegel. Op.cit.*, p.87.

vérité que l'inévitable dialogue qui, même dans le silence ou l'indifférence, persiste à s'ériger *entre* eux. On peut donc dire en effet que le système hégélien refuse toute critique extérieure au système; mais pourquoi sinon parce que le système se veut la critique permanente la plus implacable de lui-Même en renvoyant constamment à l'Autre, à -a ? La critique extérieure, le système se l'impose déjà à lui-même - puisqu'il ne sait rien appréhender sans le nier, sans le renvoyer à son non-être !

Cette compréhension de la pensée hégélienne nous convie à un certain nombre d'observations. Tout d'abord, sur la question de l'*Autre*, il nous semble que le texte dispose à une lecture symétrique à celle que les commentateurs nous ont le plus souvent habitués. Il n'y a pas de grande bouche dévorant la particularité, mais l'expression du *sens* dans le rapport du particulier à l'universel où ni le particulier (dans sa positivité), ni l'universel (dans son identité) ne visent à la domination de *leur* Autre.¹⁷ La vérité réside dans l'*interpénétration réconciliatrice* qui donne naissance à la nouvelle entité de l'universel concret: le singulier, ou *particulier sensé*. La réconciliation ne consiste pas en une homogénéisation de la réalité sous le couvert de la raison.¹⁸ Il s'agit d'une co-présence qui voit le jour par le délestage des abstractions que représentent l'universel et le particulier lorsque pris séparément.¹⁹

Point de domination, mais rencontre !

¹⁷ La note apparaît en fin de chapitre, p. 150.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*, p. 151.

De nombreux commentaires, à propos de l'*Autre* dans la pensée hégélienne, s'expriment par le biais d'une critique de l'Etat et de la conception de l'Histoire. Incidemment Jacques Maritain insistera sur le «totalitarisme politique» qui se dégage des travaux du penseur, alors que les individus ne sont que les parties d'un tout et n'ont de véritable personnalité qu'en tant que "*membres et uniquement comme membres du tout organique ou de l'universel concret qui est l'Etat.*" Il apparaît donc que "*l'homme ne se libère qu'en renonçant à être une personne, un tout pour soi comme individu-né.*"²⁰ D'autres commentateurs, tel Karl Popper dans un polémique et virulent ouvrage où il prend à partie Platon, Hegel et Marx (qui, selon lui, seraient les grands responsables théoriques du totalitarisme et plus spécialement du nazisme et du racisme), joignent parfois la démesure à leur interprétation pour le moins très personnelle.²¹ C'est toutefois Adorno qui, à cet égard et à notre connaissance, procède aux réflexions les plus pertinentes et pose les

²⁰ J. Maritain, *La Philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris, Gallimard, NRF, 1960, pp. 217 et 222. L'auteur consacre au philosophe, sur trois chapitres, quelque cent pages qui, nonobstant nos divergences d'opinions, demeurent imprégnées d'une belle intelligence.

²¹ Il s'agit de *The Open society and its enemies*, publié initialement en 1943 et rédigé dans un climat politique tout aussi démesurément malsain, on en conviendra. Le néo-kantien Ernst Cassirer fut un autre grand esprit ayant cru à la filiation de l'hégélianisme au fascisme. Il faut dire que l'entreprise de Gentile en Italie (de même que celle de Panunzio) autorisait à première vue un tel rapprochement. Théoricien du fascisme proche de Mussolini, il s'est notamment inspiré de la "puissance" de l'Etat hégélien pour justifier la « rationalité » de la dictature. Chose curieuse, on dit qu'il fut un esprit profond et désintéressé bien qu'il n'ait point aperçu les aberrations de sa pensée qui, du reste, le mena au poteau d'exécution en 1944.

questions les plus adroitement ciblées. Il n'est point de notre ressort d'analyser ici son propos. Notons simplement qu'il estime que "la métaphysique hégélienne fait s'équivaloir la vie de l'Absolu et la ruine totale de toutes les choses finies." Il constate "le parti pris de Hegel pour l'Universel" qui l'amènerait à stipuler

*La position d'un terme premier absolu - le concept -, par rapport auquel le fait doit être secondaire [...] Ainsi établi le primat logique de l'Universel (des **allgemeinen**) fournit le fondement de l'option hégélienne en faveur du primat social et politique du collectif.*²²

Penseur de la négation de l'individu par la réduction au Concept, Hegel serait donc le théoricien du totalitarisme. Encore et toujours prévaut en ces jugements une appréhension dualistique de la philosophie hégélienne. C'était tantôt la Raison de la totalité, c'est maintenant la Raison d'Etat - subsisterait chez le philosophe un impensé, fût-il la pensée même. Or nous répéterons à nouveau que toute fixité s'effondre dans le système, et qu'au visage despotique du Même répond le rire éclatant et clair de l'Autre (nous dirions presque, à la manière de Nietzsche et Bataille, le rire gratuit, «sans raison», ou «solaire»)

²² *Dialectique négative. Op. cit.*, pp. 281, 255 et 256. L'auteur voit en tout cela la toujours *bellum omnium contra omnes*, p. 261.

se moquant de l'inconscience de ce Même qui, tel la grenouille se faisant boeuf, s'offre l'illusion de la suffisance - oubliant que toute sa puissance ne saurait lui éviter d'être l'Autre de l'Autre et, ainsi, l'Autre d'un Même qui n'est pas lui. Là où l'on suppose la domination ne circule en fait que le discours entre tout un chacun.²³ Hegel n'a de cesse de le répéter:

*l'Universel doit se réaliser par le particulier [...] c'est l'union de l'Universel existant en soi et pour soi et de l'individuel et du subjectif qui constitue l'unique vérité: C'est là la proposition spéculative que nous avons développée dans la Logique.*²⁴

Pour ce qui regarde l'aspect apparemment fascisant de l'auteur, nous renvoyons entre autres au bel ouvrage de Marcuse déjà cité. En substance il montre combien: "*there is no concept less compatible with Fascist ideology than that which fouds the state on a universal and rational law.*"²⁵

²³ Pascal lui-même n'aurait-il pas anticipé la brillante intuition que le génie hégélien réussit à conceptualiser lorsqu'il écrit dans les *Pensées*: "*les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout*"?

²⁴ *Reason*, pp. 108 et 110. Et en voici une solide conséquence politique: "*En accomplissant son devoir, l'individu doit d'une façon ou d'une autre y trouver son intérêt propre, sa satisfaction.*" *Droit*, S. 261, rem., p. 266.

²⁵ *Reason and Revolution*, p. 207. Bien qu'il ait été écrit il y a maintenant tout près de cinquante ans, ce texte demeure un classique précieux qui a le mérite rare d'être clair.

L'Etat de cette sorte [le philosophe dira que s'il existe (*Existenz*), il n'a pas de réalité « véritable » (*Wirklichkeit*) en ce qu'il ne réalise pas le Concept de l'Etat tel qu'établi dans les *Principes*],²⁶ tout au contraire, se réalise par "the direct totalitarian rule of special interests over the whole."²⁷ Aussi, l'hégélianisant marxiste reprend-t-il à son compte la formule sèche mais parlante à souhait d'un compatriote: on peut dire que Hegel est mort le jour où Hitler prit le pouvoir. Cette mésinterprétation totale de la pensée politique du philosophe allemand a quelque chose pour choquer - d'autant plus que les jugements à l'emporte pièce du genre ont la réputation, contre tout bon sens, d'avoir le vie dure.²⁸

Bien sûr, oui bien sûr, Hegel n'invite-t-il pas à de pareilles interprétations en professant qu'*il faut donc vénérer l'Etat comme*

²⁶ "Un mauvais Etat ou un corps malade peuvent bien exister: mais ces ob-jets sont sans vérité, car leur concept et leur réalité ne correspondent pas l'un à l'autre." *Enc.*, S 135, add., pp. 567 - 568.

²⁷ *Reason and Revolution*, p. 216. Au sujet de la théorie du national-socialisme, l'auteur ajoute: "It was anti-Hegelian in all its aims and principles [...] the destruction of the principle of reason, the interpretation of society in terms of nature, and the subordination of thought to the inexorable dynamics of the given." pp. 418 et 419.

²⁸ Nous nous souvenons un jour être demeuré complètement interloqué lorsqu'un étudiant (de Science politique, de quatrième année par surcroît), alors que nous l'informions de nos recherches, nous fit la remarque: « Hegel, le penseur fasciste? » Nous lui répondîmes simplement par la bouche de M. Quelquejeu, auteur du minutieux travail de *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, publié à Paris, chez Seuil, en 1972: "pour faire de Hegel l'ennemi irréconciliable des libéraux et l'apologiste impénitent de l'Etat totalitaire, il faut avoir pris le soin de ne jamais le lire." - p. 258. Evidemment, il faut que ce garçon ait glané ces idées « quelque part ».

un être divin-terrestre [...] L'Etat est la volonté divine prise comme Esprit actuellement présent."²⁹ Toutefois il faut savoir ce que Hegel entend par « Dieu » et, d'autre part, on doit rapprocher de telles paroles du contexte de la Philosophie de l'Esprit et du système en général. Si dans les mêmes pages le philosophe persiste à affirmer que "*la réalité est toujours l'unité de l'universalité et de la particularité,*"³⁰ n'est-ce pas signifier une conception de Dieu (sur laquelle nous reviendrons) qui se démarque profondément de la saisie traditionnelle que l'on s'en fait (ou que l'on évite, dans un demi-contraire, d'élaborer vraiment).

Comme nous le verrons, Hegel appelle Dieu la personnalité de la Raison - la Raison en tant que consciente et ayant totalement pénétré (et non évacué) la particularité. Aussi les constructions de l'Esprit - dont l'Etat - expriment de plus en plus, et de mieux en mieux, l'actualisation de « Dieu ». Ailleurs il parlera de la Logique comme des « pensées de Dieu », et de l'homme comme de sa conscience ! S'il semble appuyer plus spécifiquement sur le concept de l'Etat,³¹ nous croyons que le motif en est

²⁹ *Droit*, S 272, add., et S 270, rem., pp. 280 et 272.

³⁰ *Droit*, S 270, add., p. 343. Vraisemblablement M. Derathé traduit ici *Wirklichkeit* par réalité, plutôt qu'*effectivité* qui prête moins à équivoque.

³¹ On pourrait considérer le « Concept » comme la divinité du réel, sauf qu'il ne représenterait alors que la divinité *en soi*. Et on sait ce que pense le philosophe, par sa critique du kantisme, de cette chose-en-soi malicieusement séductrice qui promet l'infini du fond de son *vacuum* fondamental: "*la complète abstraction, l'être totalement vide, qui n'est plus déterminé que comme au-delà; le négatif de la représentation, du sentiment, de la pensée déterminée [...].*" *Enc.*, S 44, rem., p. 304.

que celui-ci représente, dans le cheminement de l'Esprit et de la conscience de la Liberté, le point culminant de la Liberté **avant** que celle-ci ne s'émancipe totalement dans la forme de l'Esprit absolu.

Herbert Marcuse, comme d'autres d'ailleurs, avait effectivement raison de mettre en garde contre l'impression de la "déification" de l'Etat chez Hegel.³² A contre-jour, ceci nous révèle l'extrême importance accordée par le penseur aux réalisations concrètes de l'homme. L'Esprit absolu relevant d'une dimension plus spéculative, l'Etat représente aux yeux de l'auteur une étape qui rencontre magnifiquement sa Logique; car, à travers lui, apparaît de façon claire et accessible pour tous (pour les esprits "abstraites" aussi bien que "concrets-sensibles") l'interpénétration réconciliatrice du spirituel et du matériel, de l'esprit et de la vie. Horrifié par les abstractions, il voit en l'Etat un moment grandiose de la *divinité concrète*, ou de la *réalité spiritualisé ou sensée*. L'individu le plus vil demeure divin (par la conscience, et donc par l'esprit) si on le compare aux pourtant extraordinaires travaux de la fourmi ou de l'abeille. En opposant la présence du divin « ici et maintenant » du protestantisme à l'au-delà (abstrait) du catholicisme, Hegel incidemment affirme: "*ce qui, dans le monde, doit être sainteté est remplacé par la vie éthique.*"³³ Dans le même esprit il lancera d'ailleurs ce commentaire terrible de

³² Cf. *Supra*, p. 112.

³³ Dans sa traduction des *Principes*, R. Derathé ajoute en complément la « Remarque » au § 552 de l'*Encyclopédie. Droit*, p. 348. Aussi on pourra consulter *Enc. (6)*, p. 473.

profondeur: " *si les choses de la nature, la vie des animaux, etc., sont quelque chose de divin, c'est à plus forte raison qu'il faut regarder comme divine l'oeuvre de l'homme.*"³⁴ En conséquence nous disons avec M. Granier qu' " *Il est alors urgent de rompre avec les niaiseries d'une opinion qui va radotant sur la sacralisation, par Hegel, de l'Etat prussien.*"³⁵

On a parlé du retour au Même dans le système puis de l'Etat totalitaire, fasciste ou déifié. De tout cela - douce ironie ! - ressort à nos yeux le caractère fondamentalement *révolutionnaire*, en son sens le plus profond, de la pensée hégélienne; c'est-à-dire à la manière définie si adroitement par Merleau-Ponty lorsqu'il écrit que *la révolution est la critique au pouvoir*. La négativité propre à la réalité rationnelle (rappelons-nous l'accomplissement nécessaire de la structure SNRR dans le monde - le passage du second chapitre au troisième) déconstruisant toute fixité ne nous laisse en effet que la constante *érosion* du donné.³⁶

³⁴ *Philo.*, p. 199. Lorsque l'on constate par ailleurs la capacité quasi illimitée de l'homme à faire souffrir et à se faire souffrir (Hegel se serait ri de nos débats « collectivisme ou individualisme », « Révolution politique ou gourou oriental (ou psychanalyste occidental) », « main mise sur les rapports de production ou main mise sur soi-même »), on comprendra que l'expression suivante n'était point une simple boutade: " *Dieu a tout fait, même le pire.*" *Droit*, S 281, add., p. 296.

³⁵ J. Granier, " Hegel et la Révolution française. " dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980, (85), p. 23.

³⁶ "[...] *la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi.*" *Ph.* p. 29. Voir la Note en fin de chapitre, pp. 151 - 153.

Chaque chose n'est pas seule ni auto-suffisante; elle porte en elle l'inévitable visage de l'Autre. Elle possède son être dans l'Autre et ne peut détruire ou annihiler celui-ci sans se mourir à elle-même. Ce que vraisemblablement paraît avoir compris Marcuse pour qui, effectivement, la dialectique consiste

to break down the self-assurance and self-contentment of common sense, to undermine the sinister confidence in the power and language of facts [...] the effort to break the power of facts over the word [car] to express and define that-which-is on its own terms is to distort and falsify reality. Reality is other.³⁷

Dans la réalité politique et sociale qu'est-ce qui pourrait mieux, en effet, caractériser cet *anti-dogmatisme* de la remise en question totale et permanente, sinon la **Démocratie** dont le principe est de se régénérer de son propre dedans ? La logique interne du système hégélien (et de la «Logique» elle-même) entraîne, selon nous, à ce constat. Nul pouvoir de domination n'est justifié rationnellement; n'est raisonnable que la circulation, la communication de sens où chacun se réunit avec l'autre dans le respect de l'individualité. L'idée, le singulier, ne se réduit point à une simple somme de l'universel et du particulier, ni à leur mélange dilué et

³⁷ Dans cette troisième édition de *Reason and Revolution*, parue en 1966, l'auteur inséra en guise de Préface (pp. VII - XVI) "A Note on Dialectic", initialement publié six ans plus tôt; pp. IX et X.

dépersonnalisé - la singularité constitue une unité nouvelle et enrichie où se nouent les différences sans les aplanir ...comme l'assassin réconcilie, en un seul homme, sa qualité de père ou de tendre époux avec celle d'avoir commis un acte hautement répréhensible.

Il est étonnant de constater combien le déploiement rationnel U-P-S se confond rigoureusement avec la liberté dans la réconciliation où l'Un et l'Autre ne sont plus étrangers. La réflexion-sur-soi de l'Être nous intègre dans le rigoureux processus dialectique où, d'une part, le vrai résulte du dépassement des abstractions de l'universel et du particulier et où, d'autre part, la liberté incarne la fin de l'opposition entre Moi et l'Autre dans un projet original commun (et "singulier") où ceux-ci, à leur tour, ne se sentent plus étrangers. L'opposition s'estompe par la négativité même: sujet et objet se dégagent de leur épistémologique-suffisance-illusoire pour engendrer l'idée, et l'esprit apprend que la véritable liberté ne réside point dans une lutte de pouvoir *contre* l'Autre mais dans l'élaboration d'une communauté où chacun se sent chez soi. L'implacable négativité avait donc une soif infinie de tendresse... Le dialectique s'est fait spéculatif.³⁸

³⁸ La réconciliation se révèle donc, sur le plan pratique, comme l'illustration par excellence de la **Tolérance**. Là où règne l'intolérance, il y a rapport d'extériorité dans un face à face où chacun est brimé par l'Autre. Malgré ce que l'auteur écrit sur la violence, et notamment sur la guerre, nous pensons que la philosophie hégélienne est foncièrement une **Philosophie de la non-violence** pour la simple raison que la violence n'est pas rationnelle au sens fondamental du système.

Puisque, comme on le sait, la structure SNRR constitue la rationalité de la *Chose*, rien ne lui échappe au sein de la totalité de *sens*. Il s'ensuit que Dieu même - pour être *sensé* - ne saurait échapper à l'emprise de la rationalité. Le croyant, de quelque ordre qu'il soit, conviendra certes que Dieu constitue l'incarnation ultime du sens. Cependant la plupart des hommes de foi, à l'instar de nombreux chrétiens, estiment que les desseins de la Providence demeurent impénétrables, et que la « rationalité-en-soi » s'avoue quelque peu « irrationnelle-pour-nous » (... qui avons *chuté* dans l'existence).³⁹

Or, postuler au départ que l'en soi (certains diront l'Absolu ou l'Infini) échappe au sens, c'est déjà *entrer dans* l'univers du sens pour le différer, sinon le réfuter. C'est peut-être vrai que l'infinie vérité, le sens de ce qui est, bref: Dieu, est inconnaissable - mais il faut le dire: c'est

La violence constitue un moment *négalif* nécessaire, certes - et, que l'on soit d'accord ou non, Hegel ne craint pas les mots en l'affirmant; par ailleurs raison et liberté ne sont atteints pleinement que dans la rencontre « sous un même toit » des belligérants. La violence, forme guerrière de la négativité, constitue une *étape* inévitable des rapports humains. L'authentique réconciliation cependant émane de la *négalion de la négation* (Cf. *Supra*, pp. 58, sv.). Liberté et rationalité se concrétisent donc dans le réel par la négation ultime de la violence. Il faut *dépasser* la violence pour atteindre la liberté !

³⁹ Inutile de rappeler à nouveau combien ce concept "barbare" de l'en-soi choqua notre philosophe. Puisqu'il est apparemment insondable, comment en effet peut-on se persuader de sa réalité et de son authenticité ? Il ne s'agit pas ici de mettre en doute la "bonne foi" du croyant - ce qui est un tout autre problème - mais bien de persister à questionner la *Chose* pour l'amener à révéler son sens.

peut-être vrai ! C'est donc peut-être *faux*. Or, la vérité se veut résultat; elle refuse tout postulat, c'est-à-dire les certitudes qui ne s'interrogent point et qui évitent ainsi la terrible érosion du penser. C'est donc pour Hegel un non-sens que de fonder *le Sens* sur l'hypothétique, sur un sens *possible*. Si Dieu *est*, il n'est point vacuité informe, ni incohérence ou chaos - il a certainement, comment dire, une certaine stature, un poids ontologique: il est *quelque chose* (fût-ce *l'Être*, l'Infiniment parfait...) ou n'est rien du tout.

Ce quelque-chose - que n'importe sa nature ou son essence et son insaisissable: s'il reste insaisissable, c'est parce qu'il *est* insaisissable - énonce irréversiblement la *détermination nécessaire de Dieu*: Dieu est ceci et non cela ... il *est* Infini par exemple, et *non* absurde. Découvrir Dieu, c'est donc le renvoyer à cette prédication qui dévoile sa vérité. Dieu, n'échappe pas dès lors à la structure du sens - et n'est-ce pas de fait pure tautologie ? Ou bien « Dieu est Dieu », et je retourne dans le fond du puits où même le silence ignore son silence; ou bien Dieu est *ceci*: "a" est -a ! Nous répétons - il n'est pas d'intérêt ici de savoir *ce qu'est* -a (ou b); l'essentiel réside dans le rapport de négativité qui relie Dieu à l'Autre, et qui révèle que Dieu comme positivité auto-suffisante s'effondre dans la relation nécessaire à l'Autre, à son Autre - à ce qui n'est pas lui. S'il y a un Dieu, il est mêlé au monde comme la levure au pain.⁴⁰

⁴⁰ Voir la note complémentaire aux pp. 153-154.

On réagira peut-être en affirmant que Dieu est infini, et que l'infini échappe forcément à cette logique euh... mesquine et « finitiste ». Or poser que Dieu est infini, c'est tout aussi sûrement et immédiatement l'évacuer de sa forteresse inaccessible: énoncer l'Infini, c'est en effet exprimer l'in-signifiance de « Dieu est Dieu » (...a est a) pour dire plus, pour dire mieux. Si Dieu est Infini - et que cette proposition *dit réellement quelque chose* - c'est que l'Infini est *autre-chose* que Dieu, *quelque-chose* qui in-*forme* la notion Dieu. De même si nous disons que Dieu est *bon*, *parfait*, le *créateur*, il se distingue de la bonté, de la perfection, de la créativité, pour *en* être. En bref, Dieu est lié à la finitude de ses déterminations (et de ses non-déterminations: il *n'est pas* absurde, ou méchant ...). Ou Dieu se perd en une monstrueuse illusion, ou Dieu est *ceci* et *cela*.

L'infinité supposée n'y change rien. Car qu'est-ce que l'infini sinon l'au-delà du fini ? Or si l'infini est le non-fini, ne disons-nous pas du coup que l'infini est **limité** par le fini ? Il semble bien dès lors que l'infini n'a aucun sens sans le fini *en rapport* auquel il s'affirme comme infini: fini et infini font face à leur **commune finitude** ! L'infini fini??? Certes, mais aussi: le fini infini ! Si, en effet, l'infini ne revêt de sens qu'en liaison au fini, le fini ne se dé-finit également qu'en fonction de son Autre, l'infini.

Mais alors, si nous restons dans cette finitude, ne vaut-il pas mieux rayer de notre vocabulaire ce mot menteur qui nous entraîne sur d'aliénantes fausses pistes ? Il n'y a que du fini, et tout est dit: Dieu est bel et bien mort ! Mais voilà ! Constaté l'« absolue » finitude, c'est toujours cacher sous le manteau - et bien maladroitement - l'« absolue » infinité révoquée. Tout en se niant, se dé-limitant, fini et infini se désirent donc et se possèdent: le fini *est* infini et l'infini *est* fini.

He ! Ho ! Entendons-nous ! Y a-t-il ou non enfin un infini ? Et y a-t-il quelque façon de tirer les marrons du feu ? Voici la réponse de l'auteur: "*cette infinité [celle dont nous venons de nous entretenir] est la mauvaise ou négative infinité, en tant qu'elle n'est rien d'autre que la négation du fini.*" ^{40a} Il s'agit d'un infini qui n'accueille son être-propre que dans la négation: il est simplement ce que l'autre *n'est pas*.

On perd assurément, de la sorte, la plénitude qu'on lui associe traditionnellement. Le *faux* infini, comme l'appelle Hegel, se voit relativisé par le fini qui, pour sa part, rêve par là son incontournable présence. Cette *fuite de soi* de l'infini convient donc difficilement au terme qui affirme par ailleurs l'illimité. Or subsiste une *authentique*

^{40a} Enc. S 94, p. 357. Car, par ce raisonnement, " au fini est attribuée la même dignité qu'à l'infini en fait de *consistance et de subsistance-par-soi*." Aussi, " un tel infini, qui n'est qu'un particulier, est à côté du fini, et en celui-ci, précisément par là, sa borne, sa limite, n'est pas ce qu'il doit être, n'est pas l'infini, mais est seulement fini ." Ibid., S 95, rem., p. 358.

infinitude qui se distingue de celle-là: "ce qui est véritablement infini n'est pas un simple au-delà du fini, mais il le contient en lui-même comme supprimé." ⁴¹ Lorsque l'on dit que l'infini est fini (par exemple, "a" est -a), on pose par là que le fini est infini puisque la finitude (en tant que -a) est la finitude de l'infini (à savoir: a) - et *vice versa*. La véritable infinité pénètre la finitude de part en part, il n'y a pas de finitude sans l'infini qui le constitue précisément comme finitude: une limite n'est perçue que dans et par l'au-delà de cette limite. Dès lors on doit reconnaître que la véritable infinité ne réside point en un ailleurs caché ou inaccessible. L'infini est ici et maintenant en tout ce qui est: "le véritable infini est réalité effective et présence." ⁴² - ou un pur universel suspendu à l'arbre de nos illusions, si on en reste à l'in-fini.

Ainsi donc même l'infini n'échappe pas à la Raison. L'*Autre* (le fini) démasque impitoyablement le caractère abstrait du *faux* infini (pur *non-fini*) qui, concurremment, trouve sa négation dans son vis-à-vis *fini*. Le **vrai** infini se révèle comme le **résultat**, celui de la **négation de la négation** par laquelle les deux abstractions initiales (ils se faisaient alors face sans savoir que leur être respectif résidait dans l'*Autre*) s'embrassent dans une **réconciliation vivante** . - *De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement Résultat*, disait déjà Hegel en 1806 alors

⁴¹ *Enc.*, § 45, add., p. 302.

⁴² *Droit.*, § 22, rem., p. 85.

qu'il n'en était lui-même qu'au « début » du système qu'il lui restait à élaborer, puis nuancer, au cours du prochain vingt-cinq ans.⁴³

Il est exact après tout d'affirmer que la Raison est violente, intolérante. Ce qu'elle ne supporte pas, cependant, ce n'est pas l'altérité ou la finitude - mais les abstractions mensongères qui, dans la connaissance comme dans l'existence, font tellement de mal en se posant - abstraitement ! - comme positivement concrètes, et en affirmant autoritairement leur *en-soitude*. Lorsque Hegel écrit: "*Le fini se révèle comme un moment essentiel de l'infini, et si nous posons Dieu comme l'infini il ne peut pour être Dieu se passer du fini. Il se finitise, il s'attribue une détermination concrète,*"⁴⁴ il ne *nie* point Dieu pas plus qu'il ne *vénère* du reste la finitude, ...l'Etat par exemple.

Adorer le Dieu de l'*au-delà* - et ce malgré toute la casuistique des théologiens, traditionnelle du moins - signifie infailliblement la *chute*, la petitesse de l'existant. Celui-ci posséderait en effet sa raison et son sens ailleurs qu'en lui-même; et toute sa substance - sa vie, sa mort, son être ... - résiderait en ce *grand Autre* ... là-bas, *somewhere else*.

⁴³ Voir la note complémentaire p.154.

⁴⁴ M. Widmer, cite la *Philosophie de la religion* de Hegel dans *Hegel et la Théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?* (Ecrit en collaboration). Paris - Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 133.

L'homme se lave les mains en remettant son sort à ce quelqu'un d'autre bien *caché* et confortablement assis sur sa supposée suffisance. Mais qui est Dieu, insiste l'auteur, sans le monde *dont* il est Dieu ? De qui serait-il « Dieu » en l'absence de son Autre, c'est-à-dire de vous et de moi ? Il n'y a pas de maître sans esclave !

Pourtant non, Hegel ne nie pas Dieu: ce serait trop facile ! Il procède plutôt à "*la mort de l'abstraction de l'essence divine*"⁴⁵. Tâche plus ardue en effet que celle de réaliser la négation de la négation: la négation de l'abstraction-de-la-négation-pure (abstraction qui est le moment *du* dialectique [sceptique] de *la* dialectique), car la simple négation de Dieu nous laisse son spectre entre les mains. C'est pourquoi on ne retrouve pas chez Hegel un *autre* Dieu ou un autre absolu qui, sous un costume plus "concret" et plus humain, ou enfin plus attrayant (l'Histoire, le Parti, le Surhomme ou l'homme lui-même ...), n'en demeurerait pas moins un « nouveau » Dieu: "l'*Autre* de l'ancien Dieu ..." ⁴⁶

⁴⁵ Ph-2, p. 287.

⁴⁶ On sait que *l'Esprit du monde* chez Hegel navigue dans l'Histoire. Cependant, nous ne croyons définitivement pas que ce soit là une absolutisation de l'Histoire. Elle constitue selon nous une sphère privilégiée parce qu'elle comprend l'expérience humaine sous un angle immensément vaste. Hegel insiste non pas sur l'*Histoire*, mais sur la *Raison* qui se réalise *dans* et *par* l'Histoire. Peut-être que Marx et ses *disciples* (quoique en disent ceux-ci) sont-ils revenus, quant à eux, à une saisie plus religieuse de l'Histoire. Les états s'autorisant de la pensée marxienne n'ont-ils pas incidemment *imposé* la « liberté » au travers des politiques du Parti unique, unique parce qu'il n'y a évidemment qu'une seule vérité: celle du *dogme*? Les camps, les hôpitaux psychiatriques, l'exil et enfin la mort sur ordonnance s'affairent à l'enseigner aux " ... réactionnaires. "

Si *Dieu lui-même est mort*,⁴⁷ cela ne signifie donc point la création de son opposé. On serait tenté avec Dostoïevsky dans *Les Possédés* (mais encore faudrait-il savoir ce qu'il signifie par là exactement) de dire que si Dieu est mort, je suis Dieu: naguère déchu, l'homme prendrait sa revanche sur le Dieu orgueilleux et vindicatif - et surtout lourd de son éternelle absence. Comme être transi de finitude cependant, on doit reconnaître que nous font défaut de fondamentaux outils propres à ce que l'on pourrait s'attendre de l'« en soi » de la puissance divine: avons-nous le choix d'exister ou de ne pas exister? Possédons-nous la puissance de faire en sorte que le monde soit, par notre volonté, rationnel ou absurde? Est-il en notre pouvoir de modifier la loi mathématique démontrant que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits? Sommes-nous libres d'être (ou non) libres? Nous est-il possible de refuser d'aimer...ou pourrais-je être un autre que moi ???

Nous sommes décidément dans *de l'Autre* ! En tant que fini, je suis (entendez: le sujet) viscéralement en communication avec l'infini (ou avec Dieu) qui ne saurait par ailleurs se passer de moi. Mais ce divin n'est plus ce *là-bas* - c'est le fini (et, en outre, le *moi*) en bute au **dépassement de sa propre limite, de sa fini-tude**. Le rapport à l'infini, c'est toujours le lien de ma délimitation avec avec mon illimitation. Dieu ce n'est pas *moi* en tant que finitude (et là on

⁴⁷ Ph-2, p. 287.

distinguera peut-être de l'écrivain russe) et ce n'est pas *lui* face à moi :

" *Dieu ne fait pas face à la subjectivité comme une puissance sombre et hostile, mais contient bien plutôt en lui-même celle-ci comme moment essentiel.*" ⁴⁸

Le divin réside dans le **dépassement** vers l'infini et, réciproquement, se réalise par l'**incarnation** de l'infini dans le fini. Dieu est la clôture dont le propre est d'être franchie: il n'est pas, il *dévi*ent. ⁴⁹

Hegel écrit que

La possibilité pour le moi de se retrouver auprès de soi-même dans sa limitation dans cet autre [ø] C'est cela qui est le concept concret de la

⁴⁸ Enc., § 194, add., p. 608. En parlant du rapport de ce fini (et plus particulièrement sous la forme de l'individu) à l'infini, l'auteur estimera du reste que " *saisir la connexion absolue de ces deux termes opposés, c'est la tâche profonde de la métaphysique.*" *Raison*, p. 115.

⁴⁹ Peut-être que ce génie de la chanson intelligente et lucide que représente un Jacques Brel l'avait-il saisi lorsqu'il affirma que « l'homme est Dieu, mais qu'il ne le sait pas encore. » D'où son amour **exigeant** pour ce qui est humain, et qui transparaît puissamment partout en son œuvre; notamment dans *Le bon Dieu* où il écrit que « Toi, tu n'es pas le bon dieu, tu es beaucoup mieux, tu es un homme... » ... l'homme comme supérieur au Dieu-en-soi, à l'*abstraction* de Dieu. Avec non moins de profondeur, Hegel préférera dire que " *la vérité du fini est bien plutôt son idéalité [...]* Cette idéalité du fini est la proposition capitale de la philosophie [nous soulignons], et toute vraie philosophie est pour cette raison un idéalisme ." Enc., § 95, rem., p. 360. A Jena, l'âme un peu plus romantique, notre philosophe écrivait déjà: " *Le déterminé n'a comme tel aucune autre essence que celle inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est.*" Cité par M. Hyppolite dans *Logique et existence*. *Op. cit.*, p. 126. Ainsi Dieu ne saurait être appréhendé ou dans le fini ou dans l'infini - il est l'un et l'autre s'assumant respectivement.

*liberté [...] La liberté ne réside donc
ni dans l'indétermination, ni dans la
déterminité, mais elle est à la fois
l'une et l'autre.*⁵⁰

On comprendra par ceci combien la liberté - c'est-à-dire *être pleinement soi* - ne fait qu'un avec la conscience d'une *non-liberté fondamentale* (au sens abstrait et non-hégélien du mot): être c'est infailliblement *être-limité* (par l'Autre), "a" ne se débarrassera jamais de -a ! **Il n'y a de véritable liberté que dans le franchissement de la limite**. Une liberté *donnée*, en effet, ne serait point liberté plus que le *don* du siècle où je suis né ou celui de mes yeux couleur noisette. Elle n'existe que dans le processus de **libération**, et à ce titre la liberté *en soi* constitue une éternelle dépouille mortelle.⁵¹ On retrouve à nouveau sous une forme plus charnelle la profonde idée de **négativité**, coeur du vrai et de la raison, mais aussi de la liberté. La connaissance cherche la vérité

⁵⁰ *Droit*, § 7, add., pp. 76 et 77.

⁵¹ De ce rapport nécessaire à la limite comme moteur du dépassement, on rapprochera cette pensée d'une émouvante profondeur: "*l'humanité a été affranchie moins de la servitude que par la servitude.*" *Hist.*, p. 312. Du point de vue logique ceci signifie, comme on l'a vu, que "*la méthode de la vérité sait le commencement comme quelque chose d'imparfait, parce qu'il est commencement, mais elle sait en même temps cet imparfait comme quelque chose de nécessaire* (nous soulignons) *parce que la vérité n'est que l'acte-de-venir-à-soi-même par la négativité de l'immédiateté.*" *Log-3*, p. 390. Nous pourrions ajouter son corrélatif sur le plan religieux: "*Le Christ est mort; c'est mort seulement qu'il est élevé au ciel ...*" *Hist.*, p. 251. Nous soulignons. Si on voit ici encore un autoritarisme social et politique, c'est sans doute que nous nous sommes exprimé bien maladroitement ...

en *se dépouillant* du poids de ses aveuglements pour se faire **résultat**, et l'homme construit son être-libre dans la progressive *désaliénation* de lui-même:

*L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance [...] seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui.*⁵²

L'orageux amour qui lie fini et infini nous jette dans ce que Glockner nomma jadis un "pantragisme." Ceci signifie que **l'aliénation est constitutive du dépassement et de la liberté**: un être parfait à qui *rien ne manquerait* serait un être *totalemment* aliéné.⁵³ Par la tragédie de l'exister, cependant, l'être fini élabore de ses propres mains la liberté qui est sienne et, dès lors, *se retrouve* lui-même par delà le *déchirement* qui lui permet de *se donner naissance*. Tragique ? Si on veut. Mais instrument aussi de la véritable **réconciliation** que le philosophe exprime, avec Spinoza, par *l'amor intellectualis Dei*⁵⁴ - et si richement

⁵² Ph., p. 29. Nous soulignons. "Ce pouvoir, cette force d'être auprès de soi, en se niant, c'est aussi la liberté de l'homme." Phila., p. 131. Partout dans l'œuvre hégélienne transpirera donc "le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif," auxquels nous initia la *Phénoménologie*.

⁵³ Ce que le philosophe exprime en une formule percutante de simplicité: "l'état paradisiaque n'est pas un état parfait." *Raison*, p. 252.

⁵⁴ Voir la note complémentaire aux pp. 154 - 156.

articulé dans le vertige de la formulation suivante:

*L'homme n'est fin en soi que par le divin qu'il porte en lui; c'est ce que nous avons appelé au début **Raison**, et puis, pour désigner l'activité se déterminant elle-même de la Raison, **Liberté**.*⁵⁵

Il semble bien que le chansonnier québécois Gilles Vigneault voit juste lorsqu'il nous rappelle avec douceur, dans l'une de ses compositions, qu' " *on met beaucoup de temps, on fait beaucoup de pas, on dit beaucoup de mots, on fait beaucoup de choix, pour revenir apprendre qu'on s'en allait chez Soi.*"⁵⁶

⁵⁵ *Raison*, p. 131.

⁵⁶ Hegel n'a-t-il pas écrit " *que chaque étape nouvelle de l'aller-hors-de-soi, c'est-à-dire de la détermination ultérieure, est aussi un aller-dans-soi.*" ? *Log-3*, p. 388. Finalement ne pourrait-on résumer toutes ces phrases en une seule : *Wirden zu Sich* ?

Notes complémentaires du chapitre IV

Note 17

Dans un autre ouvrage particulièrement éclairant sur une période psychologiquement aussi bien que philosophiquement « agitée » de la vie de Hegel (qui aide en outre à comprendre combien sa propre réflexion l'entraîne dans un vertige qui faillit le faire basculer, là où, moins heureux, sombra Nietzsche en 1889), M. Bourgeois fait remarquer que l'« abandon » à l'universel " *C'est donc non pas s'identifier à lui par la négation abstraite de la particularité, c'est au contraire s'identifier à lui en affirmant cette particularité en sa concrétité de moment de l'universel, c'est retrouver et affirmer l'universel à partir et au sein de sa particularité ainsi prise au sérieux.*" *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme.* Paris, Vrin, 1970, p. 76.

Note 18

Il n'est pas sans intérêt de noter l'importance que l'auteur accorde à la particularité et à la liberté individuelle (principe de la Modernité) au travers de sa critique, par exemple, de la philosophie orientale pour laquelle, selon lui " *le sujet cesse lui-même d'être une conscience et qu'il s'évanouit dans l'inconscient. C'est là le rapport fondamental dans les religions orientales, tandis que dans le principe grec et germanique le sujet se sait libre [...] en Occident, l'individu s'arrache* [nous soulignons] *à la substance universelle et se repose sur lui-même.*" Dans la religion orientale, poursuit-il, " *s'y exprime la négation de l'individu comme le fini.*" De même: " *ce principe d'après lequel l'homme en tant qu'homme a une valeur absolue, n'existe pas dans les religions orientales.*" *Philo-2*, pp. 74 et 75, puis *Raison*, p. 163, pour la toute dernière citation. On a déjà vu toutefois que Hegel ne récuse pas sèchement cette universalité, mais la *comprend* car " *il est bien vrai que cette intuition orientale de l'unité substantielle forme l'assise fondamentale de tout développement vrai ultérieur.*" *Enc.*, S 151, add., p. 584; nous soulignons à nouveau. C'est d'ailleurs cet accueil du principe oriental par l'Occident que Hegel perçoit, et admire par dessus tout, dans la pensée de Spinoza. Il poussera l'hommage jusqu'à professer à ses étudiants que " *lorsqu'on commence à philosopher, on doit nécessairement être d'abord spinoziste.*" B. Bourgeois cite les *Leçons sur l'histoire de la Philosophie* de Hegel, en note, en bas de la même page.

Note 19

Dans un article s'intitulant « Qui pense abstrait ? », Hegel montre en termes très simples combien l'abstrait réside dans ce qu'on appelle communément le « concret ». Penser abstraitement c'est au fond réduire la richesse d'une singularité par définition complexe à l'un de ses aspects particuliers. L'idéalisation d'une personne (le « chef, » l'« être aimé, » le « gourou » de l'ashram...) aussi bien que le jugement mesquin en sont les exemples les plus courants. Hegel illustre notamment une scène où les gens conversent au sujet d'un réprouvé qu'on amène sur les lieux de l'exécution, et il dit : « *Pour le commun, il n'est rien d'autre qu'un assassin [...] c'est là ce qui s'appelle avoir la pensée abstraite : ne voir dans l'assassin rien d'autre que cette qualité abstraite qu'il est un assassin [pensons au « a est a » !] et détruire en lui, à l'aide de cette simple qualité, tout le reste de son humanité.* » Voilà un exemple de ce que l'auteur entend par la nécessité de la **négativité** (a est -a) nous libérant de la positivité donnée ou immédiate, en exprimant la relation à l'Autre (l'aspect non-assassin de l'assassin ...) qui reste pourtant dans le « Même » (il est grand, père de famille, triste, en *restant* un assassin). L'article est publié (pp.130-137) dans le livre déjà cité de J. D'Hondt, *Hegel. Le philosophe du débat et du combat*. On voit que pour Hegel, comme pour tout esprit philosophique véritable (pensons à Socrate), rien n'est absolument noir ou absolument blanc. Nous aimerions à ce sujet rappeler la délicate plume de Merleau-Ponty qui, à notre sens, rejoint profondément l'âme hégélienne lorsqu'il écrit, peu de temps avant de nous quitter : « ces décisions qui tranchent sont pour moi ambiguës. » Si on excepte l'« ambiguïté » que Hegel eût considéré comme un euphémisme, les deux hommes se seraient entendu très certainement sur l'importance de l'*attitude philosophique*.

Note 36

Ce qui nous amène à considérer l'hégélianisme comme étant l'authentique *philosophie de la révolution* - dont Marx, en l'occurrence (et malgré toute l'admiration que nous portons à son génie habité d'une non moins authentique soif de liberté concrète pour tous les hommes), ne fait pour une bonne part que reprendre (mais pour la cristalliser en un moule économico-historique qui devint bientôt un dogme, c'est-à-dire l'objet d'un acte de foi qui se refuse lui-même à la

critique. - à son Autre) la si riche théorie de la négativité, ou dialectique. Chez Hegel, la dialectique constitue la structure rationnelle de la *Chose*. Or, ce serait plutôt chez Marx (et peut-être surtout [?] chez les épigones, parfois plus orthodoxes que le maître) qu'il faudrait voir nommément la dialectique érigée en système: *le système érigé en système* - plutôt que chez Hegel. Toute la distance qui sépare la « vraie » révolution de celle qui, en définitive, illustre une métaphysique au sens classique du terme (et qui ignore d'autant plus être telle qu'elle va vociférant *contre* tous les « au-delà » [entendons: son Autre] qu'elle peut débusquer: l'enfer c'est toujours les autres, bien sûr ...), se voit peut-être résumée une fois encore par la très dérangeante formule du philosophe français qui estimait que "*les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes.*" - Voir les *Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, Idées, 1955, p. 303. Le régime, en tant que tel, est un *donné*; or, de poursuivre l'auteur, "*le sens de la révolution est d'être révolutionnaire, c'est-à-dire critique universelle et en particulier critique d'elle-même.*" *Ibidem*, p. 84. Le « régime révolutionnaire, » pour les deux philosophes, ne saurait incarner en soi un lieu de Vérité (et donc de Pouvoir, le cas échéant): la rationalité réside dans le rapport à l'Autre, en l'occurrence ici, comme système social, à l'*individu* concerné par ce Pouvoir. La « gouverne révolutionnaire » demeure une abstraction (un *universel abstrait*) si les « particuliers » ne s'y sentent point *chez soi*. Dans son essence, l'authentique régime révolutionnaire est donc celui où chacun est heureux d'en être, et qui ne cesse de se remettre en question pour que ce rapport à l'Autre (l'Individu) incarne toujours plus profondément la *rencontre réconciliatrice*.

* On voit de la sorte que les Etats les plus révolutionnaires ne sont pas toujours, il s'en faut de beaucoup, ceux qui se réclament avec empressement être tels. On n'évalue pas le caractère révolutionnaire d'un régime à sa fidélité à un texte de base, ou à une théorie non moins bibli-cisée que publicisée. La révolution, insensiblement, se réalise dans un processus permanent qui ignore les fixités d'un tenant et d'un aboutissant - parce qu'elle réside précisément dans la continuelle transformation, ou devenir, du rapport entre eux. Une nation libre et rationnelle est donc celle qui, tout en étant *système*, reste *mouvement* par sa propre auto-critique et en refusant de s'estimer parvenue de façon définitive à la vérité et à la liberté. Il n'y a pas de liberté chez Hegel, il n'y a qu'un processus de libération - et on *est* dans la vérité alors même qu'on sait ne pas l'*avoir*.

Constatons avec le philosophe que le degré de liberté régnant dans une communauté n'est pas à mesurer forcément (quoique l'Histoire démontre qu'il faille "parfois" utiliser la violence contre une violence plus terrible parce que érigée en *système*, et qu'on appelle bientôt «l'ancien régime») aux hauts cris et aux détonations de fusils, et qu'elle se fait *réelle* plus souvent silencieusement dans la quotidienneté du dialogue entre l'universel et le particulier. Aussi, ce ne serait sans doute pas extrapoler la pensée politique de Hegel d'affirmer que l'«attitude» démocratique est celle qui, à ce jour, incarne le plus concrètement le *processus* de Liberté - "le Vrai est l'unité de la volonté subjective et de la volonté générale." *Raison*, p. 136. Dans le même ordre d'idée, on pourrait s'inspirer de Berdiaïeff, philosophe russe mais... "non-soviétique", qui alla à contre-courant de la «vérité alors établie» en considérant la matière (fût-elle "historique") comme «réactionnaire» et «conservatrice» eu égard au caractère «révolutionnaire» de l'Esprit. Engels lui-même n'a pas craint d'avouer que le conservatisme de la pensée hégélienne était relatif, et absolu son caractère révolutionnaire.

Note 40

Il n'y a sûrement aucune surprise à apprendre que le Dieu hégélien ne constitue point l'objet d'une foi. Et s'il s'apparente parfois intimement, ouvertement aussi, au Dieu chrétien, c'est que pour Hegel le christianisme demeure - dans l'univers de la simple, c'est-à-dire de la "pauvre" quoique nécessaire représentation - la religion qui incarne le plus fidèlement le caractère fondamentalement rationnel du divin. D'ailleurs l'auteur n'a pas hésité à poser fermement, au sujet de la Philosophie et la religion (en général), que "toutes deux ont pour objet la vérité et cela dans le sens le plus élevé, - dans celui selon lequel Dieu est la vérité et lui seul est la vérité." (*Enc*, S 1, p. 163). Hegel se défend bien de fonder le philosophique (le déploiement rationnel de ce qui est) sur le religieux. Tout au contraire le religieux ne le retiendra *que* dans la mesure même où il y percevra, enveloppée dans le discours "illustré," l'expression du philosophique. Il dira par exemple - et non l'inverse: à savoir qu'elle exprimerait l'élément religieux dans la philosophie - que "la Trinité est l'élément spéculatif dans le christianisme" (*Raison*, p. 80). Un passage des Conférences sur *Les Preuves de l'existence de Dieu* (traduction de Henri Niel) annonce avec vigueur le projet élaboré par notre philosophe: "Dieu est Esprit, il n'existe *que* pour le pur esprit, c'est-à-dire pour la pensée.

Celle-ci est le principe de ce contenu, bien que, par la suite, l'imagination et même le sentiment s'y ajoutent, et que le contenu affecte le sentiment. Ce que nous voulons examiner [sic], c'est donc l'élévation de l'esprit pensant à Celui qui est lui-même la Pensée suprême, c'est-à-dire Dieu." Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 42. Nous soulignons.

Note 43

"L'infini, l'affirmation en tant que négation de la négation [...]: Quelque-chose, en son passage dans autre chose, ne fait que venir se joindre à soi-même, et cette relation à soi-même dans le passage [en autre-chose] et dans l'Autre est la véritable infinité." Enc, S 111, p. 368 et S 95, p. 358. On voit de la sorte que l'auteur signale "deux" infinis pour mieux dénoncer celui que l'on retient communément comme étant l'unique et le seul vrai. Toujours fidèle à la *prodigieuse érosion* du penser Hegel est amené, par la réflexion sur ce dualisme, à saisir le rapport faussé entre fini et infini, et ainsi à donner sur le véritable infini comme rigoureux *résultat* de la raison même. Tout discours sur l'infini qui renvoie au fini comme à un *Autre* absolument étanche n'a rien d'hégélien. Il fallait toutefois réfléchir ce rapport pour procéder à l'implacable *Aufhebung* libérant la vérité de son moment fossilisé d'entendement. Il faut savoir par ailleurs que les vocables "fini" et "infini" ne se diluent point pour autant en un mélange confus. Chaque élément conserve sa détermination propre. La dimension profondément nouvelle réside dans l'**interpénétration** nécessaire des deux univers logiquement et viscéralement inséparables.

Note 54

Nietzsche parlera d'*amor fati*, acquiescement supérieur. Sur ce point - comme sur de nombreux autres ! - les deux philosophes paraissent s'entendre. On voit que la rationalité hégélienne ne mène nullement au « froid désespoir » devant le *given* dont parle Marcuse, ou à cette molle attitude qui consiste à accepter passivement les choses en disant " *que, comme on ne peut espérer rien de mieux, il faut, ne fût-ce que pour cette raison, faire la paix avec la réalité. C'est une paix bien plus chaleureuse que procure la connaissance.* " En d'autres termes, " *la philosophie n'est pas une consolation [...] Elle réconcilie.* " Droit, p. 58, et *Raison*, p. 101.

Pour revenir à Nietzsche, il nous faut dire combien nous l'avons *retrouvé* chez Hegel. Il est de bon ton d'opposer ces deux penseurs comme s'ils étaient, dans l'ordre du philosophique, des ennemis jurés: l'un au *summum* de la métaphysique et de l'optimisme rationaliste, l'autre leur plus féroce détracteur; l'un fou de Dieu, l'autre fou ... de rage devant l'idole. Pourtant, à nos yeux, il n'y a pas plus proches pensées que celles-là. Bien sûr, Hegel a tout "récupéré", dit-on: depuis Platon jusqu'à Kant - toute la tradition ... si vivement dénoncée par son compatriote, quoi. Si on "gratte" quelque peu les concepts hégéliens - bien que cela soit souvent l'évidence - on y découvre par delà le sens commun (c'est à dire les "définitions" généralement acceptées de l'« idéalisme, » du « concept, » de « Dieu, » etc.) une intimité profonde avec les thèmes les plus chers à Nietzsche. Pour exemples. - Cette idée d'**Acquiescement / Réconciliation** que ce dernier nomme « raison supérieure, » et qui le dispose à *aimer l'inéluctable* (et non pas simplement à le *supporter*) ou, selon le *Gai Savoir*, à "*voir le beau dans la nécessité des choses*" - ce qui est le propre de "l'homme fort" par opposition à "l'homme faible" qui préfère fuir la réalité pour pénétrer quelque univers idéal (les deux hommes ont une égale horreur du moralisme qui "ratiocine" ou "se venge de la vie" - c'est selon - plutôt que de fêter celle-ci et s'*aban-donner* à l'existence).

Par ailleurs ces philosophes révèlent un véritable **pantragisme**, qui s'épanche parfois dans une forme d'apologie de la douleur qui ne va pas sans rappeler certains milieux religieux: "*tout ce qui est devenir et croissance, tout ce qui garantit l'avenir nécessite la douleur [...]* Il dit oui à tout ce qui est problématique et terrible, il est dionysien," dit *Le Crépuscule des idoles*. Même Zarathoustra se plaint de son trop-plein, de son "*esseulement solitaire dans la lumière*." Il a la nostalgie du manque qui lui permettrait de se dépasser à nouveau (le **dépassement**, autre thème commun: "*l'homme est une chose qui doit être dépassée*," clame Zarathoustra). Aussi le Sur-homme devient-il en quelque sorte sujet à une profonde mélancolie par trop de grandeur: "*Hélas une soif est en moi, qui se languit de votre soif [...]* c'est vous seuls les obscurs, les pleins de nuit, qui de tout ce qui luit, tirez de la chaleur! Aux mamelles de la lumière, vous seuls boirez le lait réconfortant..." (Ainsi parlait Zarathoustra).

Est-il nécessaire d'autre part de revenir sur le fameux **Devenir**, autre catégorie fondamentale: "... l'éternelle joie du devenir - cette joie qui porte encore en elle la joie de

l'anéantissement " (*Crépuscule*) et qui aspire par le chemin de la " négativité " à rentrer *chez-soi*, un chez-soi qui se fait *éternel Retour* chez le cadet de nos philosophes. Qui de Hegel ou Nietzsche pouvait écrire que " *si le devenir est un vaste cycle, tout est également précieux, éternel, nécessaire,* " ou bien poser " *la grande participation panthéiste à toute joie et à toute pensée (...) le sentiment de l'union nécessaire entre la création et la destruction.* " ? Dieu lui-même se rencontre à la croisée de leur réflexion, et c'est l'auteur de *Ecce homo* qui croit que " *ce qui serait vraiment digne de Dieu, ce serait de prendre sur Soi non la punition, mais la faute.* "

Le vocabulaire rationalisant hégélien rappelle grandement les Platon, Aristote et Kant. On oublie un peu rapidement par ailleurs que si l'auteur livra une pensée profonde, si profonde, c'est qu'il sut penser ; son génie aidant, tout à la fois avec son cœur et son ventre.

Par des sentiers distincts mais tout aussi escarpés, les deux individus semblent s'être acheminés vers des conclusions à de multiples égards identiques. Ils ont travaillé ferme à (se) convaincre que l'Absolu existe réellement : *ici et maintenant* dans la richesse du présent ... dans la sagesse des lois de cette nation, dans l'intelligence de cet homme de lettres, et dans le regard de cette femme possédée par le désir.

" *Nous sommes hégéliens, nous Allemands,* "

disait-il ...

Mot de la fin

" Il faut choisir entre un discours absolument cohérent, un discours de l'Absolu (comme sujet et comme objet), et l'arbitraire, lequel arbitraire n'existe que sous la forme de la violence, seul moyen de décider là où il n'y a pas de critère philosophique ."

(Eric Weil, *Philosophie et réalité*)

" C'est dans la Raison que réside le Divin. Le contenu de la Raison est l'Idée divine, essentiellement le plan de Dieu ."

(Hegel, *La Raison dans l'Histoire*)

Jacques Derrida estime que « le débat avec Hegel est infini et interminable », alors que son collègue Michel Foucault s'interroge: « une philosophie peut-elle encore exister et qui ne soit plus hégélienne ? » Il semble étonnant que ces étoiles du penser contemporain demeurent ainsi médusées par une philosophie que l'on pourrait croire aux antipodes de la leur - imprégnée du « local » et de la « diffé-rence ». C'est qu'ils ne sont pas sans savoir que *s'opposer* à Hegel, c'est tout aussi bien *l'accueillir*.¹

Bienvenue ou non, le penseur s'est frayé un chemin qui le conduit à *tous* les penser, car " *on ne peut se demander la signification de la pensée parce que sa signification, c'est elle-même.*"² Loin de nous germer "dans la tête," nous sommes plutôt **dans le penser** qui nous tisse et nous possède - et s'en évader c'est accorder un sens à *l'autre-du-penser*, c'est amener avec soi ce qu'on croit délaissier. On ne se libère point du Sens " ... *le sens de l'expérience humaine se fait à travers*

¹ Dans une entrevue qu'il accordait au journal *Le Monde* du 31 janvier 1982, M. Derrida lançait avec évidence que: " *Les critiques frontales se laissent toujours retourner et réapproprier en philosophie. La machine dialectique de Hegel est cette machination même. Elle est ce qu'il y a de plus terrifiant dans la raison.*"

² *Philo.*, p. 142.

nous, mais pas par nous," dit M. Ricoeur avec pertinence.³ Hegel
répondrait pour sa part que

*C'est en agissant de travers que
l'homme manifeste le plus sa
particularité. Le rationnel est la
grand'route où marche chacun et où
personne ne se distingue des autres
[...] et nous sommes libres lorsque
nous le reconnaissons comme loi et
que nous lui obéissons comme à la
substance de notre être.*⁴

On a tempêté avec fureur contre la raison *hégélienne* depuis plus
d'un siècle et demi. Mais ne s'est-on pas servi de lui, Hegel, comme d'un
alibi pour tenter avec désespoir d'éviter de pénétrer dans la terrible
nuit - *cette nuit qu'on aperçoit lorsqu'on regarde un homme dans les yeux*,
disait-il lui-même à Jena⁵ - où séjourne le négatif de cette *raison* qui
n'est au fond que *fortuitement* hégélienne ?

³ Paul Ricoeur, "Hegel Aujourd'hui," dans *Etudes théologiques et religieuses*, (Montpellier), 1974, (49), p. 353.

⁴ *Droit*, § 15, add., p. 82, et *Raison*, p. 140.

⁵ Merleau-Ponty, dans l'article déjà cité (p. 117), s'est visiblement inspiré de ce passage pour avancer une idée non moins « terrible » qu'elle reste hégélienne: " *La seule expérience qui me rapproche d'une conscience authentique de la mort, c'est l'expérience d'autrui, puisque sous son regard je ne suis qu'une chose, comme il n'est qu'un morceau de monde sous mon propre regard.*"
On pourrait sans doute s'amuser à rapprocher de ceci l'histoire du trou de serrure de Sartre ...

Une raison cachée, mystérieuse ou impénétrable - cette raison analogue à ce Dieu de l'abstraction divine - laisse place à l'imagination, aux "on verra plus tard...", à la **sécurité du non-savoir**. Car elle incarne le sens et par là ménage des jours heureux d'insouciance en apaisant mes angoisses d'être-de-finitude; et d'autre part, sa nature « inaccessible » m'autorise à "laisser aller," à faire confiance... - et m'évite surtout d'en faire la rencontre qui risquerait de me faire mourir de ne pas mourir, pour paraphraser Thérèse d'Avila.⁶

Le tragique de la Raison, c'est qu'elle n'offre pas d'issue plus que n'en laisse le non-sens ou même l'absurde. Sens ou non-sens, tous deux me chavirent et se jouent de moi dans un univers où *je* n'ai **choisi** ni l'un ni l'autre. Non, le sens n'est pas moins terrifiant que le non-sens: je suis dans le sens comme l'oiseau en cage!⁷ Sens et non-sens s'unissent dans un même sans-fond qui me pétrit de part en part sans qu'il me soit possible d'enjamber d'autres avenues.

⁶ N'est-ce pas cette angoisse abyssale que décrit encore une fois l'auteur des *Possédés* lorsque, dans les dernières pages, il fait dire à Stavroguine: " si j'atteignais à cette liberté, j'étais perdu... " ?

⁷ " Souvent Hegel me semble l'évidence, mais l'évidence est lourde à supporter," nous confie Georges Bataille dans *Le Coupable*. Derrida sait bien pourquoi et il le dit dans une économie de mots remarquable: " La révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle ." *L'Écriture et la différence*. Op. cit., p. 59.

Alors, devant le non-sens, à quoi bon exister ? Et devant le sens, ai-je un autre choix que celui de devenir « collabo » - une autre alternative que de me *réconcilier*, croix au coeur ou *rose dans la croix* ?⁸

*Comment sortir vainqueur
de la défaite,
Comment se réconcilier
sans se résigner,
Comment supporter la lumière
des ténèbres ?*

*N'y a-t-il de Liberté
que d'obéissance...*

⁸ "Reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent et se réjouir d'elle, c'est là la vision rationnelle qui constitue la réconciliation avec la réalité," écrit le philosophe en s'inspirant explicitement de la symbolique des Rose-Croix. Préface à *Droit*, pp. 57 - 58. On rejoint le *Sage* de Kojève ...ou le *Fou* dont parle Nietzsche, et qui paye cher son audace à affronter la vérité les mains nues. Serions-nous tous des Prométhée enchaînés ?

Bibliographie

I - Œuvres de Hegel (précédées de l'abréviation utilisée dans le corpus du texte).

- Enc.* - *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La Science de la Logique (1817, 1827, 1830)*. Traduction, présentation et annotations de B. Bourgeois; Paris, Vrin, 1970.
- Enc. (G)* - *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*. Traduction de M. de Gandillac; Paris, Gallimard, 1970.
- Philo./Philo-2* - *Leçons sur l'histoire de la Philosophie. Introduction: système et histoire de la Philosophie (1816, 1820-1830)*. Traduction de J. Gibelin; Paris, Gallimard, 1954, 2 Tomes.
- Hist.* - *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire (1822-1831)*. Traduction de J. Gibelin; Paris, Vrin, 1967.
- Ph. / Ph -2* - *La Phénoménologie de l'Esprit (1807)*. Traduction et notes de J. Hyppolite; Paris, Aubier-Montaigne, 2 tomes, 1939 et 1941.
- Droit.* - *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé (1821)*. Traduction, présentation et commentaires de R. Derathé et J. P. Frick; Paris, Vrin, 1975.
- Raison* - *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire (1822-1830)*. Traduction, introduction et notes de K. Papaioannou; Paris, U.G.E., 1965.
- Log - (1,2,3)* - *Science de la Logique. I, L'Être (1812); II, L'Essence (1813); III, Le Concept (1816)*. Traduction, présentation et notes de G. Jarczyk et P.J. Labarrière; Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976 et 1981.
- Log. (J)* - *Science de la Logique. I, L'Être (1831)*; Traduction de S. Jankélévitch; Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

II - Sources complémentaires.

- Adorno, T., *Dialectique négative*. Paris, Payot (Critique de la Politique), 1978.
- Badiou, A. (et Al.), *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*. Paris, Maspéro (Yensan / Synthèses), 1978.
- Benoît, F. P., *Les Idéologies politiques modernes. Le temps de Hegel*. Paris, PUF, 1980; partie III: "Hegel. L'analyse de la société", pp. 121-224.
- Bodei, R., "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu", dans *Hegel. L'esprit absolu / The Absolute spirit*, (Ecrit en collaboration), Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1984, pp. 39-54.
- Boey, C., "L'aliénation hégélienne". *Archives de Philosophie*, 1972 (35), 87-110.
- Bourgeois, B., *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*. Paris, Vrin, 1970.
- La Pensée politique de Hegel*. Paris, PUF, 1969.
- Châtelet, F., *Hegel*. Paris, Seuil, 1968.
- Cottier, G., "Signification de la dialectique chez Hegel". *Revue Thomiste*, 1969 (69), 378-411.
- Demuyne, M., "Hegel. Philosophie du droit". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977 (82), 312-26.
- D'Hondt, J., *De Hegel à Marx*. Paris, PUF, 1972.
- Hegel en son temps*. Paris, Ed. Sociales, 1968.
- Hegel. Le philosophe du débat et du combat*. Paris, Le Livre de Poche, 1984.
- Hegel, Philosophe de l'Histoire vivante*. Paris, PUF, 1966.
- Doz, A., "Hegel et l'idée de système." *Hegel-Jahrbuch*, 1973, 81-84.
- Doz, A., et Dubarle, D., *Logique et dialectique*. Paris, Librairie Larousse, 1972.

- Dramaliev, L., "Morale et Politique dans la Philosophie de Hegel". *Hegel-Jahrbuch*, 1971, 55-59.
- Edelman, B., "Le sujet de droit chez Hegel". *La Pensée*, 1973 (170), 70-85.
- Fleischmann, E., *La Philosophie politique de Hegel*. Paris, Plon, 1964.
- "Le rôle de l'individu dans la société pré-révolutionnaire: Stirner, Marx, Hegel." *Archives européennes de sociologie*, 1973 (14), 95-105.
- La Science universelle ou la Logique de Hegel*. Paris, Plon, 1968.
- Godamer, H. G., "Itinéraire de Hegel". *Critique*, oct. 1981.
- "Signification de la *Logique* de Hegel". *Archives de Philosophie*, 1970 (33), 675-700
- Geraudy, R., *Dieu est mort. Etude sur Hegel*. Paris, PUF, 1970.
- Geraets, Th., "Dialectique et interrogation". *Hegel-Jahrbuch*, 1974, 268-79.
- "Hegel : L'Esprit absolu comme ouverture du Système." *Leval théologique et philosophique*, 1986 (42), pp. 3-13.
- Gouhier, A., "Une réponse hégélienne aux difficultés d'un humanisme politique". *Hegel-Jahrbuch*, 1973, 176-85.
- Gouliane, C. I., *Hegel ou la Philosophie de la crise*. Paris, Payot, 1970.
- Granier, J., "Hegel et la Révolution française." *Revue de Métaphysique et Morale*, 1980 (85), pp. 1-26.
- Gravel, P., "Hegel et la construction de l'Etat. Contribution à sa destruction." *Philosophiques*, IX, avril 1982, 95-117.
- Grégoire, F., *Etudes hégéliennes. Les points cardinaux du système*. Louvain et Paris, Neuwelaerts, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1958.
- Guindey, G., *Le drame de la pensée dialectique. Hegel, Marx, Sartre*. Paris, Vrin, 1974.
- Guinle, J.P., "Droit et temps dans la Philosophie du Droit de Hegel". *Etudes Philosophiques*, 1972 (1), 23-38.

- "Réflexions sur l'Etat hégélien." *Etudes philosophiques*, 1980, pp. 145-165.
- "La religion et le fondement de l'Etat dans la Philosophie du Droit de Hegel". *Archives de Philosophie du Droit*, 1973 (18), 107-129.
- "Le sens de l'abstraction dans la Philosophie du Droit de Hegel". *Man and World*, 1975 (8), 383-393.
- Hyppolite, J., *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, Rivière, 1955.
- Figures de la pensée philosophique. Ecrits de 1931 à 1968*. Tome II. Paris, PUF (Epiméthée), 1971.
- Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris, Rivière, 1947.
- Logique et existence*. Paris, PUF (Epiméthée), 1961.
- Jarczyk, G., *Système et liberté dans la Logique de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
- Juszezak, J., *Hegel et la liberté*. Paris, C.D.U. - S.E.D.E.S., 1980.
- Kalinowski, G., "De la philosophie hégélienne du Droit et de l'Etat". *Archives de Philosophie du Droit*, 1975 (20), 351-365.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard (TEL), 1979 [1947].
- Labarrière, P. J., "Hegel. Une philosophie du droit". *Communications* (Paris), 1977 (26), 159-67.
- "Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie." *Archives de Philosophie*, 1970 (33), 579-604.
- "Hegel 150 ans après". *Archives de philosophie*, 1981 (44), 177-88.
- "La rationalité du pouvoir ou comment gérer l'héritage hégélien", dans *Le pouvoir*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 209-240.
- Lamblin, R., "L'idéalisme absolu et le sens de l'être." *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1979, 279-300.

- Lebrun, G., *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris, Gallimard, 1972.
- Lefebvre, J.-P., "Présentation" à: Hegel, *La société civile bourgeoise*. Paris, Maspéro (Théorie), 1975, pp. 8-29.
- Lefebvre, H., *De l'Etat, II: De Hegel à Mao*, Paris, U.G.E., 1976, pp. 118-211.
- Legros, R., "Hegel et les pensées de la réconciliation terrestre." *Etudes philosophiques*, 1984, #3, 349-368.
- Léonard, A., "Hegel ou la Philosophie comme compréhension systématique de l'absolu," dans *La Philosophie et les philosophes, I. De Socrate à Marx*. Paris - Tournai, Desclée; Montréal, Bellarmin, 1973, pp. 181-217.
- Litt, T., *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*. Paris, Denoël-Gonthier, 1973.
- Longuenesse, B., "L'Effectivité dans la Logique de Hegel." *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1982 (87), 495-503.
- Lowith, Th., *De Hegel à Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1969 [1941].
- Luc, L.P., "Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien." *Philosophiques*, IX, avril 1982, 117-134.
- Marconi, D., "Logique et dialectique. Sur la justification de certaines argumentations hégéliennes." *Revue philosophique de Louvain*, 1983 (81), 563-79.
- Marcuse, H., *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*. Boston, Beacon Press, 1966.
- Marignac, P., "Hegelianism quaestio: Le sujet et le réel." *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1982 (87), pp. 478-494.
- Mercier-Josa, S., "Autorité-Anarchisme". *Hegel-Jahrbuch*, 1973, 27-58.
"Liberté et propriété." *La Pensée*, 1973 (170), 48-69.
- Merleau-Ponty, M., "L'existentialisme chez Hegel.", *Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1966 [1948], pp. 109-122.
- Michalewski, C., "La négativité de l'action. Approche de l'interprétation hégélienne de l'histoire". *Etudes philosophiques*, 1978 (3), 291-294.

- Moreau, J., "Approche de Hegel." *Revue philosophique de Louvain*, 1982 (80), 5-34 et 191-223.
- Morresi, R., "Du sens de la contradiction. Logique de l'essence et esprit objectif (Philosophie et violence)", *Hegel-Jahrbuch*, 1979, 409-415.
- Niel, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1945.
- Noël, G., *La Logique de Hegel*. Paris, Vrin, 1967 [1897].
- Opiela, S., *Le réel dans la Logique de Hegel. Développement et auto-détermination*. Paris, Beauchesne, 1983.
- Papaioannou, R., *Hegel*. Paris, Seghers (Philosophes de tous les temps), 1962.
- "La raison et la croix du présent", suite à Hegel: *Ecrits politiques*, Paris, Ed. Champ libre, 1977, pp. 397-422.
- Pelczynski, Z. A., (Ed.), *Hegel's political philosophy. Problems and perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Philonenko, A., "Ethique et guerre dans la pensée de Hegel." *Guerres et paix*, Paris, 1969 (4), 7-18.
- Piontkowski, A. A., "La connaissance et le processus historique." *Hegel-Jahrbuch*, 1967-69, 466-472.
- Quelejeu, B., *La Volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris, Seuil, 1972.
- Quillet, P., "La pensée politique de Hegel." *Revue de l'enseignement philosophique*, 1979. (29), 3-20.
- Reboul, O., "La pensée politique de Comte et de Hegel." *Dialogue*, 1970-71, 181-202.
- Ricoeur, P., "Hegel aujourd'hui." *Etudes théologiques et religieuses*, (Montpellier), 1974 (49), 335-355.
- Ritter, J., *Hegel et la révolution française. Suivi de Personne et propriété chez Hegel*. Paris, Beauchesne, 1970.
- Rockmore, T., "Hegel. L'homme agissant et la philosophie de l'homme moderne." *Archives de philosophie*, 1981 (44), 3-18.

- Rosenfield, D.L., "Entendement et raison chez Hegel." *Archives de philosophie*, 1985 (48), 385-399.
- Roviello, A., -M., "Hegel ou le réalisme de la raison". *Annales de l'Institut de Philosophie* (Bruxelles), 1977, 107-129.
- "La liberté de l'entêtement et son destin historique - Critique hégélienne". *Idem*, 1976, 129-152.
- Sommet, J., "Ethique et politique aujourd'hui. Héritage éclaté de Hegel et de Marx". *Nouvelle revue théologique*, 1973 (95), 539-47.
- Souche-Dagues, D., *Logique et Politique hégéliennes* Paris, Vrin, 1983.
- Theau, J., "La conception hégélienne du Rapport absolu: réflexion sur la relation de la logique à la constitution objective du monde". *Dialogue*, XXI, 1983, 203-227.
- Theis, R., "Sens de l'histoire et histoire du sens. Remarques à propos de la philosophie de l'histoire de Hegel". *Freiburger Zeitschrift für philosophie und theologie* (Suisse), 1979 (26), 202-210.
- "Volonté et liberté. Commentaire de l'Introduction à la *Philosophie du Droit* de Hegel". *Archiv für Rechts und sozial philosophie*, 1979, 369-86.
- Walh, J.A., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, PUF, 2^e éd. 1951.
- Weil, E., *Hegel et l'Etat*. Paris, Vrin, 1950.
- "The hegelian dialectic," dans *The Legacy of Hegel*. (Recueil écrit en collaboration), La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 49-64.
- Weil, E. (et Al.), *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF, 1979.
- Collectif, *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.
- Introduction à la lecture de la « Science de la Logique » de Hegel. Tome I. L'Etre*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981.